ЯЗЫК
СЕМИОТИКА
КУЛЬТУРА

В.Н. ТОПОРОВ

Святость и святые в русской духовной культуре

Том I

Первый век христианства на Руси

МОСКВА

"ГНОЗИС"
ШКОЛА "ЯЗЫКИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ"

1995

ББК 86.3
Т 34

Топоров В.Н.
Т34 Святость и святые в русской духовной культуре.
Том 1. Первый век христианства на Руси – М.:
«Гнозис» – Школа «Языки русской культуры», 1995. – 875 с.

Книга посвящена исследованию святости в русской духовной культуре – ее происхождению, выяснению исходного значения слова, обозначающего святость *(*svęt-)*, и роли мифопоэтического субстрата, на котором формировалось понятие святости, и прежде всего тому, как после принятия христианства на Руси понималась святость в наиболее диагностически важном персонифицированном ее воплощении – в ее носителях, святых. Как правило, каждая часть книги строится вокруг трех основных тем – а) личность святого, б) тип святости, явленный святым, в) «основной» текст, связанный со святым – его «Житие» или собственное сочинение. Особое внимание уделяется историческому контексту и духовной ситуации эпохи, проблеме творческого усвоения наследия ветхозаветной традиции, греческого умозрения, гностицизма, не говоря уж, конечно, о Новом Завете и святоотеческом наследии. В этом кругу естественно возникают еврейская, греческая, иранская темы. Без них трудно понять специфику явления святости в русской духовной традиции.

Издание осуществлено при финансовой поддержке
международного фонда «Культурная инициатива»

ISBN 5-88766-022-8

© В.Н.Топоров, май 1995.
© А.Д.Кошелев. Серия «Язык.Семиотика.Культура».
© В.П.Коршунов. Оформление серии.

Except the Publishing House (Fax.: 095 474 11 30; 095 246 20 20) a Danish bookseller firm G·E·C GAD (Fax.: 45 86 20 91 02) has an exclusive right on saling this book outside Russia.
Право на продажу этой книги за пределами России, кроме издательства, имеет только датская книготорговая фирма G·E·C GAD.

СОДЕРЖАНИЕ

Вступительная статья 7

I. Слово и Премудрость («логосная структура»):
Проглас Константина Философа
(к кирилломефодиевскому наследию на Руси) 17
Приложения
1. Еще раз о др.-греч. σοφία: происхождение слова
и его внутренний смысл 67
2. Об одной группе сербско-хорватских заговоров 90
Константин Философ в «Житии» 103

II. Работники одиннадцатого часа
(«Слово о законе и благодати» и древнекиевские реалии) . . 257
Приложение
К русско-еврейским культурным контактам 340
1. Еврейский элемент в Киевской Руси 340
2. К ранним русско-еврейским литературно-текстовым
связям (XI—XVIвв.) 350

III. Идея святости в Древней Руси
Вольная жертва как подражание Христу
(«Сказание о Борисе и Глебе») 413
I. Вхождение в опыт христианской жизни 415
II. Индоевропейский контекст слав. **svęt* 441
III. Слав. **svęt* 477
IV. «Сказание о Борисе и Глебе» 490
Приложение
Об иранском мифологическом элементе
в древнерусской культуре 508
I. Еще раз о Хорсе и Симаргле 512
II. Дажьбог и Стрибог 526
III. Мир и воля 531

IV. Труженичество во Христе
(творческое собирание души и духовное трезвение)
Преподобный Феодосий Печерский и его «Житие» 601
Введение 603

I. Преподобный Феодосий Печерский и его «Житие»
1. Нестор — «Житие Феодосия» и «Чтение о Борисе и Глебе» . 611
2. Специфика «Жития Феодосия»: общий взгляд 614
3. Основные структуры текста 618
4. Временна́я структура 622
5. Пространственная структура 625
6. «Заполнение» пространственно-временно́й структуры. Вещи и люди 638
7. «Житие Феодосия» как источник и свидетельство. «Автоописание» (Нестор в «Житии Феодосия») 641
8. Призвание 646
a. Опознание. Первые шаги 647
b. Тяга к просвещению 649
c. «Худость риз» 651
d. Аскетизм. Смирение. Проблема «ближнего». Преодоление себя. Поиски пути. Испытания. Становление души. Обретение «места свята» 658
e. «Предстоящие» — фигуры перехода («вредительница» и «помощник») 667
f. Мать 669
g. Антоний 674
9. Подвиг труженичества 681
a. Своя душа 684
b. В монастыре 695
c. За оградой монастыря 726
10. Феодосий человек 743
II. *Приложения*
1. Об одном русском типе подвижника просвещения 751
2. Проблема «Жития Антония». Антоний и Феодосий 757
3. Феодосий — писатель. О его литературной деятельности 768
Дополнения 871

ВСТУПИТЕЛЬНАЯ СТАТЬЯ

Еще несколько лет назад обращение к теме святых и святости в русской культуре могло бы показаться странным, безнадежно устаревшим, ненужным и вредным (не говоря уже об опасности выдвижения такой темы), по крайней мере тем, кто утратил связь с духовно-религиозной традицией (в результате ли сознательного разрыва с нею или пассивного, незаметно совершившегося выпадения из нее), и для кого «нечувствие» к высшим смыслам и главным ее ценностям стало естественным.

Происходящие в последнее время изменения в отношениях государства к церкви и религии и в общественном сознании приводят к возрождению интереса к тому, что было забыто, отринуто, поругано. Появляется желание найти в прошлом то, что может помочь разобраться в настоящем и бросить луч света на будущее, иначе говоря, возобновить права наследования, от которых столь поспешно отказались ранее, и взять с собой это родовое наследие в дальнейший путь.

Разумеется, сам по себе этот путь не приводит вступившего на него в лоно традиции с неизбежностью, но предполагает как минимум желание понять ее, то есть стремление если не усвоить, то хотя бы представить другую точку зрения как имеющую свой смысл и свой резон. На этом пути перед безрелигиозным, но по возможности не предвзятым (и уж во всяком случае не злонамеренно ориентированным) сознанием встает обычно серьезное препятствие в виде идеи святости и ее реального воплощения — святынь и святых. Ограниченный рационализм (включая и плоский «сциентизм») сопротивляется этой идее, отказывая ей принципиально и/или не находя ей места в «своей» системе, а анархически-воинствующее своеволие воспринимает категорию «святого» (священного) как источник особенно сильного раздражения, от которого оно стремится избавиться, прибегая к поруганию святынь, глумлению над ними, кощунству, которое, между прочим, оказывается ничем иным как своего рода негативом подлинной святости.

В силу этих и иных причин проблема святости в наших условиях требует некоторых, хотя бы самых кратких, разъяснений. Прежде всего нужно напомнить, что само понятие святости (как и соответствующее слово), столь существенное в христианстве, в частности, в православии и еще у́же — в русской церковно-религиозной традиции, гораздо древнее и христианства и времени сложения русского языка, культуры и народа. В основе слова *святой* лежит праславянский элемент **svęt-* (=**svent-*), родственный обозначениям этого же понятия в балтийских (ср. лит. *šventas*), иранских (ср. авест. *spənta-*) и ряде иных языков. В конечном счете этот элемент в приведенных примерах и других им подобных образует звено, которое соединяет и теперешнее русское слово *святой* с индоевропейской основой **k'u̯en-to-*, обозначающей возрастание, набухание, вспухание, то есть увеличение объема или иных физических характеристик.

В языческую эпоху это «увеличение» чаще всего трактовалось как результат действия особой жизненной плодоносящей силы или — позже — как ее образ, символ. Не случайно поэтому, что эпитет «святой» в русской (и славянской) традиции определял прежде всего символы вегетативного плодородия (*святое дерево, рай* [первоначально вариант мирового дерева], *роща, колос, жито, корова* и т. п.), животного плодородия (*святая пчела, скот, корова* и т. п.), сакрально отмеченные точки пространства и времени (*святая гора, поле, место, камень, река, озеро* и т. п.; *святой день, ночь, неделя, праздник* [ср. *свято, святки* как его обозначение] и т. п.), «порождающие» стихии (святой огонь, святая вода), рамки вселенной как предел ее потенций (*святая земля, святое небо*), выступающие и в ипостасном, как бы персонифицированном виде «родителей» (ср. *Мать-Земля* и *Отец-Небо* при *святая мать, святой отец*, но и *святая семья*). Пространство и время, святые (освященные) в своих наиболее ответственных точках и «вещных» узлах, как бы обручем скрепляют святой, или Божий, мир, нередко соотносимый со святой (Божьей) красотой, и населяющий его святой народ (опять с отсылкой к идее рождения), ведущий святую жизнь. В этом святом мире предназначение и идеал человека быть святым (*святой человек*; ср. имена типа *Святослав, Святополк, Святомир* и т. п.). Все формы реализации человеческой деятельности по идее ориентированы на святость — свою (потенциально) или исходящую свыше. Отсюда — *святое слово, святое дело, святая мысль*. И то, чем человек слывет среди других, что остается после него, в высших своих проявлениях оказывается святым (*святая слава, святое имя*). Свято и высшее назначение человека, его жизненный путь, его идеал (*святой путь, святая вера, святая правда, святая истина, святая жизнь, святой Бог*). В этом пансакральном контексте представляется вероятным, что и характерно христианские употребления слова *святой*, точно переводящие соответствующие понятия греческого или латинского текста, могли иметь свой параллельный источник в недрах дохристианской традиции (ср. *святилище* при *святой храм, святая церковь*; *святой крест* при бесспорной сакральности этого символа в дохристианскую эпоху).

Возвращаясь к конкретным примерам, можно думать, что понятия такого типа, как «святость» вод, по крайней мере в исходном локусе, предполагает наличие таких внешних признаков у этих вод, которые поражают наблюдателя некоей положительной предельностью, высшей гармонией, создающими условия для прорыва от феноменального к ноуменальному. Такие «святые» воды могут быть осмыслены как подлинно святые и стать объектом культа, но могут и не вовлечься в сферу религиозно-сакрального, оставаясь на уровне «святой» красоты. Святость же святого человека, храма, литургии, покоится на иных основаниях и принципиально вне сферы феноменального (хотя, конечно, приметы святости в христианстве — как бы вторичные и вспомогательные — могут выступать и на уровне явлений) и вне сферы природы. Только в последнем случае (святой человек в отличие от «святых» вод) феноменальное оказывается непосредственным и органическим знаком ноуменального, подлинным и безошибочным его свидетелем.

Учет мифологического языческого наследия в момент его встречи с кругом идей и образцов христианства позволяет понять русскую версию святости. Говоря в общем, сакральность (или даже гиперсакральность) древнерус-

ской традиции проявляется прежде всего в том, что 1) всё должно быть в принципе сакрализовано, вырвано из-под власти злого начала и — примириться с меньшим нельзя — возвращено к исходному состоянию целостности, нетронутости, чистоты; 2) существует единая и универсальная цель («сверхцель»), самое заветное желание и самая сокровенная мечта-надежда — *святое царство* (святость, святая жизнь) на земле и для человека; 3) сильно и актуально упование на то, что это святое состояние может быть предельно приближено в пространстве и времени к *здесь и сейчас* (литургия уже есть образ этого состояния; отсюда и стремление продлить литургическое время, с одной стороны, и невнимание к профаническому, с другой).

На старом субстрате (предельное материальное изобилие) с введением христианства сложилось представление о новом типе святости — духовной, понимаемой как некое «сверхчеловеческое» благодатное состояние, когда происходит возрастание в духе, творчество в духе. Идея материального роста не исключается, но ее мотивировка решительно изменяется: жито свято не потому, что оно растет и плодоносит, но оно растет и плодоносит потому, что оно свято искони, по условию, в соответствии с высшей волей. Но хотя понятие святости в принципе ясно и в отдельных случаях отчетливо противостоит понятию мирского, профанического, опознание святости в конкретных примерах и ситуациях оказывается затрудненным. Право определения святых принадлежит церкви, и она имеет на этот счет вполне определенные правила (см. ниже) и длительную «практическую» традицию. Для того, чтобы быть уверенным в правильном понимании святости и ее персональных воплощений, нужно взглянуть на эту проблему изнутри, встать на точку зрения церкви и верующих и не предъявлять требований и критериев, которые не имеют силы в данной системе.

Значит ли это, что понятие святости закрыто наглухо для носителя безрелигиозного сознания, бесполезно для него и не может затронуть его сердце, душу, чувства, ум? Совсем нет, если только не отталкивать от себя конкретные факты и всю традицию. Существуют реальности разного рода, не позволяющие отмахнуться от проблемы даже самому «внешнему» наблюдателю, — реальность языка, когда говорят: «он святой человек» или «это святое дело»; реальность источников (житийных текстов и других исторических свидетельств), реальность «гласа» самой традиции, хранящей память о примерах святости столетия и даже тысячелетия, ее живого чувства. Разумеется, безрелигиозное (как, впрочем, и религиозное) сознание может во многом сомневаться, считать то или иное недоказанным, противоречивым, предлагать иные интерпретации, не соглашаться, но оно не может не признать, если только оно не отказывается от своих же рациональных принципов, реальности самой проблемы святых и святости. Отказ от такого признания обозначал бы отречение от важнейшего наследия духовной культуры, своеобразный эскапизм и своеволие (волюнтаристскую селективность) в вопросе о том, что есть и чему быть. Можно пойти еще дальше и предположить, что все источники о святости и святых ложны, несостоятельны, что герои житийной литературы не более чем фикции, что все это вне реальности. Но и в этом случае такой отказ был бы ошибочным, ибо есть реальность и реальность. И вторая реальность не может быть опровергнута даже если она зарождается на основе фантазии, ошибки, некоей аберрации; коль скоро фантом возник, и осо-

знание его как фантома утрачено, а суть его передается от поколения к поколению, фантом становится ф а к т о м духовной жизни, ее развития, ноосферическим ф а к т о р о м, сопоставимым с геологическими силами. Святое место, святой предмет, святой человек оказываются теми точками, вокруг которых навивается ноосферическая ткань, трудятся мысль и чувства, возникают ощущения новой реальности, которая в любой момент может стать более реальной и важной, чем породившая ее «по ошибке» (бывают ли они в подобных случаях?) «первичная» реальность. Более того, можно сказать, что само требование доказательства на «твоем» языке для явления, возникшего и описанного на «чужом» («не твоем») языке, по меньшей мере некорректно. Даже самому непримиримо-требовательному и претендующему на последнюю точность критику в этом случае можно посоветовать обращение к здравому смыслу примерно в том плане, который выступает при рассмотрении вопроса о гениях. Можно утверждать, что нет надежных определений гениальности, можно сомневаться, является ли X гением или кто гениальнее X или У, но никто не отвергает на этих основаниях самого понятия гениальности и не ставит под подозрение реальности гениальных людей, хотя в каждом конкретном случае может присутствовать аспект относительности. Впрочем, он есть и в сфере святости: церковь признает еще неведомых, неопознанных святых, она судит о святых с точки зрения земной церкви, но не абсолютной, небесной святости, она может ошибаться (случаи деканонизации) или промедлять (пропуск своевременной канонизации), она допускает частичное, не повсеместное признание святости (местная канонизация, местночтимые святые) и т. п.

«Канонизация есть установление Церковью почитания святому, — пишет Г. П. Федотов. — Акт канонизации — иногда торжественный, иногда безмолвный — не означает определения небесной славы подвижника, но обращается к земной церкви, призывая к почитанию святого в формах общественного богослужения. Церковь знает о существовании неведомых святых, слава которых не открыта на земле. Церковь никогда не запрещала частной молитвы, т. е. обращения с просьбой о молитве к усопшим праведникам, ею не прославленным. В этой молитве живых за усопших и молитве усопшим, предполагающей ответную молитву усопших за живых, выражается единение Церкви небесной и земной, то „общение святых“, о котором говорит „апостольский“ символ веры».

Тот же автор, как и ряд других, писавших по этому вопросу, подчеркивал историческую изменчивость форм канонизации на Руси: от почитания мучеников и святых в соответствии со списками, составлявшимися в каждой епархии, до централизованных форм, впрочем тоже различных (право канонизации сначала принадлежало митрополитам-грекам, потом Собору, патриарху, Синоду). Во многих случаях канонизация сопровождалась возникновением определенных трудностей и спорами. Иногда причиною их были групповые интересы, неясности в том, насколько канонизируемый соответствует критериям святости, наконец, неправильный взгляд на сам акт канонизации. Нередко забывали о том, что канонизация не абсолютное и единственно возможное определение тех, кто подлинно свят, но в ы б о р, совершаемый Церковью здесь, на земле, и ограничиваемый человеческими возможностями, тем разумением, которому не дано полностью открыть небесную иерархию

святых. При этом выборе руководствуются определенными мотивами, также коренящимися в земной человеческой жизни в ее конкретных исторических разновидностях. Среди них нередко особую роль играли религиозно-воспитательные, а иногда и национально-политические и даже психологические мотивы, не говоря уж о том, что при канонизации принимались во внимание народные культы (почитание), относящиеся к будущему святому. В этом смысле народная вера, религиозно-нравственная оценка может пониматься отчасти как еще одно основание для канонизации наряду с жизнью и подвижничеством святого, чудесами, с ним связываемыми, и — тоже лишь отчасти — нетлением его мощей (значение последнего критерия в истории канонизации святых на Руси нередко преувеличивалось: нетление как особый дар Божий и свидетельство славы подвижника понималось как непременное условие святости).

Но при всех этих сложностях, неясностях и разноречиях для религиозного сознания главное ясно: святой — это тот человек, в ком пребывает особый вид духовно благодатного возрастания, называемого святостью. Это определение лишь по внешнему своему виду тавтологично: неясность относится к тонкостям в понимании святости, но не ее носителя. На Руси святость рано стала высшим идеалом, высшей духовной ценностью. Пансакральная установка, о которой говорилось выше, объясняет соборный образ святости — Святую Русь. При этом, конечно, нужно помнить, что существенна не сама оценка реального соответствия Руси и выдвигаемого ею перед собой понятия святости, но направленность на святость вопреки всему, признание ее высшей целью, сознание неразрывной — на глубине — связи с нею и вера во всеобщее распространение ее в будущем. Образ же Святой Руси полнее всего передает собор святых, предстателей перед Богом и одновременно дар Ему от Святой Руси. «Якоже плод красный Твоего спасительного сеяния, земля Российская приносит ти, Господи, вся святыя, в той просиявшие. Тех молитвами в мире глубоце церковь и страну нашу Богородицею соблюди, многомилостиве», — говорится в «Тропаре всем святым в земли Российстей просиявшим».

«В русских святых мы чтим не только небесных покровителей святой и грешной России, — писал Г. П. Федотов во введении к книге о святых Древней Руси, — в них мы ищем откровения нашего собственного пути. Верим, что каждый народ имеет собственное религиозное призвание и, конечно, всего полнее оно осуществляется его религиозными гениями. Здесь путь для всех, отмеченный вехами героического подвижничества немногих. Их идеал веками питал народную жизнь; у их огня вся Русь зажигала свои лампадки». В этих словах наиболее ярко определена роль святых в духовной жизни на Руси. Это святое наследие духовной культуры, хранимое и развиваемое народом, этим же наследием живущим и вскармливаемым, слишком многое объясняет и в высших достижениях секуляризованных форм русской культуры, отмеченных исключительной напряженностью духовных исканий и устремленностью к нравственному идеалу человека. Но ведь и вся русская агиография, насчитывающая сотни житий и еще больше их редакций, характеризуется именно этими чертами. К сожалению, большинство исследователей склонны концентрировать свое внимание на повторах, клише, заимствованиях и влияниях, «наивностях», оставляя в стороне тот удивительный

факт, что перед нами огромная литература о лучших людях, просветленных верою и избравших себе образцом для подражания жизнь Христа, об их жизненном подвиге, об их святости, о том идеальном мире, которому они учили и который существовал и для составителей житий и для их читателей и слушателей, и, следовательно, о духовных устремлениях самих этих людей. В этом отношении ничто в древнерусской литературе, как и в литературе более позднего времени, не может сравниться с этой энциклопедией святости и ее носителей.

Тема святости на Руси есть в известном смысле и тема самой Святой Руси. Для многих это понятие и стоящее за ним явление имеет первостепенную важность. Для многих же «Святая Русь» — ложное определение некоего фантомного (и это в лучшем случае) явления или (хуже того) явления, несоответствующего идеалу святости и даже противоположного ему, и тогда эта формула вызывает широкий спектр реакций — от сомнений, иронии, некоей безобидной насмешки, которую вызывает всякое несоответствие широковещательно объявленной, с большими претензиями на исключительность задачи, наличной реальности, и вплоть до решительного неприятия и соответствующего такому неприятию отношения. Что же, и тех и этих «многих» понять можно, и у каждой стороны — свои аргументы, свои представления и, если угодно, своя искренность (о ситуациях, когда нет этой последней, нет смысла и говорить: здесь все ясно). Конечно, нужны разъяснения и ограничения, контроль как над чувствами и даже показаниями интуиции, так и над выводами рассудка, отпущенного на волю и опирающегося исключительно на самого себя.

Несомненно, понятие Святой Руси таит в себе нечто оповещающее о подлинной жизни духа, о некоем благодатном состоянии, и каждый человек сам должен определять, воплощены ли эти ценности в жизнь и насколько, или они не более чем чаемое. Но это же понятие таит в себе и другое — опасные соблазны, которые могут привести и действительно приводят к гибельным следствиям, если не определено, что вкладывается тем, для кого за этим понятием стоит несомненная реальность. Поэтому, при беспечном, а иногда и сознательно бесчестном отношении к формуле Святой Руси, она так сильно и опасно поляризует общество, способствуя укреплению духа «ненавистного разделения», о котором говорил еще Сергей Радонежский.

Две отчетливо оформившиеся и имеющие за собой длительную традицию тенденции в русской исторической жизни спорят за правильное понимание того, что такое Святая Русь, и какой она должна быть и что она должна ответить на старую дилемму, сформулированную Владимиром Соловьевым, — *Каким же хочешь быть Востоком:* | *Востоком Ксеркса иль Христа?* и перенесенную даже в то священное пространство, благодатно осененное именем Христа, но, увы! нередко уже отравляемое и ядами «ксерксианства». Эти две тенденции проходят через всю историю страны, ее христианства и ее Церкви.

Одна из них («ксерксианская», говоря условно) ставит по сути дела «русское» выше христианского или — что почти то же самое — считает, что христианское исчерпывается до конца опытом русской христианской жизни. Эта тенденция, столь отчетливая и, пожалуй, как никогда агрессивная сегодня, заявляет — без достаточных на то оснований, а нередко и вовсе безосно-

вательно — претензии на единоличное обладание всей полнотой христианства и истиной о Христе, отказывая в этом всем другим, видит в Церкви не более чем «проекцию России», хотя сама Россия, как писал незадолго до своей смерти отец Александр Шмеман, нуждается «в таком критерии, который был бы ее и выше ее, и этим критерием является полнота Церкви», потому что «не может быть какая-то часть критерием целого» («Духовные судьбы России»). Болезнь исторической национальной гордыни, самодовольства, переходящего в спесь и неуважение к другим, хвастовства, шапкозакидательства, суетности или мнимого смирения — лишь часть признаков этой тенденции, особенно демонстративно эксплуатирующей понятие Святой Руси (не говоря уж о таких преступных следствиях этой болезни, как человеконенавистничество, ксенофобия, антисемитизм, которые открыто направлены против заветов Христа и христианского универсализма). Реальности такой «Святой Руси», строимой людьми этого направления, где бы они ни были — в миру или даже внутри самой Церкви — не могут быть иными, нежели ложными, демоническими и в конце-концов несущими в себе гибель.

И все-таки Святая Русь — есть, и именно она, другая, — та подлинная реальность, которая противостоит духу «ненавистного разделения», которая умножает и углубляет слой святости в русской жизни вот уже тысячу лет и которая, дорожа своим русским образом святости, хорошо знает, что ее святость никак не отменяет и не становится поперек святости других народов. Эта Святая Русь, о которой можно говорить без всякого рода «ограничительно-ухмылочных» кавычек, но лучше все-таки говорить о ней с самим собой, то есть думать о ней в глубине своего сердца, — именно тот «остаток», который, пройдя через все испытания истории, сохраняется на Руси. Это как раз святые, канонизированные Церковью, и просто те, о ком говорят «святой человек», «святые люди», чьи приметы — смирение, но и духовная неуспокоенность, подвижничество, неустанный поиск Правды и жизнь по правде-справедливости, истинное духовное покаяние, понимаемое как «попытка увидеть себя глазами Бога» (Шмеман) или, иная сторона того же, постоянно предстоять Богу. На этом историческом пути Святая Русь уже обрела великие духовные ценности — святых людей, святое слово, святые образы-образá (иконы), устремленность к святому и верность ему, открытость будущему, мыслимому как торжество святости. Уже цитированный священник и богослов писал: «Если мы твердо верим в то, что русское государство, историческая Россия, которая существовала прежде, и есть Святая Русь и нам остается только вернуться к ней [...], тогда мера нашей гордыни безусловно превышена и Бог заслуженно посрамил нас нашим страшным историческим падением. Хотели бы мы и дальше при всех наших падениях и блужданиях мерить себя только этим критерием? [...] Итак, говорить сегодня о судьбах России вовсе не значит готовить себя к возвращению в прошлое — это погибель. То, что случилось с Россией, было дано ей и нам как ужасное испытание и одновременно как возможность для пересмотра всего нашего прошлого и для очищения. Слово „кризис“ означает суд. И суд совершился. Поэтому всем нам сегодня надо напрячь до предела совесть. Именно совесть. [...] Совесть объединяет всё. Она позволяет заново увидеть Россию в ее прошлом и настоящем и, мо-

жет быть, начать чувствовать, в чем должно состоять будущее На каждом из нас, русских христианах, лежит долг подвига — в меру своих сил [...] способствовать тому, чтобы духовная судьба у России была. И чтобы эта духовная судьба хотя бы в какой-то мере соответствовала тому удивительно чистому и светлому определению, которое кто-то когда-то произнес и которое осталось как мечта и чудо, как замысел, как желание: Святая Русь».

* * *

Идея написания этой книги (или даже меньше того — хотя бы просто обозначения ее темы, напоминания о ней) возникла в конце 70-х годов как осознание некоего долга человеком, чья непосредственная специальность при нормальных обстоятельствах не давала бы ему права писать на избранную тему, но в тех условиях, которые тогда существовали, до известной степени оправдывала дерзость обращения к ней — тем более что приближение тысячелетней годовщины крещения и вдохновляло на этот шаг и обязывало одновременно. Нужно заметить, что при всех гонениях на церковь и религиозную жизнь, запретах, ограничениях, опытах разложения их извне и изнутри в послевоенные годы к рубежу 70—80-х годов стали вполне ощутимы признаки определенных изменений к лучшему. В направлении этих изменений чувствовались знаки некоей промыслительности, и все эти отдельные и разные признаки перемен склублялись в нечто цельноединое, порождая атмосферу ожидания и надежд. Старые и, как казалось, давно утратившие силу пророчества о конце эпохи торжествующего зла и о сроках освобождения от него всплывали из памяти и придавали этому ожиданию исполнения сроков особую напряженность.

Разумеется, никаких надежд и даже отдаленных планов издать книгу здесь, в своем собственном доме, не было и не могло быть. Вопрос о некоем внутреннем компромиссе — придание теме той степени «обтекаемости», которая позволила бы сказать хотя бы нечто большее, чем дозволено, — не обсуждался автором даже наедине с самим собой: сама тема не позволяла идти на такие сделки. Надежда могла быть только на печатание книги или отдельных ее частей за границей. Профессор Ян вар дер Энг, известный специалист по русской литературе из Амстердамского Университета, предпринял попытку найти издателя, но потерпел неудачу. В качестве промежуточного варианта он предложил печатать отдельные части книги в специальных приложениях к выходящему в Нидерландах журналу «Russian Literature». Благодаря любезности профессора Я. ван дер Энга с 1988 по 1993 год вышло пять отдельных выпусков таких приложений, где были напечатаны работы по избранной теме — о «Прогласе» Константина Философа (св. Кирилла) в контексте темы Слова и Премудрости, с одной стороны, и кирилло-мефодиевского наследия на Руси, с другой; о «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона как первом значительном опыте религиозной рефлексии, отражающем уроки первых десятилетий христианства на Руси; о «Сказании о Борисе и Глебе» в связи с идеей *вольной жертвы* как подражания Христу; о «Житии преподобного Феодосия Печерского» с акцентом на

теме творческого собирания души, духовного трезвения, подвига труженичества (два выпуска).

Эти же работы составляют содержание первого тома предлежащей книги, но здесь они представлены в новых, сильно расширенных и отчасти переработанных вариантах. Как можно заметить, очередность больших разделов этого тома определяется двумя принципами — хронологической последовательностью и очередностью осваиваемых или выдвигаемых в русской духовной традиции и религиозной жизни ключевых идей. В итоге в первом томе оказался охваченным первый век (даже несколько меньше) христианства на Руси. Особое место занимает первый раздел, посвященный Константину Философу, первоучителю славян. По отношению к христианской жизни на Руси это — предыстория (середина IX века), развертывавшаяся, правда, и на территории будущего Древнерусского государства, на его дальних окраинах, и имевшая исключительное значение для выбора того направления религиозной мысли на Руси и того типа богословствования, которые были усвоены и долгое время определяли религиозную жизнь в этой части христианского мира.

Естественно, что несмотря на значительный объем каждой из частей этого тома восстанавливаемая картина целого оказывается довольно общей. Многое из более частного приходилось сознательно опускать, что, впрочем, имело и некоторые свои преимущества, — в частности, более рельефного изображения наиболее важных религиозных идей и типов святости, явленных на Руси. Чтобы отчасти компенсировать неизбежные лакуны, каждая из частей тома строилась как некий сложный узел, в котором одновременно было завязано несколько разноплановых тем — личность святого (святой человек), тип святости, им явленный (типология святости), основная идея данного подвига святости и, наконец, «основной» текст, соотносимый со святым («Житие» или собственное его сочинение). Всюду, где для этого были возможности, предпринималась попытка воссоздания исторического, а иногда и бытового контекста эпохи. Более строгое исследование фактов сознательно сочеталось с рефлексиями по их поводу; последние связаны прежде всего с попытками уяснения психологии святого подвижника, вскрытия «невидимой» части религиозного подвига, того типа «додумывания» известного до тех пределов, где уже встает проблема реконструкции феноменов религиозной жизни и сферы пневматологии.

Второй том этой книги в большей своей части сознательно строится иначе. Поэтому он должен производить впечатление большей разноплановости и многообразия. Хронологически, за небольшими исключениями, он охватывает четыре века (XIV—XVII), и та степень подробности и хронологической густоты («тесноты»), которая характеризует первый том, здесь невозможна. Эта невозможность ставит перед автором проблему выбора таких тем и таких ракурсов, которые все-таки обеспечивали бы известную целостность картины при том увеличении разреженности, которое в данном случае неизбежно.

В следующем (возможно, следующих) томе в центре внимания эпоха, коренным образом отличная от первого века христианства на Руси: перед лицом испытаний многие иллюзии развеялись, медиумическая зачарованность соблазнами священного быта и оптимизм неофитства уступили место боль-

шей трезвости, даже жесткости, аскетичности. Появляется новый тип святости. Этот период охватывает годы татарского ига, его падения, становления и развития Московской Руси, трагедии раскола — вплоть до начала «петербургского периода» русской истории.

Центральная фигура этого периода и всей русской святости — Сергий Радонежский. С раздела, ему посвященного, и начинается второй том. Ряд разделов тома в известной степени продолжает построение, наметившееся в первом томе — святые в хронологической последовательности. Здесь предполагаются разделы (помимо уже указанного о Сергии Радонежском) о его учениках и сподвижниках, младших современниках («Северная Фиваида»), о Ниле Сорском, Филарете, митрополите Московском, юродивых во Христе, мучениках за веру времен раскола и следующих за ним десятилетий («Виноград Российский» Андрея Денисова); из частей, относящихся к хронологически более позднему периоду, в этом же ряду рассматривается фигура св. Ксении Петербургской и некоторых из оптинских старцев.

Другому принципу («святое» в неперсонологическом плане и нетерминологическом смысле) следует ряд разделов, выстраиваемых вокруг определенных тем и понятий — святое место («Божий мир»), святое время, святая земля, святая красота. В связи с темой святости в миру и мирского ее соответствия вводится раздел о мире как гармоничной, по Божьему закону организованной форме социального устройства. Особые разделы посвящены странникам и странничеству («Хожения»), «чужим» святым, ставшими настолько своими, что сознание их первоначальной «чужести» отошло в глубокую тень, если только не вовсе утратилось («римский» Алексий человек Божий, и «индийский» царевич Иосаф), фигуре Иванушки-дурака как «поэта», духовным стихам (с акцентом на «Голубиной книге») и др. Один из основных разделов второго тома — о русском языке, его бытийственном слое, его софийности и, если угодно, святости, о реконструкции по языковым данным особого типа духовного мироощущения и сознания, «священного быта». За пределами указанного периода остаются части, посвященные таким темам, как святые люди в русской литературе XIX века, поэзия Владимира Соловьева как опыт христианской мистики, «Новый Израиль» (еврейский вклад в духовную культуру и в русскую религиозную жизнь) и другие.

Работая над книгой, как бы прикасаясь вживе к свидетельствам о святых подвижниках и принимая эти встречи с ними как незаслуженный дар, автор всегда помнил о дне нынешнем и злобе его, веря, что благодатная сила святости и на поруганном *месте сем* не исчерпана до конца.

1 августа 1994 года.

I

СЛОВО И ПРЕМУДРОСТЬ («ЛОГОСНАЯ СТРУКТУРА»): «ПРОГЛАС» КОНСТАНТИНА ФИЛОСОФА

(к кирилломефодиевскому наследию на Руси)

Нет необходимости еще раз специально говорить о роли кирилло-мефодиевского наследства для русской духовной культуры на всем ее протяжении. Нужно, пожалуй, лишь напомнить, что это наследство стало источником и основой той прошедшей сквозь тысячелетие традиции, которая не прекращалась и в худшие времена, хотя и отступала в глубокую тень, почти теряясь в ней, а в лучшие времена являлась во всем блеске своей очевидности, собирая вокруг себя все наиболее творческое в духовной сфере.

Весь объем сделанного Кириллом и Мефодием, как и все то, что было усвоено из их дела на Руси, естественно, не может быть предметом анализа в этой работе, и здесь достаточно отослать читателя к многочисленным общим и частным трудам на эту тему. Но для того чтобы приблизиться к пониманию сути этого дела, заглянуть в сердцевину его и почувствовать то, что прежде и глубже всего одушевляло солунских братьев, можно ограничиться исследованием лишь одного, но очень представительного в этом отношении текста — «Прогласа» Константина Философа (Св. Кирилла), о котором автору этих строк уже приходилось писать раньше (Топоров 1979; 1985; 1988).

Этот замечательный текст [1] привлек к себе внимание специалистов после того как он был найден А. Ф. Гильфердингом в 1858 г. и издан тогда же по списку Печского Евангелия И. И. Срезневским и в том же году вторично Гильфердингом. «Проглас» по списку Хиландарского (Афонского) Евангелия был издан в 1868 г. архимандритом Леонидом и в 1985 г. архимандритом Дучичем. В 1875 г. А. Н. По-

пов опубликовал третий вариант — по списку Хлудовского Евангелия. Все эти списки являются по происхождению сербскими (XIV в.). Они достаточно близки друг к другу и, видимо, восходят к единой и довольно поздней версии. В 1902 г. А. И. Соболевский издал русский список «Прогласа», входивший в состав сборника Троицкой Лавры (XVI в.) и отличающийся независимостью от сербских списков (к сожалению, от него сохранилось менее половины текста). В 1910 г. этот текст был перепечатан Соболевским снова, причем была сделана попытка реконструкции первоначального текста «Прогласа». Среди других изданий текста и попыток восстановления его древнейшей формы заслуживают внимания опыты Р. Нахтигаля и А. Вайяна, а также Е. Георгиева [2], не говоря о более ранних публикациях (см. Литература).

Текст «Прогласа» неоднократно был предметом исследования с разных точек зрения и, в частности, текстологической (ср. ряд реконструкций первоначального текста) и стихотворно-поэтической. Поэтому едва ли целесообразно здесь и теперь аргументировать значение этого текста. Достаточно напомнить, что это один из самых ранних (см. ниже) памятников славянской письменности, и к тому же принадлежащий к числу оригинальных (т. е. непереводных) поэтических текстов, в котором развернута весьма важная концепция с глубокой предысторией (учение о Логосе в Евангелии от Иоанна и его продолжение в святоотеческой литературе) и с богатой последующей историей. Во всех этих отношениях «Проглас» обладает рядом существенных преимуществ перед старославянскими текстами догматических вероучительных книг, хотя нельзя забывать того важного обстоятельства, что старославянская форма «Прогласа» дана лишь в виде реконструкции. Следовательно, на материале этого текста могут быть поставлены и при удаче решены такие вопросы, которые неразрешимы на старославянских переводах Евангелий, Псалтири и т. п. книг, сложившихся и оформившихся в рамках совсем иных (неславянских) языковых и культурных традиций и при этом значительно раньше, чем 2-ая половина IX в., когда возник «Проглас».

Определение времени создания «Прогласа» теснейшим образом связано с вопросом об авторстве этого текста. Как известно, ясность в этом вопросе отсутствует: одни связывают «Проглас» с епископом Константином (Константин Болгарский или Преславский) и, следовательно, с 90-ми годами IX в. (Соболевский, Й. Иванов, Вайян, Бернштейн и др.), другие — со славянским первоучителем Константином Философом и соответственно с 60-ми годами того же века (Голубинский, Франко, Георгиев, Якобсон, Топоров и др.); третьи

уклоняются от присоединения к какой-либо из этих точек зрения или отвергают обе (Ягич, Нахтигаль и др.). — К проблеме авторства кирилло-мефодиевских текстов ср. Киселков 1961:31—53 и др. Наконец, нужно помнить и о тех, кто занимает скептическую позицию в отношении авторства каких бы ни было славянских текстов, приписываемых Константину Философу и вольно или невольно продолжает линию, намеченную в книге Brückner 1913.

Эти тридцать лет (60—90-е годы) оказываются в истории старославянской письменности исключительно важным периодом. 60-е годы IX в. — создание славянской письменности и самые первые шаги — «Недельное Евангелие» (Евангелистарий) и перевод того, что в «Житии Константина» (гл. XV) обозначается как «вьсь црьковъныи чинъ». К 90-ым годам уже были переведены Евангелия, Псалтирь, Апостол, Номоканон и ряд других богослужебных книг [3], т. е. возникла целая литература, которая в то же десятилетие, начиная с восшествия на престол Симеона (893 г.), вступила в эпоху яркого и обильного цветения (Климент, Наум, Иоанн Экзарх, Пресвитер Григорий, епископ Константин и др., т. н. «Преславская» школа). Решаясь сделать выбор между Константином Философом и епископом Константином, исследователь тем самым определяет круг текстов, с которым нужно соотнести и «Проглас». В первом случае это «Похвала Григорию Богослову», «Тайная служба», «Азбучная молитва» в форме акростиха, ср. Дуйчев 1957, Куев 1974, Зыков 1960 и др. (впрочем, и ее нередко приписывают епископу Константину) и т. п. [4] [естественно, что выбор позиции так или иначе делает необходимым снова обратиться к вопросу о происхождении глаголицы и к сказанию черноризца Храбра «О письменѣхъ»; из старой литературы на эти темы см. Бодянский 1855; Ягич 1895; 1911; Погорелов 1901; Вилинский 1901; Грунский 1904; Соболевский 1910а; Nahtigal 1923; Кульбакин 1935 и др.; среди работ последнего периода ср.: Георгиев 1962; 1971; Снегаров 1963; Dostal 1963; Mareš 1964; 1971; Tkadlčik 1964; 1971; Куев 1967; Mošin 1973; Флоря 1981:174 сл.; Ziffer 1993:65—95 /здесь же литература вопроса/ и др.]; во втором — «Поучительное Евангелие» (с рядом оригинальных проповедей епископа Константина), речи Афанасия Александрийского против ариан и т. п.

При всей трудности выбора фигура Константина Философа как автора «Прогласа» представляется все-таки более вероятной. В ее пользу может говорить та общая тенденция, которая наметилась за последнюю четверть века в отношении авторства «Прогласа» и в известном отношении совпала с осознанием особо выдающейся роли Константина Философа как автора с л а в я н с к и х текстов [5], с од-

ной стороны, и, с другой, со старой традицией мифологизирующего характера, циклизовавшей ряд старославянских текстов (в том числе и «Проглас») [6] вокруг имени Константина Философа. Выявление текстов, принадлежащих его перу (особенно таких, как «Похвала Григорию Богослову» и др.), позволяет расширить возможности сравнения «Прогласа» с точки зрения его предполагаемой принадлежности к указанному классу текстов. Действительно, анализ этих последних, кажется, позволяет выделить ряд элементов (словесных, фразеологических, стилистических и даже концептуальных), довольно точно соответствующих отдельным фрагментам «Прогласа» (об этом см. отчасти ниже).

Вместе с тем и «Проглас» и «Похвала Григорию Богослову» объединяются, видимо, некоторыми общими чертами содержания и стиля с иным, существенно более ранним кругом текстов, влияние которых на «Проглас» и «Похвалу» должно расцениваться как важный дополнительный аргумент в пользу авторства Константина Философа в случае «Прогласа» и «Похвалы». В данном случае речь идет о том, что сама тема Слова и Мудрости связывает эти тексты как с поэтикой и религиозно-философской концепцией Григория Назианзина (Богослова), ок. 329—390 гг., одного из трех наиболее почитаемых святителей и одновременно великолепного писателя и непревзойденного стилиста своего времени (особенно в его стихотворных произведениях), так и с отдельными фактами жизни Константина Философа [7].

В «Житии Константина» [8] рассказывается о том, как он ребенком, в возрасте семи лет, познакомился с сочинениями Григория Назианзина, знал их «изъоусть» (III:17), а автора их избрал себе защитником и покровителем («припадаѭщь къ тебѣ л'юбъвиѭ и вѣроѭ. приими и бѫди ми оучитель и просвѣтитель» — из «Похвалы Григорию»). Там же (в «Житии») приводится содержание сна, в котором семилетний Константин обручается с Софией-Премудростью: «Седми же лѣтъ отрокъ бывъ, видѣ сонъ... ꙗко стратигъ, събравъ въсѧ дѣвицѧ нашего града, и рече къ мнѣ: избери себѣ ѿтъ нихъ, юже хощеши подроужїе на помощь и съвръсть себѣ. Азъ же глѧдавъ и смотривъ всихъ, видѣхъ единоу краснѣишоу всѣхъ, лицемъ свѣтѧщоусѧ и оукрашеноу вельми монисты златыми и бисеромъ и въсею красотою, еи же бѣ имѧ Соѳїа, сирѣчь моудрѡсть, тоу избрахъ» (цитируется по списку XV в. Московской Духовной Академии, см. Лавров 1930). Отрок поведал о своем видении родителям, которые, услышав содержание сна, обратились к сыну с напутствием: «Сыноу, храни законъ отца твоего, и не ѿтвръsи наказанїа матере своеа. Свѣтилникъ бо заповѣдь законоу и свѣтъ. Ръци ж пре-

моудрости: сестра ми боуди, а моудрость знаемоу себѣ сътвори: сїаеть бо премоудрость паче слънца, и аще приведеши ю себѣ имѣти подроужїе то ѡтъ многа ѕла избавишисѧ ею»[9]. И несколько далее, после сообщения о духовном прозрении и решении выбрать новый жизненный путь[10]: «И по оученїе сѧ имъ, сѣдѧше въ домоу своемъ, оучасѧ книгамъ изъоусть свѧтаго Григорїа Феѡлога. И знаменїе кръстное сътвори на стѣнѣ, и похвалѫ написа свѧтомоу Григорїю сице: ѡ Григорїе, тѣломъ чловѣче, а доушею аггеле, ты бо тѣломъ чловѣкъ еси и аггелъ ѩвисѧ. Оуста бо твоа ѩко единъ ѡтъ сераѳимъ, Бога прославлѧють и всю въселеноую просвѣщають правыа вѣры наказанїемъ. Тѣм же и мене, припадающа къ тебѣ любовїю и вѣрою, прїими и боуди ми просвѣтитель и оучитель... Въшедъ же въ многы бесѣды и оумъ велїи[11], не мѡгы разоумѣти глоубины, въ оунынїе велико вънидe». — Мальчик обратился за помощью к случившемуся при этом ученому чужеземцу: «добрѣ дѣѧ, наоучи мѧ хоудожьствоу грамотичьскоу». Однако тот отказал Константину, который «шедъ домови, въ молитвахъ пребываше, дабы обрѣлъ желанїе сръдца своего». Вскоре Бог исполнил это желание. Правитель цесаря, услышав о Константине, «о красотѣ бо его, и моудрости и прилѣжнемъ оученїи», пригласил мальчика учиться с цесарем[12]. Константин пустился в путь к императорскому двору, сотворив по пути молитву: «Боже ѡтьць нашихъ, и господи милѡстиве, иже еси сътворилъ всѧчьскаѧ словом, и премоудростїю твоею създавъ чловѣка, да владѣеть сътворенными тобою тварьми, даждь ми соущоую въскраи твоихъ прѣстолъ премоудрость, да разумѣвъ, что есть оугодно тебѣ, спасоусѧ. Азъ бо есмь рабъ твои, и сынъ рабынѧ твоеа. И к семоу прочюю Соломоню молитвоу изъглагола[13], и въставъ рече: аминь» (III).

Процитированная только что главка из «Жития Константина», таким образом, не только восстанавливает связь Константина Философа с Григорием Назианзином (как в биографическом плане, так и в текстовом), но и отсылает к общему для них обоих библейскому источнику — к учению о Премудрости, развивавшемуся Соломоном. Нужно думать, что этот двойной аргумент имеет исключительное значение для решения вопроса об авторстве этого текста.

Впрочем, есть и более специализированные аргументы: Константина Философа и Григория Назианзина объединяют и некоторые другие темы-концепции и отдельные поэтические образы, берущие свое начало или во всяком случае соотносимые с текстами, излагающими учение о Слове и Мудрости (ср., например, тему света как мироустрояющего начала, противопоставленного тьме, и соотнесение со светом явленного Слова и Премудрости). В этом последнем

случае такие отрывки «Прогласа», как «Свѣтъ бо ѥстъ вьсемоу мироу семоу... слѣпии прозьрѧтъ. глоуси слышѧтъ слово боукъвьноѥ...» (4—7); «грѣховьнѫѭ тьмѫ отъгънати» (18); «...слово готовѧ вьсѧ Бога познати. ꙗко бе-свѣта радость не бѫдетъ» (27—28), находят свой источник в замечательном «световом» тропаре (τροπάριον) Григория Назианзина, где темы Слова, Мудрости и Света сведены воедино [14]:

Σὲ καὶ νῦν ε ὐ λ ο γ ο ῦ μ ε ν,
φ ῶ ς ἐκ φ ω τ ὸ ς ἀνάρχου
τριττοῦ φ ω τ ὸ ς εἰς μίαν

ὅς ἔλυσας τὸ σ κ ό τ ο ς,
ἵν' ἐν φ ω τ ὶ κτίσῃς τὰ πάντα
στήσῃς μορφῶν εἰς κ ό σ μ ο ν

ὅς ν ο ῦ ν ἐ φ ώ τ ι σ α ς ἀνθρώπου
λαμπρότητος τῆς ἄνω
ἵνα φ ω τ ὶ βλέπῃ τὸ φ ῶ ς.

Χριστέ μου λ ό γ ε θεοῦ,
καὶ πνεῦμα ἐξ ἀνάρχου,
δόξαν ἀνθροιζομένου·

ὅς ὑπέστησας τὸ φ ῶ ς,
καὶ τὴν ἄστατον ὕλην
καὶ τὴν νῦν ε ὐ κ ο σ μ ί α ν

λ ό γ ῳ τε καὶ σ ο φ ί ᾳ
καὶ κάτω θεὶς εἰκόνα,
καὶ γένηται φ ῶ ς ὅλον.

В указанных рамках выявляются и другие совпадения, находящие себе аналогии и в «Житии Константина» [15]. Ср., например: «иже еси сътворилъ | вьсѣкаѣ словомь, || и прѣмѫдростиѭ своеѭ зьдавъ чловѣка...» («Житие», Grivec, Tomšič 1960) при — ὅς νοῦν ἐφώτισας ἀνθρώπου λόγῳ τε καὶ σοφίᾳ «который осветил [собственно — осветивший] ум человека словом и мудростью» (ср. также слова Константина в его здравице во время пребывания у хазар: «пию вь име бога ѥдинаго, и словесе ѥго, сьтворьшаго словомь вьсоу тварь...») [16]. Тема софийного слова как смысловой полноты и целостности, отличающей человека от скота, сходным образом реализуется в «Прогласе» (45—46) и в «Житии Константина» (VI:25). Ср. соответственно: «...иже чловѣкы | вьсѧ отълѫчить || отъ житиꙗ | скотьска и похоти» при — «творьць... меѭю анѣлы и скоты ѥсть сътворилъ чловѣка, словесмь и съмысломь отълѫчивъ и от скота, а гнѣвомь и похотиѭ от анѣлъ» (Grivec, Tomšič 1960). В связи с этой параллелью может возникнуть вопрос, не предносилось ли поэтическому сознанию Константина соотнесение двух символов тьмы — греч. τὸ σκότος 'тьма', 'царство тьмы' (ср. βλέπειν σκότον 'видеть тьму', т. е. 'быть слепым', 'не видеть'; ср. к теме видимого и невидимого в «Азбучной молитве»: «боже вьсеѭ твари и зиждителю | видимыимъ и невидимыимъ!», 2—3) и ст.-слав. скотъ в указанном месте «Прогласа» и «Жития Константина». В случае положительного ответа на этот вопрос можно было бы говорить об

изощреннейшей поэтической технике Константина, одновременно учитывающей и ориентирующейся на два ряда — греческий и славянский в обоих планах — выражения и содержания. Ср.: «отълѫчить отъ житиꙗ скотьска...» и «отълѫчивъ и от скота...» при ὅς ἔλυσας τὸ σκότος у Григория Назианзина (т. е. **otъ-lǫč-*: ἔ-λυσ- и **skot-*: σκότ-).

Из других совпадений между «Житием» и текстами Григория можно отметить сравнение Бога с морской глубиной («Богъ нашь ꙗко глоубина есть морскаа», VI, см. Лавров 1930:8), восходящее к соответствующему образцу из проповедей Григория (см. Vavřínek 1962:110); слова патриарха «Анния» (Иоанна Грамматика) в полемике с Константином («неподобно есть въ осень цвьтцѧ искати, ни старца на воину гнати, ꙗкоже нѣкоѥго оуношоу Нестера», V, см. Лавров 1930:6), представляющие собой цитату из письма Григория из Назианза Никобулу (Dujčev 1971: по мнению исследователя, использование этого относительно малоизвестного текста свидетельствует о том, что текст диалога между Константином и «Аннием» действительно принадлежит Константину); описание успехов Константина в учении («Житие», IV), представляющее собой мозаику отрывков, находящихся в разных местах «Похвального слова Василия Великого» (см. *Patrologia Graeca*, т. 36:512, 521, 525 = Or. 43:13, 20, 23), написанного Григорием Назианзином, ближайшим другом и сподвижником Василия (Grivec 1935; 1941; 1960 и др.; ср. Vavřínek 1962:105—106; 1963:57—58 и др.) и т. п. [17]

Во всяком случае в настоящее время нет никаких оснований ни для сомнений в факте большого влияния Григория Назианзина на Константина, ни для сомнений в наличии значительного корпуса явных цитат и перекличек с текстами Григория в произведениях Константина (см. Grivec 1923—1924:46—47; 1935a; 1941; 1960; Dvorník 1933:21—22, 33—34; Георгиев 1938:110, 125—128; Gnidovec 1942; Colaclides 1956; 1982; Vavřínek 1962; 1963; Jakobson 1970; 1985; Dujčev 1971; Топоров 1979; 1985; Флоря 1981 и др.). Разумеется, сказанному не противоречит то, что эту привязанность к Григорию Константин разделял со своим временем (уже давно было показано, что в полемике с иконокластами многие прибегали к ссылкам на Григория — Феодор Студит, патриарх Никифор и др., другие посвящали ему прочувствованные слова — «Житие Евстратия», энкомий Григорию Никиты Пафлагонского [*Patrologia Graeca* т. 105: 439—480], тропарь Фотия в честь Григория и др. — Dvorník 1933: 33—34), но общая популярность Григория в IX в. никак не исключает личного отношения Константина к этому великому святителю. Отмеченный же факт составления Фотием, наставником и руководи-

телем Константина (о Фотии см. Красносельцев 1892; Россейкин 1915; Dvorník 1933; 1948; 1950; 1958:1—56; 1971; Grumel 1934; Дуйчев 1957:257 и сл.; Каждан 1958:107 и сл.; Ангелов 1963:51—69; Флоря 1981:12—23, 64 и др.; ср. также Hergenröter 1869), тропаря, посвященного Григорию (см. Sajdak 1914), по-видимому, нужно рассматривать как еще один аргумент в пользу особой связи Константина с темой Григория Назианзина и тем самым как косвенное указание на значительную правдоподобность тезиса, согласно которому Константин Философ мог быть автором «Прогласа».

Наконец, есть еще одно основание (может быть, глубинно наиболее важное) для подтверждения мнения об авторстве Константина Философа: главное в «Прогласе» принадлежит именно Константину Философу, его кругу мыслей и интересов, тому, что вдохновляло его и вызывало на подвиг. И в этом смысле тезис об авторстве Константина сохраняет свое значение, даже если Константин Пресвитер Болгарский подверг некий предыдущий текст обработке и, более того, даже если этот предыдущий текст не был записан, а существовала некая устная, более или менее институализированная версия текста, возможно, использовавшаяся и в подобных целях при богослужении. Во всяком случае и тогда было бы оправдано говорить об авторстве Константина Философа, хотя и в более ограниченном понимании термина «авторство», и исходить из презумпции «наименьшей» ошибки, поскольку Константин Пресвитер не оставил в других своих текстах достаточно надежных следов интереса к этому кругу идей и в лучшем случае мог бы считаться лишь соучастником-оформителем известной версии «Прогласа».

Но при предположении об авторстве Константина Философа в отношении «Прогласа», как известно, возникает вопрос о том, каким образом объясняются в «Прогласе» четвероевангельские и библейские цитаты, которых автор не мог найти в переведенном к тому времени «Недельном Евангелии». Разумеется, наши знания о полном составе переводов ко времени создания «Прогласа» очень скудны и недостаточно детализированы (поэтому, например, трудно поручиться за то, что *вьсь црьковъныи чинъ* не мог иметь в своем составе тех или иных конкретных цитат из Ветхого Завета или отдельных Евангелий, которые наличествуют в «Прогласе» и едва ли могли быть в «Недельном Евангелии»). Вопрос о цитатах или свободном (но близком к тексту, тем не менее) изложении ново- и ветхозаветных текстов в неевангельских и небиблейских сочинениях (случай «Прогласа») хотя и был поднят более 60 лет тому назад [18], до сих пор принадлежит к числу недостаточно разработанных, и поэтому (если настаивать на том, что автор «Прогласа» Константин Фило-

соф) приходится допустить, что Константину Философу принадлежат и те ново- и особенно ветхозаветные вкрапления (точные цитаты и разные виды парафраз) в «Прогласе», которые ко времени его создания еще не получили своей переводной старославянской формы. В этом случае значение «Прогласа» многократно увеличивается: он совмещает в себе не только авторский текст оригинального характера, но и ряд «проб» в переводе евангельских и библейских отрывков, сделанных впервые, так сказать, *ad hoc*. Анализ этих «предпереводов» (по меньшей мере часть их предшествует во времени переводам, ставшим каноническими и дошедшим до нашего времени) должен стать одной из настоятельных задач палеословенистики, но в этой работе акцент на другом, а именно на том, какую смысловую и композиционную роль играли эти цитаты и парафразы в структуре текста «Прогласа» как законченного и самодовлеющего целого, обладающего, несомненно, и эстетической функцией. При иной формулировке можно сказать, что в центре внимания здесь, помимо концептуальной структуры, находятся принципы и способы художественной композиции текста, характерные для первого старославянского переводчика и оригинального поэта [19] Константина Философа.

* * *

Что «Проглас» заслуживает особого внимания не только как текст, в котором предпринимается попытка кратко сформулировать некоторые наиболее важные и глубокие идеи, предуготовляющие к восприятию евангельского текста (эти идеи для новообращенных славян должны были стать путеводительными), и объяснить задачи, стоявшие перед «работниками одиннадцатого часа», и их назначение в новом строе христианской жизни, но и как один из самых ранних памятников славянской книжной поэзии, не вызывает сомнения. Среди старославянских стихотворных текстов он является наиболее значительным по объему, если иметь в виду оригинальные тексты (иное дело — Киевские листки, представляющие собой перевод миссала). Каковы бы ни были источники отдельных частей «Прогласа», как целое он является оригинальным памятником старославянской поэзии не только по языку, но и по композиции. В этом смысле «Проглас» менее зависит от греческих образцов, чем другие стихотворные тексты Константина и, в частности, чем его энкомий Григорию, предполагающий явную ориентацию на структуру семистиший Григория Назианзина [20]. С этой точки зрения «Проглас» — самый характерный и наиболее представительный памятник

старославянской поэзии, тот «Slavic response to Byzantine poetry», о котором писал Р. О. Якобсон, имея в виду «творческую автономию и суверенное полноправие славянских провинций византийского искусства, изобразительного и словесного» (Якобсон 1963:166). И еще одно основание для обращения к «Прогласу» состоит в том, что структура этого текста как поэтического произведения, строго говоря, пока не была предметом сколько-нибудь подробного анализа, хотя в разной связи те или иные ее элементы описывались и изучались (ср. прежде всего Георгиев 1938; 1956; Jakobson 1954 [1963]; 1985). Так что и в этом отношении больше повезло «Похвале Григорию Богослову» (ср.: Trubetzkoy 1934:52—54; Якобсон 1957 и особенно 1970; 1985:207—239, 279—280 и др.). По необходимости и в этой работе придется ограничиться рассмотрением лишь некоторых аспектов структуры текста «Прогласа», но при этом наиболее существенных.

Но прежде еще несколько слов о характерных чертах творческой личности Константина. Для дебюта книжной славянской поэзии и ее дальнейших судеб особое значение имело то обстоятельство, что ее творцом был знаток и выученик греческой поэзии, почитатель ее высших достижений христианской эпохи. Не случайно, что именно Константин заложил первый камень той традиции, которая эллинизировала позже русский язык и создала слово необыкновенной бытийственной полноты и глубины, прочнее всего утверждающее связь со сферой исторического[21]. Но Константин Философ не только познакомил и породнил греческую и славянскую речь, в частности, в поэзии. Он был одновременно и художником слова и мыслителем. С его помощью славянство соприкоснулось с высшими духовными ценностями, которые византийская культура хранила и развивала, продолжая, с одной стороны, античную традицию, а с другой, — христианскую и через нее — косвенно — ветхозаветную. Именно Константину обязана русская духовная традиция догматическим и художественным символом Софии-Премудрости, Художницы Небесной.

> Да, Равноапостольный Кирилл узрел в таинственном сновидении, в видении детского возраста, когда незапятнанная душа всецело определяется явленным ей первообразом горнего мира, узрел Софию, и в его восприятии Она — божественная восприимчивость мира — предстала как прекраснейшая Дева царственного вида. Избрав ее себе в невесты из сонма прочих дев, Равноапостольный Кирилл бережно и благоговейно пронес этот символ через всю свою жизнь, сохранив верным свое рыцарство Небесной Деве. Этот символ и сделался первой сущностью младенческой Руси, имевшей восприять от царственных щедрот

Византийской культуры... Около этого небесного образа выкристаллизовывается Новгород и Киевская Русь. Не забудем, что самый язык нашей древней письменности, как, вместе с ним, и наша древнейшая литература, пронизанная и формально и содержательно благороднейшим из языков — эллинским, был выкован, именно выкован, из мягкой массы языка некультурного — Кириллом, другом Софии, ибо прозвание его — Философ, и что около Софийского храма, около древнейших наших Софийных храмов, обращается рыцарственный уклад Средневековой Киевской Руси [22].

Но через образ Премудрости — Софии (Σοφία), которая изначально женственна и многоплодна, в которой слиты воедино Творец, творчество и тварь, устанавливаются связи христианской софиологии с одним из ее важнейших истоков — позднебиблейской мифологемой о жизни и творчестве как радостном художестве, ср. др.-евр. חכמה (*ḥkmh*) 'премудрость Божья': «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони: от века я помазана, от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны... Тогда я была при Нем художницею и была радостию всякий день; веселясь перед лицом Его во все время... кто нашел меня, тот нашел жизнь» («Книга притчей Соломоновых», VIII:22—24, 30—35) [23]. Тем самым Константин Философ становится для славян первым проводником в мир религиозно-умозрительных ценностей иудаизма и, следовательно, той фигурой, которая открывает важную и обширную область *Judaeo-Slavica* (и даже шире — *Semito-Slavica*) [24] [О следах еврейского элемента в текстах, приписываемых Константину Философу, см. Барац 1927:331 и след.]. Роль Константина в связи с этим, однако, не исчерпывается переводческой деятельностью. Легенды и жития кирилло-мефодиевского цикла рисуют Константина как блистательного оппонента-полемиста в прениях с иудейскими (и сарацинскими) мудрецами в связи с сомнениями хазаров [25] в вопросе выбора веры (через сто с небольшим лет та же ситуация повторилась в связи с выбором веры русским князем Владимиром, и иудеи, как свидетельствуют русские источники, вновь были посрамлены христианскими проповедниками). В «Италианской легенде» лишь кратко излагается результат:

> Post haec praedictus Philosophus iter arripiens, et ad gentem illam, ad quem missus fuerat, veniens, comitatus Redemptoris omnium Dei praedicationibus et rationibus eloquiorum suorum, convertit omnes illos ab erroribus, quos tam de Saracenorum quam de Iudaeorum perfidia retinebant [26]. Unde plurimum exhilarati,

et in fide Catholica corroborati atque edocti, gratias referebant omnipotenti Deo et famulo ejus Constantino Philosopho...
(«Legenda Italica. Vita cum translatione S. Clementis», 6)

Подробнее сообщается об этом в «Успении Св. Кирилла» (о времени создания этого текста см. теперь Флоря 1986:101):

послани же быше от захаріе [от Хозаріѧ] кнеза. гагань къ Михаилу црю; имѫще члка иже наставить тѣхъ на православную вѣру. понѥже и еще имь не соуще хрстіаномь. нападааху на нихъ сарацини и евреие [27], привести ихь на свою нечьстивую ересь. црь же Михаиль после Костантина Философа с братомь его Мефодіемь. они же дошьдше до Херсона [28], научистисе тоу жидовьскои бесѣдѣ и книгамь, на осмь честіи граматикію прѣложивь. и обрѣть тоу самарѣнина. и самарѣнскые книгы. и на млтву възложивь себе и от Ба разумь въспріемь. и чьсти начеть книгы тые и крсти того и сна его [29]... и вълѣзшу въ корабь, и поуту се еть хазарска... и дошьдшу же до кнеза хазарскаго гагана. и тоу събравшьс срацине и евреие, съ філософомь, многую пру сътворше. філософ же съ братомь си Мефодіемь. обличи злочьстивую ихъ ересь, и низложи ихъ. гагган же видѣвь філософа обличвша ихъ ересь. и вьзьпи веліемь гласомь. се вижду філософа Божіею помощіу, грьдиню жидовскую на землю низврьгоша. в срацинскую на онь поль рѣкы прѣврьже. Констадин же філософь, научивь все люди, и гаггана православнѣи вѣрѣ. и крсти гаггана и с велмужь. и инѣхь мнозѣхь.

Ср., наконец, «Паннонское Житие Мефодия»:

Приключьшю же сѧ времени такомоу, и посла царь по философа, брата его, въ казары, да поѧтъ и съ собою на помощь. бѩхоу бо тамо жидове христіаньскоую вѣроу велми хоулѧще. онъ же рекъ: ѩко готовъ есмь за христїаньскую вѣроу оумрети. и неослюша сѧ, но шедъ слоужи ѩко рабъ меншю братоу, повиннуѧ сѧ емоу сїиже молитвою, а философъ словесы преможетъ ѧ, и посрамисте... (4)

По-видимому, главным предметом спора Константина Философа с иудеями был вопрос о *Св. Троице* [30] (к самому спору-диспуту см. Panzer 1968 и др.). Во всяком случае он обозначился уже за совместной трапезой при обмене тостами, когда на призыв хазарского кагана пить «во имя Бога, создавшего всю тварь» Константин предложил в ответ свое — пить «во имя Бога единого и Слова Его, кото-

рым небеса утверждены, и Животворящего Духа, которым содержится вся сила созданной твари» («Житие Константина», XIV:14—16). Некоторые вторичные и третичные источники, предполагающие, что существовало нечто вроде отчета о дебатах, составленного на греческом языке Константином (и позже переведенного на славянский язык Мефодием) и предназначенного для патриарха, иллюстрируют «всю словесную силу благодати, обитавшей в нем (Константине) и попалявшей жгучим пламенем противников» конкретными примерами диалектической находчивости Константина Философа[31], но поскольку никаких достоверных свидетельств на этот счет не сохранилось, о предмете спора можно только строить предположения, хотя, видимо, и очень правдоподобные[32].

Значение Константина Философа для темы Semito-Slavica не будет выяснено до конца, если не упомянуть о его сирийских связях. Речь идет не только о том месте «Солунской легенды», где рассказывается о богоизбрании Кирилла как просветителя славян («беше житїе мое въ Кадокіи и ученіе мое вь Дамасцѣ и вь еднъ дн҃ь стахъ въ црькви великои патриархи илексендрии и бисть глас҃ мнѣ из алтара гл҃е, кыриле, кыриле, иди въ землѩ пространу, и вь ѩзики словинскые се рекше бльгаре, тебе бо рече гд҃ь увѣритихъ и законь датиимъ... и видѣхь голуба глаголющи, вь устѣх ношаше зборькь сьчицискокине соугоуль свезану и врьже мнѣ на крило, и прѣчтохь ихь, и обрѣтохь всехь л҃е. и вьложихь ихь вьпазуху... тогда они вь тело мое съкришесе, и азь истребихь грьцки ѩзикъ...», — «Слово Кѵрила Славенца солунскаго. філософа бугарскаго»), но и о приписываемом Св. Кириллу знании сирийского языка (ср. MMFH II: 241: данные Проложного Жития Кирилла о знакомстве с греческим, римским, еврейским и «сурским» языками) и о знакомстве с сирийским переводом Св. Писания, как это следует из правдоподобного и распространенного толкования соответствующего места из «Жития Константина». Если эти сирийские связи действительно существовали (следует иметь в виду, что, хотя расцвет сирийской литературы относился к V—VI вв., т. е. ко времени раздела между несторианами и яковитами, сирийскую литературу и в IX в., уже во время арабского завоевания, отличал достаточно высокий уровень), то получают объяснение и проблема «соурьскихъ»[33] букв или письмен (ср., в частности, старую идею о семитских источниках нескольких глаголических знаков — при том, что изобретение глаголицы справедливо приписывается Константину), и та особая роль, которая придавалась в раннеславянской литературной традиции сирийскому языку (согласно черноризцу Храбру первым из всех языков был сотворен Богом сирийский язык — «нѣсть бо бъ створилъ жидовьска

ѫзыка прѣже, ни рим'ска, ни еллиньска, нѫ сир'скы, имъже и Адамъ гла...», см. Лавров 1930:163; на нем говорили и Адам и все люди до Вавилонского столпотворения[34] [«О письменах»]; в апокрифических «Вопросах, от скольких частей создан был Адам» утверждается, что Бог «сурьянским языком хощеть всему миру судити»[35]; к дьяволу обращаются на сирийском языке, полагая, что именно им он и владеет[36], и т. п.). В этом отношении славянские авторы вполне присоединяются к мнению греческих авторитетов (ср., например, мнение Феодорита Киррского [387—457] о сирийском происхождении таких библейских имен, как Адам, Каин, Авель, Ной, или слова «еврей», с чем позже полемизировал Георгий Амартол, отдавая первенство еврейскому языку), см. Ягич 1896 и др. Понятно, что в этом контексте Константин едва ли мог игнорировать сирийский язык и сирийскую книжно-религиозную традицию, о которых упоминает и «Житие Константина». Если все это действительно так, то возникшая в последние десятилетия тема Константина и семитских языков и культурно-религиозных традиций (Jakobson 1939—1944; 1954a; 1985:159—190; Горалек 1956 и др.) обретает плоть и кровь во все большей и большей степени.

Все эти особенности творческой личности Константина Философа не могли не отразиться в его литературном наследии, особенно в оригинальных сочинениях и прежде всего в «Прогласе», где собственно славянская тема-идея органически вырастает из евангельского круга идей и соответствующих образов греческого текста, за которыми с большей или меньшей степенью очевидности просвечивают библейские прототипы, образующие последний, наиболее глубинный слой, еще удерживаемый, однако, религиозным христианским сознанием грека или славянина IX в. и трактуемый этим сознанием как своя собственная священная предыстория.

«Проглас» Константина Философа как раз и построен на периодических отсылках к элементам этого глубинного слоя, нередко использованным уже в новозаветных текстах, или же к элементам, берущим свое начало в тексте Евангелий и Посланий. Но и те и другие элементы выступают в «Прогласе» не только как некие знаки-ориентиры в сфере догматики, но и как своего рода мотивировки наиболее оригинальных идей и образов поэтического текста Константина. Вместе с тем эти готовые, но внешние (в известном отношении — «чужие») элементы монтируются с тут же строящимися «своими» (внутренними) элементами, что приводит к созданию особого «мозаичного» текста, в котором соседство «своего» и «чужого», внутреннего и внешнего, импровизационно-личного и канонически-безличного является всегда отмеченным и диагностичным. Собствен-

но, этими же свойствами характеризуются не только зоны соприкосновения, контакта указанных двух начал, но и само «чужое» слово, цитата, поскольку она при включении в метрический текст определенной структуры (двенадцатисложник с цезурой после пятого слога) более или менее преобразуется [37]: цитата сокращается, прореживается, допускает перестановку элементов или частичную их замену, короче говоря, она становится неточной цитатой, полуцитатой, парафразой, в той или иной степени усваивается текстом и тексту, превращаясь в «свой» текст, который, однако, сохраняет след своего происхождения.

* * *

ПРИГЛАСИЌ СВѦТОУОУМОУ ЌВАНГ'ЄЛИЮ [1]

Ꙗко пророци | прорекли сѫтъ прѣжде,
Хрьстъ грѧдетъ | събрати ꙗзыкы,
Свѣтъ бо ѥстъ | вьсемоу мироу семоу [2]
5—6 Рѣшѧ бо они | Слѣпии прозьрѧтъ,
Глоуси слышѧтъ | слово боукъвьноѥ.
Бога же оубо | познати достоитъ.
Того же дьл'ꙗ | слышите, Словѣне, си.
10 Даръ бо ѥстъ | отъ Бога сь данъ.
Даръ Божии | ѥстъ десныꙗ чѧсти.
Даръ доушамъ | николиже тьл'ѣꙗ.
Доушамъ тѣмъ | ꙗже и приимѫтъ.
Матѳеи, Маркъ, | Лоука и Іоанъ
15 Оучѧтъ вьсь | народъ глагол'ѭште
Ѥлико оубо | доушамъ си лѣпотѫ
Радоуѥте сѧ | видѣти и л'юбите.
Грѣховьнѫꙗ | тьмѫ отъгънати
И мира сего | тьл'ѭ отъложити,

---

[1] Вариант — «Прогласъ...»

[2] В русской редакции XVI в. после этого стиха следует еще один, который, однако, отсутствует в сербской редакции («Се сіе сбысть сѧ в седмыи вѣкъ съ»; в реконструкции Nahtigal 1943:53: «Се сѧ събыстъ въ седмыи вѣкъ сь») и считается интерполяцией (Vaillant 1956:13). Ср. показательное совпадение в «Слове похвальном Кириллу и Мефодию»: «еже сѧ и събыстъ въ седмыи вѣкъ нашь...» и далее, хорошо известное специалистам, как и близкий фрагмент из «Жития Константина»: «И вьсе сѧ естъ събыло, еже сѫтъ пророци прорекли...» (X:36).

И раискоѥ | житиѥ приобрѣсти,
И избѣжати | отъ огн'ꙗ горѫшта,
Вънимѣте ны | отъ своѥго оума.
Слышите оубо, | народи Словѣньсти.
Слышите слово, | отъ Бога бо приде.
Слово же кръмѧ | чловѣчьскыꙗ доушѧ.
Слово же крѣпѧ | и сръдьце и оумъ,
Слово готовѧ | вьсѧ Бога познати.
Ꙗко бе-свѣта | радость не бѫдеть
Окоу видѧштоу | Божиѩ тварь вьсѩ.
Нъ без лѣпоты | не видимоѥ ѥстъ,
Тако и доуша | вьсѣка без боукъвъ,
Не свѣдѫшти | ни закона Божиꙗ,
Закона иже | на грѣховьнааго,
Закона раи | Божии ꙗвл'ꙗѩшта.
Кыи бо слоухъ | громьныи тѫтьнъ
Слышѧ можетъ | Бога не боꙗти сѧ;
Ноздри же пакы | цвѣта не ѫхаѩштѧ
Како Божиѥ | чоудо разоумѣѩтъ;
Оуста бо ꙗже | сладъка не чоуѩтъ
Ꙗко камѣна | творѧтъ чьловѣка.
Паче же сего | доуша безбоукъвьна
Ꙗвл'ꙗѥтъ сѧ | въ чловѣцѣхъ мрътва.
Се же вьсе мы, | братиѥ, съмыслѧште,
Глагол'емъ вы | съвѣтъ подобьнъ,
Иже чловѣкы | вьсѧ отълѫчитъ
Отъ житиꙗ | скотьска и похоти
Да не имѫште | оумъ неразоумьнъ.
Тоуждемь ꙗзыкомь | слышѧште слово,
Ꙗко мѣдьна | звона гласъ слышите.
Се бо свѧтыи | Павьлъ оучѧ рече,
Молитвѫ своѩ | въздаѩ прѣжде Богоу,
Ꙗко· Хоштѫ словесъ | пѧть издрешти [3],
Да и вьсѣ братиꙗ | разоумѣѩтъ,
Неже тъмѫ словесъ | неразоумьнъ.
Чьловѣкъ бо | не разоумѣваѩи
Не прилежитъ | къ притъчи мѫдрѣи
Съказаѩшти | бесѣды правы намъ
Ꙗко бо тьл'ꙗ | плътехъ настоитъ,

[3] Ср. пропущенный стих 53: Съ разоумомъ | (своимь глаголати), Nahtigal 1943; Vaillant 1956:16.

60 Вьсе тьлѧшти, | паче гноѩ гноѩшти.
Ѥгда своѥго | брашьна не иматъ.
Тако доуша вьсѣка | опадаѥтъ,
Жизни Божиѩ | не имѫшти до вѣка.
Ѥгда словесе | Божиѩ не слышитъ.
65 Инѫ же пакы | притъчѫ мѫдрѫ sѣло
Да глагол'емъ | подобѧштѫѩ сѣмя
Хотѧште расти | Божиѥмь растомъ.
Иде бо вѣры | сѣѩи ѥстъ правы,
Ꙗко сѣмена | падаѩшта на нивѣ,
70 Тако на срьдьцихъ | чловѣчьсцѣхъ.
Дъжда Божии | боукъвъ трѣбоуѩшта
Да въздрастетъ | плодъ Божии паче.
Къто можетъ | притъчѧ вьсѧ решти
Обличаѩштѧ | бес кън'игъ ѩзыкы,
75 Невѣгласы ѩ | съмыслнѣ гласѧштѧ.
Ни аште вьсѧ | ѩзыкы оумѣѥтъ
Можетъ съказати | немошть сихъ.
Обаче своѩ | притъчѫ да приставл'ѩ,
Мъногъ оумъ | въ малѣ речи кажѧ.
80 Hasи бо вьси | бес кън'игъ ѩзыци.
Брати сѧ не могѫште | без орѫжиѩ
Съ противьникомь | доушь нашихъ.
Готовъ плѣнъ | въ мѫкы вѣчьныѩ.
Оубо ѩзыци | не л'юбѧштеи врага,
85 Брати же сѧ съ н'имь | мыслѧште sѣло.
Отврѣсти двьри | оумомъ прилежите,
Твръдо нын'ѩ | орѫжиѥ имѫште
Ѥже ковѫтъ | кън'игы Господьн'ѧ,
Главѫ тьрѫште | неприѩзни вельми,
90 Боукъви сиѩ | имьже приимете,
Мѫдрость ихъ | доушѧ вашѧ крѣпитъ [4].
Апостоли же | съ пророкы въсѣми,
Иже бо сихъ | словеса глагол'ѩште

---

[4] В реконструкции Нахтигаля этому стиху соответствуют два:

Мѫдрость (томоу) | Христосъ глагол'етъ
И доушѧ вашѧ | (боукъвами) крѣпитъ.

Ср. также Vaillant 1956 : 18.

95 Подобъни бѫдѫтъ | врага оубити,
Побѣдѫ приносѧште | къ Богоу добрѫ.
Плъти бѣжѧште | тъл'ѧ гноѥвьныѩ.
Плъти ѩѧже | животъ ꙗко сѣно.
Не падаѩѫште, | крѣпко же стоѩѧште,
100 Къ Богоу ꙗвл'ьше сѧ | ꙗко храбъри,
Стоѩѧште о деснѫѩ | Божиꙗ стола
Ѥгда огнемь | сѫдитъ ꙗзыкомъ,
Радоуѩѫште сѧ | съ анг'елы въ вѣкы,
Присно славѧште | прѣмилостивааго,
105 Вьсегда акы | кън'ижьни пѣсньми
Богоу поѩѫште | чловѣкы милоуѩштоу.
Ꙗко подобаѥтъ | вьсѣка слава,
Чьсть и хвала | Богоу, Сыноу въинѫ
Съ Отьцемь | и свѧтоутоумоу Доухоу,
110 Въ вѣкы вѣкъ | отъ вьсеѩ твари.
Аминь.

* * *

Не входя здесь в детали структуры стиха, существенно все-таки отметить, что подавляющее большинство строк в реконструкции убедительно свидетельствуют о двенадцатисложном размере с цезурой после 5-го слога (12 = 5+7); см. Jakobson 1954; 1963; 1985:193, 198—200. Незáвисимо от правомерности сопоставления размера «Прогласа» с размерами других стихотворных текстов следует указать, что двенадцатисложник представлен и в «Азбучной молитве» Константина и в «Похвале царю Симеону» в Изборнике 1073 г. Ср. соответственно:

Азь словомь симь молѩсѧ Богоу:
Боже вьсеѩ твари и зиждителю
Видимыимъ и невидимыимъ!
. . . . . .
Къ крьщению обратишѧсѧ вьси,
Людиѥ твои нарещисѧ хотѧще...

или:

Великыи въ цьсарихъ Сѵмеон
Въжделаниѥмь ѕѣло въжделавъ...

Вместе с тем реконструированный текст «Прогласа» содержит ряд стихов с формулой (7 + 5), ср. 48, 52, 54—55, 62, 70, 77, 81—82, 85, 95, 96, 100—101 и 107. Ср.: «Къ Богоу ꙗвл'ьше сѧ | ꙗко храбъри» или: «Ꙗко· Хоштѫ словесъ | пѧть издрешти», или «Неже тъмѫ сло-

весъ | неразоумьнъ» и т. п. Однако в целом ряде случаев этого рода можно думать о перестановке полустиший, позволяющей вернуться к формуле 5 + 7. Ср.: «Брати сѧ не могѫште | без орѫжиꙗ» или «Подобьни бѫдѫтъ | врага оубити» и др. [38] Характерно, что примеры такого типа отмечены, как правило, во второй половине «Прогласа». Двенадцатисложная структура некоторых старославянских текстов (как, например, «Азбучной молитвы») соотносима с ямбическим двенадцатисложником дидактической поэзии в классической древнегреческой традиции и его продолжением в византийскую эпоху, в частности у Григория Назианзина, с тем же членением — 5 + 7 или 7 + 5 [39]. Интересно, что двенадцатисложник реконструируется, кажется, и для праславянского стиха (4 + 4 + 4 или 6 + 6), но, учитывая его тесную связь с праславянским десятисложником типа 5 + 5, можно, видимо, допустить возможность членения и двенадцатисложника на два полустишия в 5 и 7 слогов (например, в номологических высказываниях, сопоставимых с греческим пароимическим стихом). Задача будущего исследования установить, насколько близко могли оказаться друг к другу во времени, пространстве и историко-культурном контексте метрические схемы, заимствованные из византийской поэзии, и схемы, продолжающие праславянское наследие.

Словесное заполнение 5-сложного полустишия чаще всего реализует одну из следующих грамматических конфигураций: Subst. Nom. & Vb. 3. P. (элементарные предикативные конструкции: «Хрьстъ грѧдетъ, свѣтъ бо ѥстъ, рѣшѧ бо они, даръ бо ѥстъ», ср.: «глоуси слышѧтъ, къто можетъ» и т. п.), варианты, развивающие группу субъекта (ср.: «даръ Божии, даръ доушамъ, чьсть и хвала, мъногъ оумъ» и т. п.) или предиката («глагол'емъ вы, слышите слово»), или объекта («[слышите] слово же кръмѧ»), причастия или соответствующие обороты («окоу видѧштоу, не свѣдѫшти, съказаѭшти, вьсе тьлѧшти, обличаѭштѧ, главѫ тьрѫште, плъти бѣжѧште, не падаѭште, радоуѭште сѧ, Богоу поѭште»), обороты с: ꙗко, ѥгда, ѥже, иже, ѥлико («ꙗко пророци, ꙗко бе-свѣта, ꙗко камѣна, ꙗко бо тьл'ꙗ, ꙗко сѣмена; ѥгда словесе, ѥгда своѥго, ѥгда огнемъ; ѥже ковѫтъ, иже бо сихъ, ѥлико оубо, како Божиѥ») и др.

Особенности распределения лексем и грамматических форм в первом полустишии требуют некоторого разъяснения. Прежде всего привлекает к себе внимание то обстоятельство, что первое полустишие очень неоднородно с точки зрения грамматической и семантической самостоятельности. С одной стороны, в первом полустишии встречаются практически законченные предложения или же их части, легко позволяющие достроить предложение до конца; лексически именно первое полустишие наиболее полнозначно: высшие ценности

данной модели мира находят себе место здесь, а нередко и только здесь (ср.: «Богъ, Хрьстъ, свѣтъ, даръ, слово, мѫдрость, законъ, апостоли, доуша, оуста» и т. п.), при этом, как правило, в форме Nom., открывающей стих. С другой стороны, первое полустишие может характеризоваться максимальной незаконченностью грамматических конструкций и неполнотой, так сказать периферийностью, второстепенностью реализуемых в нем смыслов. Это различие между типами первого полустишия объясняется структурой всего стиха (или — более узко — структурой второго полустишия). Полустишие первого рода появляется чаще всего тогда, когда им начинается все предложение или, по крайней мере, какая-то четко вычленяемая и относительно самостоятельная часть предложения (нередко повторенная в соседних стихах). Полустишие второго рода обычно в тех случаях, когда в предыдущем стихе фраза не окончена, и ее конец переносится в следующий стих (другой вариант — когда первое полустишие начинается предложением сложноподчиненного типа, которое не укладывается в один стих) [40]. Другая важная особенность первого полустишия (прежде всего первого типа), объясняемая старым индоевропейским правилом распределения энклитик во фразе, состоит в том, что именно здесь сосредоточиваются частицы всякого рода, занимая второе место в стихе («свѣтъ бо, рѣшѧ бо, Бога же, того же, даръ бо, ѥлико оубо, радоуѥте сѧ, слышите оубо, слово же, тако и, кыи бо, ноздри же, оуста бо, паче же, ꙗвл'ѥѥтъ сѧ, се же, се бо, чьловѣкъ бо, ꙗко бо, инѫ же, иде бо, ꙗsи бо, брати сѧ, брати же сѧ, апостоли же, иже бо, радоуѭште сѧ»). Помимо того, что эти энклитики с известной достоверностью позволяют судить о начале фразы и о ее связях с теми или иными элементами предыдущей фразы, они, видимо, используются и в чисто метрических целях, заполняя место в схеме стиха (подобно тому как это делается в фольклорных стихотворных текстах, которые в ряде случаев прибегают к формулам, расширяемым или сокращаемым — в зависимости от требований метрической схемы — прежде всего за счет энклитик [или перестановки слов и т. п.]) [41]. Структура и функция первого полустишия в известной степени предопределяют особенности второго полустишия. Принципиальная формула этой связи такова: первое полустишие первого типа (сильное) имплицирует такое второе полустишие, которое в грамматическом и смысловом отношениях является зависимым от первого полустишия; и наоборот — первое полустишие второго типа (слабое) предполагает более полнозначное в грамматическом и смысловом отношениях второе полустишие в том же стихе или в предыдущем [42]. Ср., с одной стороны, «Свѣтъ бо ѥстъ | вьсемоу мироу семоу», а с другой, — «Того же дѣл'ꙗ | слышите,

Словѣне, си» или: «Греховьнѫѭ | тьмѫ отъгънати», или: «...радость не бѫдеть || Окоу видѧштоу» и т. п. Из сказанного, в частности, вытекает, что концентрации ключевых имен существительных в первых полустишиях отвечает такая же концентрация глаголов во вторых полустишиях, чаще всего в самом конце стиха (=предложения), что также объясняется особенностями положения глагола в индоевропейской фразе. И если ключевые имена существительные открывают первое полустишие (и, следовательно, весь стих) и образуют, так сказать, локальный словарь, построенный по изоколонному принципу, то глаголы замыкают второе полустишие (и, следовательно, весь стих) и образуют свой «глагольный» локальный словарь, реализующий тот же изоколонный принцип. Ключевые имена существительные являются концептуально-оценочным фокусом всего текста и отражаемого им вероучения («надъязыковая 'рифма'»), высвечивая тем самым наиболее сокровенные и богатые содержанием смыслы и место (первое слово стиха), их реализующее. Этим объясняется сугубая отмеченность первой позиции в стихе, лишь отчасти уравновешиваемой последней в стихе глагольной позицией [43]. Хотя в «Прогласе» сплошные последовательности конечных глагольных форм, соответствующих одному и тому же сочетанию граммем, не часты (ср. 17—19: «...отъгънати || ... отъложити || ... приобрѣсти ||», которые могут расцениваться как некая «предрифма» или во всяком случае как грамматическая рифма), само количество глаголов, завершающих стих, очень велико (31 verbum finitum, полтора десятка причастий). Если учесть, что репертуар этих конечных глагольных форм весьма ограничен, то само их распределение в конце стиха исподволь приучает к понятию рифмы, которая, однако, связывает стихи, отстоящие друг от друга на расстояние значительно бо́льшее, чем это допустимо обычно. Так образуются цепи, прошивающие весь текст: достоить — отълѫчить — настоить — слышить; отъложити — оубити — л'юбите — слышите — прилежите; отъгънати — познати — боѩти (сѧ); приимѫть — разоумѣѭть — чоуѭть — разоумѣѭть; опадаѭть — бѫдеть — оумѣѭть; издрешти — решти — приобрѣсти; приде — рече; горѫшта — ѩвл'ѩѭшта — имѫште — милоуѭштоу — глагол'ѭште — глагол'ѭште — ѫхаѭштѧ; съмыслѧште — гноѩшти — гласѧштѧ — стоѩште; тьлѣѩ — кажѧ, не считая одиночных форм в конце стиха (иматъ, ѥстъ, прозьрѧтъ, приставл'ѭ, приимете, разоумѣваѭи, данъ) [44]. Иначе говоря, структура большинства стихов в «Прогласе» определяется напряжением между двумя полюсами — смысловым и концептуальным началом стиха и более грамматичным, формальным и операционным концом стиха. При этом отноше-

ние имени в начале и глагола в конце часто оказывается сдвинутым по схеме:

1. Subst. Nom. . . . . .
2. . . . . Vb. fin.-infin.

или асимметричным: «И мира сего | тьл'ѭ отъложити», где «отъложити» связано не с «мира сего», а с «тьл'ѭ».

В связи со сказанным еще раз следует обратиться к роли начала стиха в том случае, когда оно является «сильным». Выделенность начальной позиции проявляется, в частности, в том, что именно здесь появляются слова, реализующие апеллятивную функцию (повелительное наклонение и звательная форма) [45]. В «Прогласе» особенно выразительна игра императивных форм — тем более что ее начало совпадает с введением главной темы — «слово у словѣнъ». Двукратно повторенное *слышит* повелительно направляет читателя к этой основной теме, как бы продвигая его по горизонтали слева направо и по вертикали сверху вниз. Звукоподобные комплексы обозначают эти два пути:

Слышите оубо, | народи Словѣньсти
Слышите слово . . . . . .
Слово . . . . . .
Слово . . . . . .
Слово . . . . . (23—27) [46]

Этой схеме непосредственно предшествует (22) вводное «вънькмѣте ны»; ср. далее: «да глагол'емъ» (66), «да въздрастетъ» (72) и более сложные случаи: «да и вьсѣ братиꙗ | разоумѣѭтъ» (54), «да не имѫште | оумъ неразоумьнъ...» (47). Императив «слышите» вводит и другую важную тему «Прогласа» — «даръ Божии», которым, как следует из дальнейшего, и оказывается «слово». Как ключевое слово «даръ» открывает стих, трижды повторяется в этой позиции (10—12), как и «слово» (25—27), перекликаясь, как и «слово», с другими словами и по горизонтали и по вертикали:

Даръ бо ѥстъ | от Бога сь данъ
Даръ Божии | ѥстъ десныѩ чѧсти
Даръ доушамъ . . . . . (10—12) [47]

Можно было бы привести и многие другие примеры из «Прогласа» и других древнеславянских стихотворных текстов, когда именно первое слово определяет смысловое и/или звукоизобразительное поле всего стиха (или даже нескольких) [48]. Эта отмеченность первого места, конечно, входит в тот же ряд, что и отмеченность первого эле-

мента, предполагаемая аллитерацией, имеющей архаичные истоки, принципом акростиха, столь излюбленным в древнеславянской поэзии, практикой вынесения имени в начало текста [49]. Сюда же, видимо, следует отнести и такое построение некоторых древнеславянских поэтических текстов, когда чтение по вертикали первых слов каждого стиха образует не только осмысленный текст, но и такой текст, смысл которого вторит смыслу всего текста в целом. Так, «Похвала Григорию», прочитанная в соответствии с этим принципом, дает: «Ѡ Григоре, — ты бо — оуста — Бога — правыѧ вѣры — припадаѧщь — приими и боуди ми просвѣтитель и оучитель!» Собственно говоря, и в «Прогласе» и сама тема его и ее основные лейтмотивы выявляются при анализе первых полустиший (сильных) или даже первых слов стиха. Можно сделать и еще одно наблюдение: в «Прогласе» лейтмотивы и общая тема не только связаны с реализацией на первых местах, но и предполагают, как правило, отмеченность их звуковой формы. Хотя специально этот вопрос здесь не анализируется, но выше, в связи с «даръ» и «слышите слово», уже приводились наиболее очевидные примеры звуковой организации стиха. Сто́ит указать лишь некоторые из других примеров. Пятикратное *р* (трижды предшествуемое *п*) первого стиха не только сразу задает звуковую тему в ее мажорном варианте (ср. 49: «Ꙗко мѣдьна | звона гласъ слышите»), но и предопределяет исходную ситуацию, описываемую во втором стихе (с той же темой *р*, предшествуемого смычными):

Ꙗко пророци | прорекли сѧтъ прѣжде [50],
Хрьстъ грѧдетъ | събьрати ꙗзыкы.

Третий стих, разъясняющий тему второго, содержит архаичную формулу «вьсь миръ», известную и по другим древним текстам (ср. «Похвалу Григорию»). По контрасту с первыми двумя стихами в третьем тема *р* отступает, зато обыгрываются все другие согласные этой формулы: «Свѣтъ бо ѥстъ | вьсемоу мироу семоу». Звуковая тема *с* через несколько звеньев («слѣпии, глоуси, слышѧтъ, слово») приводит к лейтмотиву «Слышите, Словѣне, си», разворачивающемуся несколько позже. Другой пример сгущения звуковых тем (*п—д—б*, осложненные менее яркими мотивами), задаваемых консонантным каркасом начального слова, развертывается в стихах 95—99 (*п—б—д*, *п—д—б*, *пр—бр—вр—пл* и т. п.):

Подобьни бѫдѫтъ | врага оубити,
Побѣдѫ приносѧште | къ Богоу добрѫ.
Плъти бѣжѧште | тьл'ѧ гноѥвьныѧ.

Плъти ꙗѧже | животъ ꙗко сѣно.
Не падаѭште, | . . . . . .

Заслуживают внимания и сходные звуковые комплексы, образующие внутреннюю рифму (или ее подобие). Ср.: «Вьсе тьлѧшти, | паче гноꙗ гноꙗшти» (60), в сочетании с figura etymologica «гноꙗ гноꙗшти» и предшествующим «тьл'ꙗ | плътехъ» (59); «Богоу поѭште | чловѣкы милоуѭштоу» (106, с противопоставлением Бог — человеки); «Побѣдѫ приносѧште | ... || Плъти бѣжѧште | ... || ... || Не падаѭште | ... || Стоѧште...» (96—101); «Слово же кръмѧ | ... || Слово же крѣпѧ | ... || Слово готовѧ |...» (25—27) и др. Не говоря здесь о более частных случаях [51], стóит указать на особую отмеченность последнего стиха: «Въ вѣкы вѣкъ | от вьсеꙗ твари. || Аминь» [52], где стандартная формула (ср. в одном из тропарей Григория Назианзина: εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν) расширяется таким образом, чтобы продлить звуковую тему самой формулы.

* * *

Роль первого слова в стихе, проиллюстрированная выше, помогает выявить роль первого места вообще в текстах, подобных «Прогласу». Но особенно активным, влиятельным и содержательным оказывается это первое место в том случае, когда оно воплощено в целой стиховой строке. В этих условиях функции его оказываются очень многообразными и нетривиальными. И прежде всего первый стих как бы задает правила «углубленного» чтения всего текста, указывает не только явную, но и скрытую, тайную связь его элементов, придает этим последним особый смысл, не всегда осознаваемый при чтении «обычного» типа. Первый стих нужен не для разгона, не для подготовки к восприятию «главных» смыслов, раскрывающихся позже, в сердцевине текста (такое назначение первый стих может иметь лишь при «поверхностном», так сказать, профаническом чтении). Напротив, первый стих требует включения максимального внимания: он составляет серьезнейшее испытание для читающего, фильтр, через который не пройти непосвященнóму. При таком понимании первый стих может быть уподоблен загадке, без решения которой невозможно обрести некий ключ (или код), имеющий открыть последующие тайны текста, или лучу света (образ, излюбленный Константином и существенно используемый им в «Прогласе»), благодаря которому возможны последующие шаги в понимании текста. Ниже будут прокомментированы некоторые из этих положений.

«Проглас» начинается со стиха «Ꙗко пророци | прорекли сѫтъ прѣжде», который выступает как отмеченный уже в силу своей на-

чальной ключевой позиции. Если говорить только об основном, то оказывается, что этот стих представляет собой своего рода «Grenzsignal», указывающий на «освоенную» цитату следующего (второго) стиха. Это указание дано эксплицитно: оно не только открыто и ясно, но и настоятельно (о чем см. ниже); автор не только не маскирует эту служебную, вспомогательную и — по первому впечатлению — «непоэтическую» часть, но, напротив, выставляет ее напоказ, сознательно утяжеляет ее за счет определенной монотонности, тавтологичности, концентрации преград, препятствий, препон [53]. Но первый стих отсылает не только к сразу за ним начинающейся цитате и даже не к последней (не считая итогового «аминь») фразе «Прогласа», также начинающейся с «ꙗко» («Ꙗко подобаѥтъ | вьсѣка слава...», 107—110) и тем самым образующей симметричную рамку «ꙗко... [первая фраза] — ꙗко... [последняя фраза]», но к целому классу как бы дочерних (по отношению к пророческим) текстов или их фрагментов, которые имеют своим источником Пророков (и чаще всего Исайю). К первому стиху «Прогласа» ср.: «вьси бо прци... прорѣшѧ», Мф. XI:13 (Зогр.) [54] в соответствии с греч. πάντες γάρ οἱ προφῆται... ἐπροσφήτευσαν или соответствующую фигуру в библейских текстах — «и все пророки пророчествовали пред ними». 3. Цар. 22:10; «и пророки пророчествовали...», Иер. 2:8; «Пророки пророчествуют ложь...», Иер. 5:31 и др. Здесь уместно вспомнить, что в русской редакции «Прогласа» (XVI в.) через два стиха после «ꙗко пророци прорекли сѫтъ прѣжде» (1) следует стих, отсутствующий в сербской редакции, а именно: «се сіе сбысть сѧ в седмыи вѣкъ сь» [55], который Вайан склонен считать интерполяцией (Vaillant 1956: 13), в чем есть серьезные основания сомневаться. Дело в том, что эти два стиха (т. е. первый и «интерполированный») суммируются и повторяются в «Житии Константина», составитель которого, видимо, имел в своем распоряжении «Проглас»: «и вьсе сѧ ѥсть събыло, еже сѫтъ пророци прорекли...» (X:36) [56].

Вместе с тем этот суммированный вариант отвечает содержательно фрагменту Мф. II:17 или XXVII:9: «тъгда събысть сѧ реченое пророкомь...» при τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου... или — в плане будущего — таким клише, как «се же все бысть да сбѫдет сѧ реченоѥ ѿ ба прокомъ...», Мф. I:22 (Мар.), ср. еще Мф. II:15; IV:14; VIII:17; XIII:35; XXI:4 при Τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ Κυρίου διὰ τοῦ προφήτου...

Но роль первого стиха «Прогласа» не исчерпывается отсылками к определенным местам этого текста или других текстов, входящих в ту же традицию. В связи с эффектом неожиданности, возникающим с самого начала «Прогласа», уже обращалось внимание на звуковую

организацию первого стиха. Основная тема стиха (пророчество старых времен как источник того, что последовало далее) передана с помощью figura etymologica «пророци прорекли» [57] (в соответствии с греч. οἱ προφῆται... ἐπροφήτευσαν) и временнóго наречия «прѣжде». В результате возникла более концентрированная (чем, например, в греческих текстах того же содержания) звуковая цепь: *проро... прорe... прѣ...*, занимающая центральную позицию в стихе. По обеим сторонам от этой цепи находятся гласные того же класса (или близкие к ним), что и в начале и в конце цепи. Ср.: ...(ꙗк)*о* — *про*... *прѣ*-(*жд*)*е*. Таким образом трижды повторенное сочетание *пр* (дважды *прор*...) [58] и контраст между пятикратно повторяющимся *о* (ср. также ѫ, трактуемое, возможно, как *оN*) в первой половине стиха (слоги 2—4, 6) и гласными переднего ряда *и, е, ѣ*, также занимающими пять позиций, но преимущественно во второй половине стиха (5, 7, 8, 11, 12), составляют стержень структуры стиха. В этих условиях и начальное *а* (ꙗко) воспринимается как звуковой сигнал начала [59] — тем более что в первом стихе оно больше не повторяется; еще интереснее, что в первых пяти стихах *а* встречается еще только раз (*събьрати*), соотношение, по-видимому, исключающее случайность. Точно так же невероятно допущение случайности и неосознанности звуковой организации всего первого стиха. Наоборот, можно думать об особой умышленности этой организации, ее несомненной эксплицированности, трактовке ее как своего рода «фонического лейтмотива», подхватываемого не раз далее (см. ниже).

Наконец, одно из важных назначений первого стиха «Прогласа» состоит во введении слова «прѣжде» и стоящей за ним идеи. Пророчества пророков прежних времен раскрывают свой глубинный смысл в новые времена [60], когда миру явился Христос. Тем самым устанавливается связь Нового Израиля, христианства со Старым Израилем, Богоизбранным народом Библии. Избрание и обетование прежде принадлежало иудеям, ныне христианам. Поэтому в самой идее связи, преемства кроется и мотив противопоставленности: прежде — одно, ныне — другое. И этот переход от «прежде» к «ныне», от старого к новому, от закона к благодати (как скажет позже митрополит Иларион) многократно отражается в «Прогласе» — там, где «чужое» соприкасается со «своим». Контраст между *прежде* и *ныне* в «Прогласе» должен постоянно иметься в виду, даже когда эти категории явно не обозначены. Собственно, следующий стих и отражает это противопоставление, но оно скрыто омонимией, раскрываемой лишь при учете указанных двух планов. Для «прежних» времен приход Христа, который собирает народы, лежит в сфере потенциального, чаемого будущего, провиденциального. Для «нынеш-

него» времени это уже свершившийся факт, настоящее, реальность. Именно поэтому стих «Хрьстъ грѧдетъ | събьрати ꙗзыкы», являющийся не вполне точной цитатой из Исайи («И вот приду собрать все народы и языки», LXVI, 18) [61], не только передает содержание пророчества, но и как бы фиксирует настоящее состояние, когда Христос уже явлен, а «языки» собраны или собираемы. Связь с «прежде» в том, что содержание этого стиха — старое пророчество, о чем объявлено уже в первом стихе (не случайно, что этот второй стих как бы подхватывает в своем начале переданную ему из первого стиха инерцию: *пр... пр... пр...* → *хр... гр... бьр...*; ср. также контраст носовых гласных: ѫ, но ѧ... ѧ и т. п.). Связь с «ныне» в том, что следующий стих уже целиком во власти настоящего: «Хрьстъ грѧдетъ...», так как: «свѣтъ бо ѥсть | вьсемоу мироу семоу», что отсылает уже почти исключительно к новозаветным образам. Ср.: «пакы же имъ рече Ис҃ъ гл҃ѧ. азъ ѥсмъ свѣтъ мироу», Ио. VIII:12 (Мар., Зогр. [есмь] и др.) в соответствии с ...Ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου (ср. Ио. IX:9 [то же]; XII:46: «азъ свѣтъ вь миръ придъ...» [Мар.] — ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα...; и особенно «вы ѥсте свѣтъ всемоу мироу», Мф. V:14 [Мар.] [62] в соответствии с греч. Ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου; ср. еще Ио. III:19, отчасти I:4; Деян. XXVI:23 и др.). Библейская «световая» образность, будучи источником новозаветных образов, тем не менее локализуется в существенно иной сфере [63]: свет не только как противоположность тьмы, мрака, но и как сияние с л а в ы — «Восстань, светись, *Иерусалим*, ибо пришел с в е т твой, и с л а в а Господня взошла над тобою... а над тобою в о с с и я е т Господь, и с л а в а Его явится над тобою» (Исайя LX:1—2); «Не будет уже солнце служить тебе с в е т о м дневным, и сияние луны — светить тебе; но Господь будет тебе вечным с в е т о м, и Бог твой — с л а в о ю твоею» (LX:19). Впрочем, у Исайи мотив соприродной свету славы соединяет два фрагмента, которые присутствуют и в «Прогласе», ср.: «и вот, п р и д у с о б р а т ь все н а р о д ы и я з ы к и, и они придут и увидят с л а в у Мою... которые н е с л ы ш а л и обо Мне и н е в и д е л и с л а в ы Моей; и они в о з в е с т я т н а р о д а м с л а в у Мою», Исайя LXVI:18—19.

Таким образом и стих «свѣтъ бо ѥсть | вьсемоу мироу семоу» оказывается не только частичной цитатой одновременного ряда сходных фрагментов новозаветных текстов, которая выполняет определенную роль в синтагматической структуре текста, но и отсылкой к длительной традиции (начиная с Библии), как бы освещаемой с р а з у и в д р у г некиим с в е т о м в данном месте текста. Игра этими двумя измерениями — горизонтальным (в тексте) и вертикальным (вне текста, но через всю традицию) — становится почти правилом

всюду, где в «Прогласе» появляются цитаты и цитатообразные фрагменты. Сам этот стих резко противостоит предыдущему (и тоже цитатному): в нем нет ни *р*, ни сочетаний согласных с *р* (как в первых двух стихах); более того, резко падает число взрывных согласных (два *т* в предконечной позиции); зато господствует фрикативное *с* (иногда в сочетании с *в*); во втором полустишии возникает тема губного носового согласного *м*, дважды поддержанного губным гласным; цепь вокалических элементов строится на регулярной мене передних и непередних гласных (с двумя исключениями), характерно полное отсутствие носовых гласных в отличие от всех соседних стихов и т. п. [64] Грамматически оба полустишия как бы соотнесены с соответствующими частями предыдущего стиха. Первые полустишия реализуют одну и ту же элементарную схему Subst. (Nom. Sg.) & Vb. fin. (3. Sg. Praes.), ср. «Хрьстъ грѧдетъ» и «свѣтъ бо ѥстъ», где отношения между элементами таковы, что, во-первых, допускают соответствующие отождествления («Хрьстъ» ≡ «свѣтъ»; «грѧдетъ» ≡ «ѥстъ») и, во-вторых, как следствие из предыдущего — мену предикатов («Хрьстъ ѥстъ» и «свѣтъ грѧдетъ»). Отсюда объясняется «мозаичный» характер этого фрагмента текста, причем именно «мозаичность» заражает эту часть текста «резонансными» тенденциями (некое вибрирование в монотонной фонически среде, где повторяются сходные элементы на сопоставимых местах). Отношения между вторыми полустишиями соответствующих стихов строятся на иной основе. Ее можно было бы назвать синонимической: «събьрати ѩзыкы» и означает, собственно, достижение, охват всего этого мира, приобщение «вьсемоу мироу семоу». Если по вертикали (в колонке) развертывается синонимическая игра, актуализирующая единый смысл — «языки всего мира сего», то по горизонтали, в пределах стиха, представлена более сложная игра двух противоположных начал — синонимического и омонимического. Рифмообразное (второе) полустишие «вьсемоу мироу семоу» соотнесено с первым полустишием (кстати, также с рифмоидным характером) «свѣ́тъ бо ѥ́стъ» не только как продолжение со своим началом, но и более изощренно: «вьсь миръ сь» и есть «свѣтъ», но не как φῶς в первом полустишии, а как κόσμος. Сама эта фигура, общая идея мира как света Божьего, наконец, передача в старославянских текстах словом «свѣтъ» как греч. φῶς, так и αἰών (ср. цепь 'век', 'жизнь' → 'поколение' → 'люди', 'народ' → 'мир', 'κόσμος', ср. болг. *свят* и др.) в совокупности говорят за то, что значение 'мир' (κόσμος) могло начать формироваться еще в раннеславянскую эпоху и получило свое косвенное отражение уже в «Прогласе».

Следующий стих (5) прерывает (впрочем, на один момент) цитатный фрагмент, снова отсылая к пророкам «прежних» времен (о

них см. в стихе 1) — «рѣшѧ бо они», с тем чтобы тут же начать новую цитату (тоже, естественно, преобразованную), занимающую полтора стиха (5—6): «слѣпии прозьрѧтъ || глоуси слышѧтъ | слово боукъвьнок». Эти полтора стиха представляют собой парафразу из Исайи: «И в тот день глухие услышат слова книги, и прозрят из тьмы и мрака глаза слепых» (XXIX:18) [65], как-то откликнувшуюся и в новозаветной литературе (ср. «слѣпии прозирѧѭтъ... и глоусии слышѧтъ», Мф. XI:5 [Мар., Зогр., Ассем.], при греч. τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν... καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν...; то же — Лк. VII:22, отчасти — Мк. VII:37) и ставшую расхожим поэтическим образом. Тем не менее, эти полтора стиха в их славянской форме (совсем иначе обстоит дело в соответствующем греческом тексте) подготавливают введение основной темы «Прогласа» — «слово боукъвьнок» (о нем далее) и содержательно и фонически (ср. цепь сегментов: *сл... глу... сло/во/* как подступ к стихам 23—27, где тема слышимого словенами слова дана в художественно наиболее глубоком развороте).

Своим ударным *о́* («слово») в сочетании с сегментом «боук...» второе полустишие стиха 6 как бы перекидывает мостик к первому полустишию стиха 7 — «бо́га же оубо | (познати достоитъ)», т. е.: *о́... бук...* || *бо́г... оубо.* Сам же образ познания Бога присутствует как и в ветхозаветной, так и в новозаветной литературе; ср.: «ныне же, познав Бога», или, лучше, «получив познание от Бога...», Галат. IV:9 (νῦν δὲ γνόντες Θεόν, μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ...), а также 2 Фесс. I:8 и др. [66]

Стихом 7 кончается экспозиция «Прогласа», своего рода exordium, построенный как единый текст — вступление, мотивирующее текст основной части. В высшей степени характерно, что этот единый текст строится из целого ряда разных цитат или их парафраз, каждая из которых имеет свою историю, свои связи, свои особенности в своем собственном (исходном) тексте. Чтобы лучше представить себе центонную структуру вступления к «Прогласу», целесообразно дать его перевод с указанием цитат:

Как пророки предсказали прежде,
Христос «грядет собрать языки»,
Ибо Он «свет всему этому миру».
Ведь они сказали: «Слепые прозреют,
Глухие услышат слово книжное».
Итак, надлежит «Бога познать».

Оказывается, что на шесть стихов (вернее, на пять, поскольку первый стих является вводным и служебным) приходится четыре ци-

таты, занимающие 63% всего текста в слоговом исчислении (или даже при пяти стихах — 75%). Еще важнее, что именно они (и практически только они) выступают как носители тех смыслов, из которых формируется общая семантика вступления к «Прогласу»[67]. Встает вопрос о том, каким образом разные цитаты из разных текстов, не находящихся между собой в логических отношениях причины и следствия, предшествования и следования, образуют единый в содержательном отношении текст, в котором названные логические отношения соблюдаются или — в худшем случае — никак не нарушены. Два обстоятельства способствуют созданию единого и, по сути дела, единственного смысла этого фрагмента текста: легкая корректировка общетекстовых параметров внецитатными элементами (введение авторского текста — пророки прежних времен, субъект действия — Христос, причинность — «ибо», следствие — «ведь», модальность — «надлежит», итоговость — «итак») и «подобранность» («подогнанность») элементов текста цитаты. Это последнее обстоятельство особенно существенно, поскольку оно касается внутритекстовых элементов, образующих цитатный центонный текст в составе более обширного текста. Условно цитатный текст может быть записан в виде следующей последовательности: (некто) грядет собрать языки и (этот некто) свет всему этому миру, и слепые прозреют, глухие услышат Слово книжное и Бога познают. Разумеется, в этом внутреннем тексте логические отношения между частями выражены слабо (по крайней мере формально); более того, в определенных случаях они могут быть вообще не выражены. Важнее другое — «гештальтистский» подход к частям мыслимого (потенциального) целого, основанный на презумпции существования и онтологического приоритета целого (ср. «холизм»), частями которого являются данные реально элементы, позволяет набросить некое покрывало логических отношений на известные элементы, получающие вследствие этого свою идентификацию как составляющие текста. Понятно, что этому способствуют и некоторые семантические элементы внутри отдельных цитат (как и сама установка на осмысленность этого набора цитат). Так, «народы» (собранные воедино «языки») и «весь мир» в двух соседних цитатах делают правдоподобной (по меньшей мере) схему, которая объединяет два этих семантических элемента в один более крупный — «народы (и) всего мира». Далее, «свет» и «слепые прозреют» также в двух смежных цитатах позволяют построить цепь, в которой «свет» выступает как причина «прозрения слепых». Наконец, доступность даже для слепых и глухих «книжного Слова» (предпоследняя цитата), видимо, образует основание, условие для «познания Бога» (последняя цитата). Таким

образом, попарная семантическая связь помогает выстроить единую семантическую цепь фрагмента, наличие которой и позволяет говорить о смысловой завершенности текста, о его семантическом единстве. Но для того чтобы такая цепь была построена, необходимо (говоря в общем и допуская при этом некоторые условности) наличие в двух смежных цитатах таких семантических элементов, которые допускают разного вида объединения с помощью имеющейся общей схемы отношений. Этому условию как раз и отвечают такие элементы цитатного текста, которые «подогнаны» друг к другу в соответствии с некоторыми общими принципами. В рассматриваемом случае «подогнанность» проявляется и в негативном плане (отсутствие разнонаправленных, открыто противопоставленных и несовместимых друг с другом элементов) и положительно — торжественный иератический стиль всех цитат; общая их принадлежность к жанру пророчеств; единая тема — некое явление, как бы срывающее завесу ноуменального мира, озарение светом книжного знания, открытие чудесного пути к истинной вере, приобщение к ней ради познания Бога; единая метрическая схема (т. е. выбор цитат, трансформированных таким образом, что они сами по себе или при включении их в гибридный цитатно-нецитатный стих отвечают единой метрической схеме); наличие общего грамматического стандарта для основного блока (Subst./Nom./& Vb. fin.) [68] и более или менее однообразных конструктивных развитий элементов этого основного блока в пределах второго полустишия.

* * *

При учете приведенного выше можно сказать, что писатель (в данном случае Константин), составляя текст, являющийся вдвойне соборной цитатой [69], выступает не как носитель création pure, а как «композитор» (в этимологическом смысле слова) [70], как мозаичист, составляющий целое из заранее отобранных и предварительно обработанных элементов. Существенно при этом, что эти элементы должны отвечать по меньшей мере двум весьма важным условиям: 1) они должны быть достаточно мелкими (т. е. никак не крупными блоками или основными структурами, на которые членится композиция целого), такими, что введение одного элемента, строго говоря, почти ничего не меняет в целом; только совокупности этих элементов по-настоящему значимы и только ими ведет игру *pictor imaginarius*; 2) они должны быть также достаточно однородными в отношении некоего существенного для текстообразования признака, и эта однородность должна поддерживаться на протя-

жении безусловно б о л ь ш о г о (относительно составляющих его элементов) пространства. Иначе говоря, заполнение («набивка») б о л ь ш о г о пространства м е л к и м и элементами, из которых строится образ, всегда предполагает принципиальную з а м е д л е н н о с т ь художественных движений текста, которые готовятся задолго до их проявления; изменения в последний момент крайне затруднительны для поэта или художника, поэтому они нежелательны и их следует избегать всюду, кроме тех «зазоров», где допускается случайность и, следовательно, игра импровизации. Принцип «семь раз отмерь, один отрежь» сближает (сколь это ни парадоксально) некоторые существенные черты такой «мозаичной» композиции с манерой alla prima в условиях растянутого времени. Неслучайна поэтому тесная связь таких «мозаичных» композиций с к а н о н о м как структурной моделью порождения м н о ж е с т в а текстов данного типа. Текст «Прогласа» как раз и воплощает связь «мозаичной» техники с каноническим принципом. Смирение художника перед материалом на низшем уровне и верность догматической стороне вероучения и избранному художественному канону на высшем уровне определяет ту ситуацию, при которой художник или поэт обращается к к о м п о з и ц и и как средству внешнего и внутреннего построения текста [71].

Приведенные выше цитатные композиции вступления к «Прогласу» равно иллюстрируют и «мозаичный» принцип и формирование текста на его основе. Разумеется, «Проглас» изобилует и другими примерами ассимилированных цитат. Иногда ассимиляция «чужого» «своим» настолько глубока, что нужно особое исследование, позволяющее восстановить «мозаичность» текста, или же параллельное чтение «Прогласа» и всей той литературы, которая входила в круг чтения Константина и обусловила соответствующие ассоциации с теми или иными местами «Прогласа». Здесь достаточно назвать лишь несколько разнородных примеров, фиксирующих разные степени цитатности вплоть до минимальной. Ср.: «даръ Божии | ѥстъ десныѩ чѧсти» (11) — при: «аште би вѣдѣла д а р ъ б҃жіи», Ио. IV:10 (Мар., Зогр., Ассем.), Εἰ ἤδεις τὴν δ ω ρ ε ὰ ν τοῦ Θεοῦ и т. п. (Деян. VIII:20; XI:17; Римл. IV:23; XI:29; Ефес. II:8; 2 Тим. I:6 и т. д., даже Еккл. III:13; V:18), с одной стороны, и: «і поставитъ овьцѧ о деснѫѭ себе», Мф. XXXV:33 (Мар., Зогр., Ассем., Савв.), καὶ στήσει τὰ μὲν πρόβατα ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ... (ср. также 3 Цар. VII:21; 4 Цар. XI: 11 и др.), с другой — «не съвѣдѫшти | ни закона Божиѩ || закона иже | на грѣховьнааго...» (32—33) — при: «Итак, тот же самый я умом моим служу закону Божию, а плотью закону греха», Римл. VII:25, ἄρα οὖν αὐτὸς, ἐγὼ τῷ μὲν νοῖ δουλεύω ν ό μ ῳ Θ ε ο ῦ, τῇ δὲ σαρκὶ ν ό μ ῳ ἁμαρτίας... — «отъ житиѩ | скотьска и п о х о т и»

(46) — при: «а не в страсти похотения», 1 Фесс. IV:5, μή ἐν πάθει ἐπιθυμίας (ср. Псалт. CV:14). — «инѫ же пакы | притъчѫ мѫдрѫ sѣло» (65; имеется в виду из дальнейшего притча о брошенном в землю семени) — ср. Мк. IV:26—29 [72]. — «да въздрастетъ | плодъ божии паче (72) — при: «егда же созърѣатъ плодъ...», Мк. IV:29 (Мар., Зогр.), Ὅταν δὲ παραδῷ ὁ καρπός... — «плъти ѥѩже | животъ ꙗко сѣно» (98) — при: «Ибо всякая плоть — как трава...» 1 Петр. I:24, Πᾶσα σάρξ ὡς χόρτος... (ср. «Всякая плоть — трава...», Ис. XL:6) [73] и т. д.

Интересно, что количество цитат по мере продвижения текста, во-первых, заметно уменьшается и, во-вторых, сами цитаты становятся существенно более короткими, менее точными, не всегда отличимыми от невольных перекличек и совпадений. Также показательно, что эта последняя особенность цитат «Прогласа» впервые выступает в фрагменте 10—13, первом в принципе нецитатном отрывке из «Прогласа», где Константин позволяет себе оторваться от строго канонических и целиком клишированных образцов и развивать индивидуально-авторскую вариацию темы, отдаваясь (правда, на время и небезотчетно) игре импровизации. Эта «свобода» сразу же проявляет себя в глубоко индивидуализированной манере текста, выделенного к тому же указанием на связь с предыдущим «цитатным» текстом («того же дѣл'ꙗ») и призывом к вниманию («слышите, словѣне, си» — с звуковой игрой *слы... слов* /<**slū*... **slou*/, задающей лейтмотив, который будет развит далее, ср. 23—27):

даръ бо ѥстъ | отъ Бога сь данъ.
даръ Божии | ѥстъ десныѩ чѧсти.
даръ доушамъ | николиже тьл'ѣѩ.
доушамъ тѣмъ | ꙗже и приимѫтъ.

Но весь этот «авторский» текст, построенный на игре звуковых комплексов, прошивающих его (даръ — даръ — даръ; даръ — данъ; даръ — доушамъ — доушамъ; бо — бога — божии; ѥстъ — десныѩ — чѧсти, и т. п.), и подготавливающий переход к основной теме «Прогласа» — к Слову, почти в каждом из отдельных блоков все-таки контролируется связями с новозаветными *loci communes* (а через них и с их библейскими истоками); ср. «даръ б҃жіи», Ио. IV:10 (Мар., Зогр. Ассем.), τὴν δωρεὰν τοῦ Θεοῦ (ср. Римл. VI:23; XI:29; Ефес. II:8; 2 Тим. I:6; Деян. VIII:20; XI:17; Еккл. III:13; V:18 и др.); «...Бог дал им такой же дар», Деян. XI:17 (...δωρεὰν ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ Θεός); о параллели к «десныѩ чѧсти» см. выше; к теме тления: «...не оставлена душа Его во аде, и плоть Его не видела тления», Деян. II:31, ...οὔτε ἐνκατελείφθη εἰς Ἅιδην οὔτε ἡ σάρξ αὐτοῦ

εἶδεν διαφθορά̀ν (как цитата из Псалт. XV:10; ср. Деян. II:27; XIII:35 и др.) [74]. Тем не менее, и этот первый относительно свободный (разумеется, с оглядкой) выход в сферу индивидуальной игры каноническими образами Константин уравновешивает подлинно соборной цитатой, о которой он оповещает читателя со всей доскональностью и добросовестностью: «матѳеи, маркъ, | лоука и іоанъ || оучѧтъ вьсь | народъ глагол'ѭште», после чего следует сама цитата, не совпадающая в точности ни с одним из указанных источников и, более того, практически ориентирующаяся не на конкретные места текста (ситуация: текст → текст), а на некий общий смысл (смысл → текст), который, несомненно, наличествует в текстах-источниках, но не предполагает каких-либо точных указаний мест его проявления. Ср.16—22:

ѥлико оубо | доушамъ си лѣпотѫ
радоуѥте сѧ | видѣти и л'юбите
грѣховьнѫѭ | тьмѫ отъгънати
и мира сего | тьл'ѭ отъложити
и раискоѥ | житиѥ приобрѣсти
и избѣжати | отъ огн'ѩ горѫшта
Вънимѣте ны | отъ своѥго оума [75].

Соединение этой соборной «псевдоцитаты» [76] с одним из наиболее значительных (вероучительно, концептуально и художественно) фрагментов «Прогласа», следующим непосредственно далее, оформлено с неназойливой изящностью — через соотнесенные друг с другом изоколонные императивы (2. Plur.) синонимичных глаголов. Открывающему последний стих «псевдоцитаты» «вънимѣте» сопоставлено в первом стихе «авторского» текста начальное «слышите», подхватывающее и развивающее мелькнувшую в стихе лейтмотивную тему — «слышите, словѣне, си» великолепной полифонической игрой, которая как бы из своих собственных «звуковых» недр формирует поначалу выглядящую как звуковой парадокс основную тему «Прогласа» — словене как народ Слова Божьего (22—27) [77].

слышите оубо, | народы словѣньсти.
слышите слово, | отъ бога бо приде.
слово же кръмѧ | чловѣчьскыѩ доушѧ,
слово же крѣпѧ | и срьдьце и оумъ,
слово готовѧ | вьсѧ бога познати.

* * *

Образ Слова является стержневым в «Прогласе» (ср. 7, 24—27, 48, 52, 55, 64, 94). Он формирует внутренний смысл этого текста и обозначает тот *locus*, в котором возникают новые глубинные смысловые пласты. Опираясь на христологическое пророчество Исайи («...и вот приду собрать все народы и языки...», LXVI:18), парафраза которого начинает «Проглас» как оповещение о главной идее, и более позднее учение о Христе как воплощенном Логосе (ср. «слово въплъщьшее сѧ», на которое ссылается старославянская служба Св. Кириллу, см. Лавров 1930:108, 118; Якобсон 1970:342 и др.), Константин ставит в центр «Прогласа» три мотива: приход Слова к «словѣнам» [78], сопоставляемый с приходом Христа, возвещенным древними пророками; софийность Слова, убежденным апологетом которой рисуют Константина и другие источники (см. выше); письменное («боукъвьноѥ») воплощение Слова, снова отсылающее к теме «словенского» слова, «своего», а не «чужого» [79]. Без слова («своего») — греховная тьма, тление плоти, опадание души. С помощью слова решаются три основные задачи, связанные с тремя космическими сферами [80]. Оно делает возможным «грѣховьнѫѭ | тьмѫ отъгънати || и мира сего | тьл'ѭ отъложити, || и раискоѥ | житиѥ приобрѣсти» (18—20) [81]. Оно же выполняет три духовные задания — питает человеческие души, укрепляет сердце и ум, готовит к познанию Бога. Слово подобно свету, и, как свет, оно открывает красоту и дает радость (28—30) [82]. Мудрость выражается в слове, и потому само слово софийно. Отсюда и сходство их атрибутов, ср.: «слово же кръмѧ | чловѣчьскыѩ доушѧ || слово же крѣпѧ | и сръдьце и оумъ» (25—26) при: «мѫдрость ихъ | доушѧ вашѧ крѣпитъ» (91). Все эти мотивы предполагают, во-первых, не только соотнесенность, но и своего рода единство слова и мудрости (и эта идея преимущественной, внутренней, органической связи мудрости со словом — слово, связанное с мудростью, становится Словом-Логосом и, если такого Слова обрести нельзя, лучше молчать, ибо *слово* [разумеется, слово как средство бытового, профанического общения, полезное, но «слабологосное»] — *серебро, молчание — золото* — была усвоена и развита в вершинных точках поздней русской традиции), и, во-вторых, понимание Константином Софии-Мудрости как смысловой наполненности мира, осознание ее причастности свету, красоте («лѣпота»), радости и художественному творчеству, в частности словесному. Вместе с тем этот круг идей отчетливее и непосредственнее всего отсылает к определенной линии в святоотеческой традиции, которую воплощал и избранник Константина Григорий Назианзин (ср. выше его тропарь).

Слово-смысл отличает человека от скота и приобщает его к божественному (ср. «Проглас» 45—46 и соответственно: «творьць...

мѣю анѣлы и скоты ѥстъ сътворилъ чловѣка, словесьмь и съмысломь отълѫчивъ и от скота, а гнѣвомь и похотиѭ отъ анѣлъ», «Житие Константина» VI:25); оно просвещает мудростью [83], и оно особенно действенно, когда оно книжное (буквенное) [84]. «Слово боукъвьноѥ», т. е. слово, воплощенное в буквы, в письмо, в книгу, как и мифологема словен как народа Слова, образует важный мотив, который, естественно, отличает Константина от его поэтических и философских учителей. Этот мотив нов и оригинален, потому что именно для славян свет веры и свет книги, принятие христианства и обретение письменности совпали во времени. Учитывая роль Константина как изобретателя славянской письменности, не приходится удивляться тому, что в разработке этой темы в «Прогласе» обнаруживается особая заинтересованность автора [85]. Она проявляется в ряде отношений и прежде всего, может быть, в том, что образность «Прогласа» (ср. концентрацию метафор, метонимий, развернутых сравнений и т. п.) достигает своих вершин как раз в связи с темой книги, которая сама принимает совершенно исключительную бытийственную наполненность: без света нет радости оку зреть красоту мира, «тако и доуша | вьсѣка без боукъвъ, || не съвѣдѫшти | ни закона божиꙗ... || закона раи божии ꙗвл'ꙗѭшта» (31—34). Цепь синекдох, выступающих как персонифицированный деятель [86] («слоухъ» = ухо, «ноздри», «оуста», 35—40) [87] и включенных в отрицательное сравнение, заключается выражением скорбного чувства по «бескнижной» («безбуквенной») душе: «паче же сего | доуша безбоукъвьна || ꙗвл'ꙗѥтъ сѧ | въ чловѣцѣхъ мрътва» (41—42). А несколько далее та же тема разыгрывается уже в образах, данных в растительном (вегетативном) коде — семя, сеятель, растение, плод и т. п., после чего следует: «тако на сръдьцихъ | чловѣчьсцѣхъ || дъжда божии | боукъвъ трѣбоуѭшта || да въздрастетъ | плод божии паче» (70—72). Но и эта наиболее оригинальная и поэтически сильная часть «Прогласа» видимыми и невидимыми нитями связана с византийской образностью книги как засеянного семенами поля (нередко с далеко идущей детализацией: борозда — строка, семя — буква, сеянье — писанье, сбор урожая — чтение, разумение книги, т. е. «духовная жатва») [88], хотя и византийская образность в данном случае предполагает существование мифопоэтических источников, отсылающих к схеме т. н. «основного» мифа с его двумя операциями — расчленения и собирания (ср. лат. *lego* 'собирать' и 'читать' [89] при др.-греч. λέγω 'собирать', но и 'говорить', 'высказывать') [90]. В общем контексте «Прогласа» мотив собирания «языков» («Хрьстъ грѧдетъ | събьрати ꙗзыкы») [91], которым открывается этот текст, т. е. собирания народов-язычников, не просвещенных

светом истинной веры, а часто (как славяне) и бескнижных [92], откликается в мотиве, соотносящем чтение книги с собиранием письмен (букв). В первом случае — обращение разрозненных «язы́ков» (язычников) в истинную веру и превращение их в единый христианский народ, где «нет ни еллина, ни иудея» (Кол. III:11); во втором — собирание букв в слове и пресуществление их в Слово Божие. Эта опоясывающая конструкция скрепляет все здание текста «Прогласа», собирая воедино все разнородные элементы, входящие в текст, и преобразуя их в единую субстанцию, несущую на себе отблеск софийного Слова [93]. Так эмпирия мозаичности (собирание целого из мелких частей) услужает единству и целостности общей идеи.

Собирание букв в целое премудрого (логосного) Слова вызывает представление о целом ряде параллелей, в основе которых легко узревается единство некиих исходных, основоположных действий и преследуемых ими фундаментальных целей. Некоторые из параллелей обнаруживаются в самом тексте «Прогласа» (собирание букв и собирание «язы́ков»), другие лежат вне текста и проявляются лишь в свете культурно-исторической перспективы («собирание» в «Прогласе» и аналогичный мотив в «основном» мифе). Но есть и более глубокие параллели, позволяющие в значительной степени по-новому взглянуть на рассматриваемый здесь текст. Одна из них (может быть, главная) состоит в том, что тема собирания (букв, «язы́ков») отражена в «Прогласе» дважды, как бы на двух уровнях текста — явно и эксплицитно (там, где выступает мотив собирания и соответствующая лексема «събьрати») и тайно, завуалированно, на уровне основного приема в технике композиции Константина — собирание целого из «готовых» элементов, ставшее в «Прогласе» более чем приемом — принципом, который уместно назвать мозаичным. Составитель «Прогласа» подражает Христу, пришедшему «събьрати ꙗзыкы», и воспроизводит то же, что он делал, «собирая буквы» в книгу, в премудрое слово. Тем самым составление, сложение, собирание «Прогласа» как бы иконически отражает иные прецеденты «духовного» собирания, и собирание слова оказывается в данном случае делом, а точнее — деянием, развертывающимся процессом, неустанным воплощением идеи собирания. В этом смысле составление славянской азбуки и составление «Прогласа» важны не только в их результатах, но и в самом процессе, приведшем к этим результатам и допускающем понимание его как ритуала, обряда, сопряженного с чудом, — в начале его (ср. рассказ из Солунской легенды) [94] и в конце его (итог — обращение язычников в христианство, свет книжного просвещения, — превышающий сумму приведших к нему действий, «готовых» частей).

* * *

Эти «готовые» элементы, из которых в значительной степени составлен («собран») «Проглас» и о которых много говорилось выше, монтируются по мозаичному принципу. В результате этого и достигаются те «усиления», превышающие сумму исходных слагаемых, на которые уже обращалось внимание. Использование в тексте отрывков, освященных ветхозаветной традицией и принадлежащих Христу, евангелистам, апостолам, святым отцам, как бы собирало воедино ключевые эпизоды богоявления и богопознания и вызывало — по принципу резонанса — сгущение и усиление духовного начала. Вместе с тем это же «мозаичное» собирание имело место не только на всем временно́м протяжении соответствующей духовной традиции, но и — здесь и сейчас — в пространстве самого текста «Прогласа», где с помощью этого принципа решались многие важные проблемы. Здесь лишь вкратце можно обозначить их.

Мозаичный принцип, разумеется, не ограничивается уровнем композиции текста, преследующего не только вероучительные, но и эстетические цели, и, следовательно, не может быть замкнут вопросами о сопряжении цитат с «авторским» текстом. Мозаичная техника не менее ярко обнаруживает себя и на материале отдельного стиха (иногда — двух смежных) в связи с характером синтаксических схем и особенно способов «заполнения» пустых мест в этих схемах. Уже обращалось внимание на то, что первое полустишие в «Прогласе» очень неоднородно с точки зрения грамматической самостоятельности и семантической полновесности. В первом полустишии могут быть практически законченные предложения или их части, легко достраивающие предложение до конца. Лексически и семантически этой ситуации отвечают примеры, когда в первом полустишии находятся слова-концепты, слова-символы, образующие своего рода ядро вероучительного тезауруса (Бог, Христос, свет, дар, слово, мудрость, закон, душа, уста, апостолы и др.), при этом обычно, как уже указывалось выше, в прямой форме и в сильной позиции — Nom. в самом начале стиха. Эти слова-образы всегда стоят в центре: они самодовлеющи и независимы, ими определяется структура смыслового поля и линии развития центральных смыслов; все остальное подстраивается к ним, лишь развивает намеченные этим центром смыслы, само заражаясь ими и частично их воплощая. Контраст приобретает особую выразительность при условии столкновения по вертикали этой модели первого полустишия с противоположной ей моделью в том же первом полустишии, характеризующейся как незавершенностью грамматических схем («грамматическая неосмысленность»), так и неполнотой или «заурядностью» смыслов, представленных на указанном отрезке текста. Двоя-

кая структура первых полустиший естественно (как следствие действия взаимодополнительного принципа в пределах одного стиха) находит себе соответствие в виде примерно такой же двоякой структуры вторых полустиший. Одним из практических следствий реализации подобного соотношения, как было показано выше, являются стандартные схемы с фиксированными периферийными позициями — начальной (Subst. Nom.) и конечной (Vb.), ср. «даръ ... | ... данъ», «мѫдрость ... | ... крѣпить», которые если и не образуют большинства в тексте, то все-таки выступают как наиболее влиятельный тип. Остальное же пространство стиха (т. е. сегмент между фиксированными периферийными позициями) заполняется в соответствии с общим смыслом фразы, но из-за постоянной оглядки на количество остающихся «пустых» слогов (стиховых «мест») в значительной степени также по мозаичному принципу (ср. нередкое введение таких «заполнителей» метрической схемы, как частицы).

Благодаря подобному применению этого принципа становится особенно рельефной позиция ключевых имен существительных: они образуют концептуально-оценочный центр всего текста и отражаемого им вероучения («надъязыковая» рифма), высвечивая[95] тем самым наиболее сокровенные и богатые содержанием смыслы и место (первое слово стиха), их реализующее. Образы, приходящиеся именно на такие места текста, отмечены и выделены: они получают как бы дополнительное освещение, случайные детали и ракурсы исчезают, благодаря чему образ «фронтализуется» и увеличивает свой масштаб по сравнению с периферийными образами. В отличие от последних (экстенсивная сфера) образ, стоящий на «сильном» месте (интенсивная сфера), четче вырисовывается на общем фоне: он, можно сказать, выступает из него, концентрирует на себе как на моленном образе внимание молящегося адепта-зрителя и в известной степени преформирует «отмеченные» текстовые зоны среди «неотмеченных» или чисто фоновых. Характерно, что это противопоставление «отмеченных» и «неотмеченных» зон довольно точно совпадает с противопоставлением «слабоцитатных» «авторских» и «сильноцитатных» «чужих» зон.

Эти особенности словесного текста «Прогласа» описываются практически тем же метаязыком, который принят при анализе канонических мозаичных композиций, характерных для византийского искусства (как и других сопоставимых с ним традиций). В значительной мере это можно было бы объяснить изоморфизмом схем, лежащих в основе словесного и изобразительного искусства, как они представлены «Прогласом» и сопоставимыми с ним мозаиками. Более того, в некоей отдаленной перспективе можно, видимо, говорить

об общей единой схеме «синтаксического» типа, порождающей гетерогенные тексты (словесные, изобразительные и др.) в пределах данного культурно-исторического и конфессионального круга. Действительно, константинопольские, сирийские, равеннские или римские мозаики V—IX вв. (с известными хронологическими отклонениями) обнаруживают целый ряд аналогичных черт, начиная с той же предрасположенности к канону и соотношения строго канонического и «импровизационного» начал и кончая весьма специальными явлениями, относящимися как к самой композиции, так и к используемой технике заполнения словесного или «изобразительного» пространства.

Обращаясь к этим раннехристианским мозаикам, уместно обозначить в общем лишь ряд черт, представляющих интерес в связи с анализом композиции «Прогласа». Прежде всего для мозаик в еще большей степени характерна основная композиционная задача, в известной мере определяющая и выбор техники, а именно уже упоминавшееся заполнение б о л ь ш о г о пространства м е л к и м и (относительно этого пространства) элементами, т. е. техника «набивки». Эта особенность уже сама по себе объясняет известную статичность или плавность, медленность в переходах от одного образа к другому, от данного состояния к последующему. Но это не означает легкости восприятия и постижения изображения. Количество элементов, составляющих изображение, завуалированность сферы, в которой обнаруживаются отступления от шаблонных ходов или проявляется импровизационное начало, наконец, построение текста (мозаичного) как своего рода системы фильтров для углубления в высший тайный смысл или восхождения духа к Богу — все это предполагает не только создание «медленного» текста, но и «медленное» его прочтение. Мозаики сакрального содержания (особенно иконы) рассчитаны на «длительное, сосредоточенное созерцание» (Лазарев 1947:32), и в этом отношении структура изображения и структура восприятия этого изображения о д н о р о д н ы, как бы «подогнаны» друг к другу. Фронтальное построение мозаичного образа, обратная перспектива, вовлекающая предстоящего зрителя-адепта сначала в «изобразительное» пространство, а потом и в глубины духовного познания Бога, наконец, известная разномасштабность мозаичных изображений [96] находят в мозаиках, конечно, еще более яркое выражение, чем в словесных текстах. Очевиднее здесь и роль света — как в выхватывании («высветлении») основных образов, так и — что может быть еще важнее, — в создании особого замедляюще-мерцательного, дестабилизирующего эффекта. Эта «мерцаний медленных несмелость» (образ Вяч. И. Иванова) достигалась как внешними факторами (мерцающие лампады и свечи, освещавшие внутренность византий-

ского храма, ср. эффекты этого света, в частности, на сферических поверхностях — купол, барабан, арка и т. п.) [97], так и внутренними — изображаемым светом, действие которого описывается в хрестоматийно известном фрагменте Венанция Фортуната (VI в.): «они [т. е. фигуры] движутся, идут и возвращаются по прихоти блуждающих солнечных лучей и вся поверхность [мозаики] пребывает в волнении подобно водам морским» [98]. Свет или его отсутствие, как и другие приемы, членит мозаичное пространство на зоны «сгущения» и «разрежения» (рассеяния) и ставит проблему техники переходов между этими зонами, о которой говорилось в связи со стыками между «авторскими» и «цитатными» зонами в «Прогласе».

Мозаичная композиция «Прогласа» и далекоидущие аналогии в построении этого словесного текста и композиционных схем мозаик дают основание поставить вопрос о том, как и насколько был осведомлен Св. Константин в мозаичном искусстве. Не приходится сомневаться, что первоучитель славян был восприимчив к изобразительному искусству и что зрительные образы имели большую власть над его воображением. Строго говоря, для такого общего заключения было бы достаточно отсылки к образной структуре «Прогласа» или напоминание о том снѐ в детстве, когда ему явилась Дева София-Премудрость. Но есть и некоторые другие предположения в связи с этой темой. Можно напомнить, что духовный подвиг Св. Константина начался в эпоху, когда иконоборчество уступило место иконопочитанию, окончательно восстановленному в 843 г., и совсем незадолго до утверждения на византийском престоле Македонской династии (867—1057 гг.), с царствованием которой связан один из наиболее удивительных взлетов искусства.

Вовлеченность Константина в борьбу с иконокластами и отстаивание им иконопочитания в этих условиях получают естественное объяснение и свидетельствуются прежде всего «Житием Константина». В этой связи особый интерес представляет фрагмент V, в котором излагается диспут с «Аннием», идейным возглавителем иконоборчества, смещенным с места константинопольского патриарха, которое он занимал в 837—842 гг. [99] Основной нерв этого спора — в понимании сути религиозного искусства, функции образа и функции художника, отношения к реальности во всей сложности составляющих ее слоев. Как известно, «Анний» начинает диспут с вопроса о том, почему если крест разбит на части, не поклоняются ему, в то время как иконопочитатели поклоняются «частичным» иконным образам (например, погрудным). Константин отвечает указанием на кардинальное различие креста и иконы: крест четырехчастен, и если отсутствует хотя бы одна часть, он теряет свой образ — «·Д· бо час-

ти кръсть имѣеть, и аще едина его часть оубоудеть, то оуже своего образа не имѣеть, а икона тъ лица образ являетъ и подобїе того, егоже ради боудеть писана. Не львова бо лица, ни рысьа зрить, иже видить, но пръваго образъ» (см. Лавров 1930:6—7). Оппонент Константина выдвигает новый аргумент, который должен поставить сторонника иконопочитания в сложные неразрешимые, безвыходные условия, как, вероятно, думал «Анний» — почему поклоняются кресту, даже если на нем нет надписи, хотя есть и иные кресты, с надписями, и почему не поклоняются иконе, если на ней не написано имени того, кого она изображает? Философ не обходит этот «сложный» вопрос, но, принимая его, именно на этой сложности строит сильную и глубокую конструкцию, основоположную в концепции, из которой исходит иконопочитание, — «всякъ бо крѫстъ пѡдобенъ образъ имѣеть христовоу кръстоу, а иконы не имѣють всѣ образа единаго» (к разнице между формированием прототипа из типа и между единственностью и множественностью в «прототипической» сфере). Последняя попытка «Анния» спасти положение (едва ли он сам возлагал на нее большие надежды) — в ссылке на традицию, на запрет Бога Моисею: «не сътвориши всякога подобїа». Ответ Константина, окончательно побеждающего в споре, прост и естествен: «аще бы реклъ: не сътвориши никакова же подобїа, то право приши; но есть реклъ: не всякого, сиречь достоиное». И как итог всего спора-диспута — «Противоу же семоу не можеть прѣтисѧ старець, оумлъчѧ, посрамльсѧ».

Последняя тема (подобие и его характер) снова возникает и конкретно разъясняется в диспуте Константина Философа с иудеями, выразившими удивление по поводу того, что, поклоняясь идолам, думают, что воздают честь Богу («Житие» X). Ответ состоит из двух частей. Первая, так сказать лингвистическая, отсылает к номиналистической проблематике — «первое сѧ наоучите раздѣлѧти имена, что есть икона, и что есть идолъ, и тако смотрѧще, не постоупаите на христьѩны. Десѧть бо именъ в вашемъ ѩзыце ѡ семъ ѡбразѣ лежить». Вторая часть дает конкретно-историческое разъяснение; причем Философ в дидактических целях переходит на «территорию» своих оппонентов: «Вопрошю же вы азъ: образъ ли скиньѩ, юже видѣ въ горѣ Моисии и изнесе, или ѡбразъ ѡбраза хоудожьствомъ сдѣла, прикладомъ образъ, клины и оусмы и серестеми и хѣровимъ изрѧдны? Понеже то тако сътвори, наречем ли вы того ради дрѣву и оусмомъ и серьстемъ честь творити и кланѧтисѧ, а не богоу, давшемоу в то времѧ такыи образъ? Тако же и о Солѡмони цръкви, понеже иконы хѣроувимьскы и ангелскы, и инѣхъ многы ѡбразы имѧше. Такоже оубо и мы христьѩне оугожьшихъ богоу творѧще ѡбразы,

чести дѣемъ, ѡтдѣлѧюще доброе ѡтъ дѣмоньскыхъ ѡбразъ» («Житие» X, см. Лавров 1930: 20—21), см. подробнее ниже.

Приведенные примеры дают достаточное основание если не для восстановления взгляда Константина Философа на икону и — шире — на религиозное христианское изобразительное искусство во всей полноте и специфике, то для определения той более общей и фундаментальной концепции, которую этот взгляд частично отражает. Речь идет о том глубоком понимании религиозного искусства, которое сложилось под влиянием учения отцов VII Вселенского Собора о напоминательной функции искусства и святоотеческого учения о Софии-Премудрости (уместно напомнить, что Премудрость, по ее собственным словам, *от века была художницею при Господе и радостию всякий день, веселясь перед лицом Его во все время*, — «Книга притчей Соломоновых» VIII:30), ср. Карташов 1994:502 и след. То внутрь направленное движение, которое присуще Софии (или которому причастна она), и связано с все более и более углубляющимся познанием самого сокровенного и таинственного путем снятия покровов бытия и открытия света сверхреальности, придало всей проблеме иконопочитания особый оттенок. И едва ли от Константина и других участников того духовного движения, в котором он деятельно участвовал, могла укрыться теснейшая связь учения об иконопочитании с софийной тематикой. «Напоминательность», знаковость, символичность, внутрь (на самого себя) ориентированное движение как раскрытие сути, прорыв к сверхреальности, онтологичность — все это объединяло проблематику иконопочитания, иконы с софийными темами.

> «Провозглашая догмат иконопочитания, вселенский смысл человечества определял природу изобразительного искусства, как ценную безусловно. Согласно этому провозглашению, эстетический феномен, на своей вершине, как икона, а следовательно — и вообще искусство, хотя и не столь вразумительно, как высший его род, не есть только комбинация внешних впечатлений, поражающая нашу способность впечатляться, но — воистину явление, в чувственном и посредством чувственного, сущей действительности, — нечто безусловно достойное и вечное. Искусство 'напоминательно', по учению отцов VII Вселенского Собора. Наши современники, позитивистически настроенные, охотно ссылаются на это учение, но они делают при этом глубокую историческую ошибку, модернизируя это слово — 'напоминательность' и освещая его в смысле субъективизма и психологизма. Нужно твердо помнить, что

святоотеческая терминология есть терминология древнеэллинского идеализма и вообще окрашена онтологией. В данном случае речь идет отнюдь не о субъективной напоминательности искусства, а о платоновском 'припоминании', ἀνάμνησις, — как явлении самой идеи в чувственном: искусство выводит из субъективной замкнутости, разрывает пределы мира условного и, начинаясь от образов и через посредство образов, возводит к первообразам, от ἐκτύπος к τύπος, и от τύπος к πρωτότυπος, — от эктипов через типы к прототипам. Искусство — не психологично, но онтологично, воистину показывает новую, доселе незнаемую нам реальность, воистину подымает a realibus ad realiora, et a realioribus ad realissimum. Художник не сочиняет из себя образа, но лишь снимает покровы с уже, и притом премирно, сущего образа: не накладывает краски на холст, а как бы расчищает посторонние налеты его, 'записи' духовной реальности. И в этой своей деятельности, как открывающей вид на безусловное, он сам, в своем художестве безусловен: человек безусловен в своей деятельности. Вот что, собственно, было сказано, как итог иконоборческих споров. На нашу оценку, мысль эта бесспорно ясно вытекает из идеи воплощения, из идеи воплощаемости и воплощенности Абсолютного Смысла бытия; нам ясно, что обожение человека влечет за собою, необходимо влечет, и безусловную ценность его деятельности. А с другой стороны, наша убежденность в подлинной значительности искусства, явным предусловием своим имеет общее утверждение о воплощаемости и воплощенности Безусловной Ценности. Эти два признания так неразрывны между собой, что нам уже мало понятна возможность самого спора о их связи. А между тем этот спор, длившийся целый век и стоивший потоков крови, множества мученичеств, огромных государственных потрясений и всеобщей исторической взбудораженности, доказывает, что конкретный смысл догмата иконопочитания, как возведения искусства на уровень догматической важности, действительно, был мало доступен толпе, — χαλεπὰ τὰ καλά — трудно прекрасное» (Флоренский 1969:80) [100].

Рассмотренные выше эпизоды из «Жития Константина», рассказывающие о диспутах по вопросу иконопочитания и сущности иконописного образа, дают представление о глубоко верном понимании символизма в христианском искусстве, присущем Константину, о софийной природе символа и его связи со сферой божествен-

ного[101] — с верой и литургией как общением со сверхреальностью божественного. Для Константина суть иконы не в том, что она изображает нечто вне ее находящееся, и не в том, что она удваивает или даже умножает реальность. Икона — символ, и как символ она не изображает, а «являет и приобщает к явленному». Главное в ней не внешняя похожесть на то, образом-символом чего она является, но внутренняя причастность символизируемому, благодаря чему икона-символ может приобщать к высшим религиозным ценностям[102]. Современный исследователь, говоря о символе в связи с несколько иной задачей, пишет: «Символ есть знак чего-то другого, чего при этом в самом знаке реально нет. ... Но это означает, в конце концов, что подлинный и первичный символ неотрываем от веры. Ибо вера и есть 'обличение вещей невидимых', т. е. знание, что есть эта другая реальность, отличная от реальности эмпирической, но в которую можно войти, которой можно приобщиться, которая может действительно стать 'реальнейшей реальностью'. Поэтому, если символ предполагает веру, то и вера необходимо требует символа. Ибо ... вера есть непременно общение и жажда общения, есть воплощение и жажда воплощения, явления, присутствия и действия одной реальности в другой. А все это и есть символ (συμβάλλω 'соединяю', 'держу вместе')» (Шмеман 1973: 26—27). И несколько далее, после утверждения о том, что в символе эмпирическое или «видимое» и духовное или «невидимое» соединены не логически (это «означает» это), не аналогически (это «изображает» это) и не причинно-следственно (это есть «условие» или «генератор» этого), а «эпифанически», — следует: «Одна реальность являет и сообщает другую, но — и это бесконечно важно — только в ту меру, в той степени, в которых сам символ 'причастен' духовной реальности и способен или призван воплотить ее. Иными словами, в символе всё являет духовную реальность и в нем всё необходимо для ее явления, но не вся духовная реальность является и воплощается в символе. Символ всегда частичен, он всегда отчасти: *ибо мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем* (I Кор. 13:9)... Сколь бы ни был реален символ, сколь ни приобщал бы он нас другой реальности, функция его не в том, чтобы 'утолить' нашу жажду, а в том, чтобы усилить ее. Только этот первичный, онтологический и 'эпифанический' смысл слова 'символ' применим к христианскому богословию» (Шмеман 1973:27).

Приведенные здесь слова более полно и эксплицитно описывают то понимание символа, которое, несомненно, предполагалось как живое и актуальное в ту духовно-творческую эпоху, когда жил Константин Философ, и как раз в том круге, к которому принадлежал и

первоучитель славян. Но это ясное и глубокое понимание символа в истории Церкви, как и в истории богословия, нередко затмевалось и искажалось: символ и реальность уже не соединялись, а наоборот, разводились как нечто противоположное, но внешне соотнесенное друг с другом.

Случилось так, что напряженная и плодотворная работа богословской мысли над проблемой символа и природой иконописного образа сопряглась во времени с периодом, предшествовавшим сложению классического византийского стиля с преобладанием спокойных и уравновешенных композиций, с тенденцией к спиритуализации и антикизации, приведшей к растворению в конце концов жестковатого, линейного стиля и «выразительного экспрессионизма» (Лазарев 1947:49, 74 и др.) ранних салоникских мозаик в более смягченном и спокойном стиле. Известная контрастность образов «Прогласа» и взвинчивание образности в «авторских» частях его (ср. звуковые структуры, настойчивые акценты на повторяющихся элементах и т. п.) до известной степени могут оказаться сродни «экспрессионистическим» тенденциям мозаик родного города Константина Философа (особо должен быть поставлен вопрос о влиянии восточнохристианского искусства и народных художественных представлений и вкусов на греческое искусство эпохи Константина). Исключать более или менее прямое влияние мозаичных композиций на поэтические тексты Константина Философа, очевидно, нельзя. Во всяком случае Константин мог видеть и хорошо знать салоникские мозаики (ср. такие образцы, как мозаика в Хозиос Давид, VI в., базилики Св. Димитрия, VI—VII вв. [103], наконец, церкви избранницы Св. Константина Св. Софии, середина IX в.), мозаики Константинополя, где он жил продолжительное время (церковь Св. Софии IX в., церковь Св. Николая, VII в., и др.), возможно, Никеи (церковь Успения, VII—VIII вв.) или даже Дамаска (мечеть Омейядов начала VII в.). Несомненно, что в силу своего избранничества и биографических обстоятельств Константин должен был обращать особое внимание на храмы Св. Софии — тем более что и в родных Салониках и в Константинополе они играли такую выдающуюся роль.

Также трудно исключить мысль о том, что антропоморфный образ Св. Софии не предносился духовному взгляду Константина [104]. Если к этому времени уже сложился тип иконы Св. Софии, он, видимо, не мог не знать о нем, более того, не видеть этих икон (очень вероятно, что первые иконы Св. Софии появились в соответствующих храмах) [105]. Наконец, существует мнение о том, что именно Св. Константин (Кирилл) был творцом этой иконы или во всяком случае тем человеком, благодаря которому она получила рас-

пространение и свою славу. — «Первый по времени русский иконографический сюжет — иконы Софии „Премудрости Божией", этой царственной, окрыленной и огнеликой, пламенеющей эросом к небу Девы, исходит от первого родоначальника русской культуры — Кирилла. Нужно думать, что и самая композиция Софийной иконы, исторически столь таинственной, — имею в виду древнейший, так называемый Новгородский тип, — даны Кириллом же...» [106]

Во всяком случае идея воплощения образа Св. Софии, кем бы она ни была выдвинута и реализована, естественно должна была возникнуть у христианского мыслителя, богослова и художника уже в силу того обстоятельства, что образ Софии-Премудрости знаком и эллинской и иудейской традициям. Именно на этой первоначально чужой почве можно и нужно было совершить акт самосознания — преодолеть и трансцендентное миру монотеистическое иудейство и имманентное миру пантеистическое эллинское язычество в высшем единстве. Учение о воплотившемся Слове и создание иконного образа Софии-Премудрости и было ответом христианства на основной вопрос времени. В обоих случаях Константин Философ находился в самой сердцевине софийного творчества.

* * *

О выборе мальчиком Константином Премудрости-Софии и пожизненной верности ей известно с полной достоверностью, и здесь нет места для сомнений. Значение этого выбора и его роль в определении духовного пути первоучителя славян также бесспорны. Но о том, как понимал, чувствовал и переживал этот образ Константин Философ, строго говоря, известно немного, потому что, подходя формально, можно сказать, что относящийся сюда текстовый материал очень невелик. Правда, Константин (это касается прежде всего и темы Премудрости-Софии) находился внутри плотной духовной традиции с очень четко ориентированным вектором — от ветхозаветного истока к новозаветным и святоотеческим текстам, византийским богословам, для которых, между прочим, «софийное», само понятие «софии» (σοφία) были глубоко укоренены в почве их родного языка, и далее, если говорить о православной традиции, вплоть до наших дней. Эти «узкие» рамки, эта сообщаемость разновременных слоев внутри их, этот дух лишенного принуждения и, более того, на последней глубине свободного единства много- и разнообразных частей позволяют с известным вероятием и даже достаточным правдоподобием судить о том круге идей, внутри которого помещалось

учение или понимание Премудрости-Софии, составлявшее внутренний ресурс Константина Философа. Прошлое и будущее, каждое со своей стороны, как бы бросают свои лучи и на этот отрезок традиции.

Поэтому, заключая эту работу, можно обозначить (разумеется, не без некоторой условности, с вероятными экспликациями) основные черты того круга софийных идей, в который входило, видимо, и понимание Константином Софии-Премудрости Божией.

Прежде всего в Премудрости-Софии усматривалось этой традицией творческое, зиждительное начало. Оно бросало свой отблеск на весь мир, делая и его софийным, — и в его возникновении, которое должно пониматься как сотворение мира, и в его развертывающемся бытии (вечность творения при временности его бытия). Второе, предполагается особая близость, интимнейший глубинный союз-брак Софии-Премудрости Божией и Слова, их сотрудничество вплоть до слиянности, ибо София «вечная невеста Слова Божия, вне Его и независимо от Него не имеющая бытия и рассыпающаяся в дробность идей о твари; в Нем же творческая сила» (Флоренский 1914:329) [107]. Из всего этого вытекает и та особая роль, которую играют София-Премудрость Божия и Слово в посредничестве (связи) между миром и Богом, тварным и Божественным, в самом явлении памяти человека и мира об их сотворенности Богом и своем подобии Ему. И позднéе, в русской истории, в развитии русского самосознания была унаследована идея о высочайшей миссии Слова. Оно стало не только главной объединяющей, зиждительной силой особенно в столь частые на Руси лихолетья, но символом всей культуры, может быть, самым историчным ее элементом, на каждом шагу связывающим историческое со сверх-историческим и отсылающим к божественным смыслам — к Премудрости, которая больше, чем то, что может быть воспринято и понято ментальными способностями человека. Ибо София-Премудрость Божия узревается скорее, нежели логосными структурами разума, чувством, еще точнее — сердцем, являющимся «органом для восприятия горнего мира» [108]. Этим прежде всего объясняется тот привкус эмоциональной взволнованности, художественность восприятия, интуитивность постижения, «переживаемость», психологичность, субъективность, своего рода томление по небывалом, «несказанном», которые ощутимы в большей или меньшей степени в рассматриваемой здесь софийной традиции и которые не раз грозили религиозными соблазнами, разрывом духовности с «логосно-волевым» началом и даже затенением и невольным умалением образа Христа (ср. Флоровский 1981: 495—497 и др.) [109].

И, наконец, последнее, уже выходящее за пределы темы Софии-Премудрости Божией и Слова, но, конечно, включающее и их в

свой состав. «Проглас» Константина Философа, как и его «Житие» и все то, что можно восстановить о личности и делах его (нет сомнений, что и в человеческом плане он был личностью замечательной, см. Приложение III), свидетельствует о той удивительной диалектике старого (традиционного) и нового, своего и чужого, которая впервые в славянской духовной традиции явилась именно в связи с фигурой Константина и далее оставалась весьма живой и творческой в лучшие периоды русской духовной культуры. Эту особенность можно сформулировать в виде некоего парадокса, который, однако, точнее всего, пожалуй, передает суть дела: в этой традиции новое и свое заключалось в усвоении старого и чужого (в обоих случаях ориентация была на лучшее, наиболее ценное) и принятие его в сердце и душу, но именно как нового и своего, вечно нового и навсегда своего. В этом несколько наивном и простодушном движении узреваются богатые залоги, но без строгой духовной дисциплины, без контроля онтологического, логосного, «логического», волевого начал эта «открытость» и своего рода «неведение» своих истоков и своих целей таит в себе и угрозы отклонений от верного пути и соблазнов вплоть до срывов в бездну произвола, когда путь к бытию и свободе, как в страшном сне, вдруг оказывается тупиком небытия и несвободы.

К предыстории «софийной» идеи и ее архаичном мифопоэтическом субстрате см. Приложение I и Приложение II.

ПРИЛОЖЕНИЕ I

ЕЩЕ РАЗ О ДР.-ГРЕЧ. ΣΟΦΙΑ: ПРОИСХОЖДЕНИЕ СЛОВА И ЕГО ВНУТРЕННИЙ СМЫСЛ

Трудно найти другое слово, которое так полно и ярко освещало бы структуру античного Космоса и позволяло бы так органично проникнуть в глубины архаичного мифопоэтического сознания древних греков, как др.-греч. σοφία (σοφίη). Если принять во внимание, что это слово и стоящее за ним понятие-мифологема далеко вышли за хронологические и концептуальные пределы античности и были введены в контекст духовной культуры христианства, где они обогатились новыми смыслами и обрели новые референционные связи (что, между прочим, могло привести к оживлению и усилению некоторых смыслов, жестко связанных с возможной первоначальной семанти-

ческой мотивировкой слова), то едва ли кто-нибудь решится возражать против отнесения этого слова и соответствующего понятия к числу ключевых и основоположных в европейской и ближневосточной духовной культуре на протяжении последних трех тысячелетий.

Как ни странно, само это слово, несмотря на то, что к его анализу обращались весьма часто, остается совершенно неясным с точки зрения его семантической мотивировки и, следовательно, этимологически закрытым (а для слова, относящегося к сфере обозначения духовных ценностей, где к тому же оно занимает особое место, эта лакуна настолько ощутима, что мы лишаемся чего-то неизмеримо большего, чем обладание верной этимологией слова). В самом деле, оба новейших этимологических словаря дают безоговорочно негативный ответ, распространяя его и на все до сих пор имевшиеся предложения по связи σοφία с другими потенциальными соседями этого слова внутри древнегреческого языка или на широком поле индоевропейских языков [110]. Два препятствия — σ- перед гласным в анлауте и полная неясность семантической мотивировки слова внутри древнегреческого усугубляют трудности анализа этого слова уже с самого начала. Они же объясняют и ту ситуацию, при которой ни одно из существующих объяснений слова не внушает доверия или хотя бы надежд на их реабилитацию в будущем. Это положение составляет резкий контраст с прозрачностью и, так сказать, естественностью, простотой (актуальной или научно-лингвистической) языкового выражения понятия «мудрость» в других традициях, о чем можно составить представление по таким образцам, как лат. *sapientia* 'мудрость' ('благоразумие', 'рассудительность') при *sapio* 'иметь вкус', 'быть рассудительным' (ср. *sapor* 'вкус') из и.-евр. **sap-* 'пробовать на вкус', 'вкушать'; — или слав. **mǫdrostь* (ср. авест. *mązdra* 'мудрый', лит. *mañdras,-ùs* 'бодрый', лтш. *muôdrs* и т. п., а также др.-инд. *mánas* 'мысль' и др.), восходящее к и.-евр. **men-(dh-r-)*, обозначающему особый вид ментального возбуждения (ср. слав. **měniti* 'думать', 'помнить', др.-греч. μέμονα:μένος 'сила', 'гнев', 'ярость', 'бешенство', но и 'намерения', 'мысль' /ср. μανία/, лат. *memini*, готск. *man* и т. п.); — или нем. *Weisheit* 'мудрость' при *wissen* 'знать'; — или др.-инд. *prajñā* 'мудрость', (:тибетск. *śes-rab*, ср. *śes-pa*) при *jñā-* 'знать', *jānāti* (ср. русск. 'знать'), в конечном счете связанном с *jan-* 'рождать', *jánati* и т. п.

Уже в V в. до н. э. слово σοφία было непрозрачно даже для людей с тонким языковым чутьем, склонных задумываться над вопросом о внутриязыковых связях слов, что и подтверждается как ни на что не претендующими квазиэтимологическими объяснениями *ad hoc* типа еврипидовского σοφὸν τὸ σαφές 'мудрое — ясно' [111], так и тавтологи-

ческими построениями типа 'мудрость есть мудрость' или 'мудрый мудростью', за которыми нетрудно увидеть отказ не только от лингвистических, но и от элементарных логических экспликаций, ср. Σοφίᾳ δέ γ' οἶμαι σοφοί (Theaet. 145 d; ср. в последнем переводе «А мудрецы, я думаю, мудры благодаря мудрости») [112]. Сама история развития значений слова σοφία в древнегреческом языке, а также соответствующего понятия в античном умозрении (и далее — в христианской теологии и философии) достаточно хорошо известна [113], хотя семантическая мотивировка слова относится к существенно более раннему периоду и, строго говоря, не поддается обнаружению в дошедших до нас текстах, если только не учитывать некоторые контексты, в которых вторичным образом актуализируется старый семантический механизм. Тем не менее, указание некоторых вех в истории развития слова σοφία небесполезно для отсечения (по меньшей мере) ряда возможностей объяснения, которые могли бы соблазнить (и соблазняют) отдельных исследователей. Совершенно несомненно, что значению 'мудрость', 'философское знание' (начиная с Гераклита) и т. п. [114], которое становится ведущим, напр., у Аристотеля, в дофилософский период предшествовало употребление слова σοφία в таких контекстах, где им обозначалось некое умение, мастерство, сметка, навык (привычка как результат усвоения себе) в техническом плане (о чем см. далее), хотя само понятие «технический» в данном случае нуждается в пояснении — и по сути дела, и в силу того, что «технический» аспект связывается и с другим словом — τέχνη, обозначающим овеществленное мастерство, искусство, умение в технологическом плане, т. е. прием, способ изготовления изделия, вещи (если угодно, — хитрость, уловку мастера, ремесленника и т. д. [115]). Нередко встречаются утверждения о синонимичности σοφία и τέχνη, по крайней мере, в архаичных текстах, даже о некотором безразличии в употреблении этих слов (и, действительно, существуют контексты, в которых употребляется или одно, или другое из этих слов при полностью идентичном окружении и отсутствии очевидной возможности установить различия в семантике). Тем не менее, есть основания говорить о том, что существенное (хотя и тонкое) различие в значении обоих этих слов может быть обнаружено и для ранних текстов. Особенно характерны в этом отношении контексты с соположением τέχνη и σοφία, как, например, гомеровский гимн к Гермесу (стихи 483—484: Ὅς τις ἂν αὐτὴν | τέχνῃ καὶ σοφίῃ δεδαημένος ἐξερεείνῃ ... «Кто искусно и мудро | Лиру заставит звучать...» — и 511: Αὐτὸς δ' αὖθ' ἑτέρης σοφίης ἐκμάσσατο τέχνην «Сам же Гермес изобрел уж искусство премудрости новой»). Современный исследователь отмечает, что эти примеры по-

учительны «Par la juxtaposition de τέχνη et de σοφίη, le premier terme s'appliquant à l'adresse éblouissante, quasi magique, alors que le second désigne plutôt un ordre exprimable de savoir...» [116]. В самом деле, анализ τέχνη и связанных с ним слов вынуждает согласиться с тем, что эти слова часто выступают там, где речь идет о чем-то связанном с индивидуальным риском, хитростью (τέχνη как своего рода Kunststück), магией, тайным искусством (ср. употребление τέχνη и τεχνήσομαι у Гомера в связи с искусством Гефеста), т. е. с тем, что относится скорее к сфере удачи, импровизации, вдохновения, даже оккультного знания, а не к тому, что ориентировано на образец, разумное и целесообразное творчество, от начала до конца осмысляемое творцом. В связи со сказанным уместно еще раз обратиться к древнейшему примеру употребления σοφίη у Гомера, правда, нередко подвергаемому критике современными исследователями [117]:

ἀλλ' ὥστε σ τ ά θ μ η δόρυ νηΐον ἐξιθύνει
τέκτονος ἐν παλάμῃσι δαήμονος, ὅς ῥά τε πάσης
εὖ εἰδῇ σ ο φ ί η ς ὑποθημοσύνῃσιν Ἀθήνης
(O 410—412) [118]

Иногда эту хорошо знаемую σοφίη понимают как обозначение определенной ремесленной способности (умения) [119], полученной плотником от Афины, игнорируя другой аспект софийного творчества, при котором σοφίη понимается как работа, подчиненная определенной мере, правилу, образцу [120] (ср. στάθμη 'плотничий шнурок', 'отвес', 'правило', 'норма', παρὰ στάθμην 'по шнурку', 'прямолинейно', σταθμάω 'измерять', μετρεῖν ἢ σταθμᾶσθαι 'измерять правилом' и т. п.). Отсюда и софийность демиурга [121] — будь он плотником [122] или сапожником, горшечником, кирпичником (Theaet. 146d—147c) или колесничим, кораблеводителем или даже поэтом (нередко говорят о σοφία Мнемосины и избранного ею поэта) [123]. Но эта софийность объясняется не просто искусством мастера, следующего образцам, а тем, что она божественного происхождения: люди получают ее от богов, и лишь в силу этого акта получения она становится своей и для людей:

От богов рождены
Все свершения смертных доблестей:
Все, кто мудр, все, кто силен, все, кто речист. [124]
(пер. М. Л. Гаспарова),

тогда как τέχνη передается через обучение [125]. Когда Гераклит, отделяя от σοφίη добродетель (ἀρετή), связанную с разумением (φρονεῖν),

настаивает на том, что мудрость — в говорении правды и действиях в согласии с природой («ей внимая») [126], или утверждает, что признак мудрости — согласиться, не ему, но «логосу внемля, что все едино» [127], — он также подчеркивает причастность σοφία к той высшей и наиболее общей и универсальной силе, которая управляет всем в мире (о τέχνη таким образом не говорят никогда). Собственно, и Сократ платоновского диалога, утверждающий, что название мудреца приличествует одному лишь богу (...θεῷ μόνῳ πρέπειν. Phaidr. 278d) [128], а философ — не более чем любитель σοφία, отсылает нас к той же линии развития, особенно если учесть переданный Платоном Сократу анализ значения (общего и частного) и мудрости (Theaet. 145e и далее).

Вырисовывающийся из рассмотрения приведенных примеров круг употреблений σοφία и первоначальный семантический потенциал этого слова ориентируют не столько на интеллигибельные (как можно было думать, судя по более позднему аристотелевскому определению софии как науки об определенных причинах и началах: ἡ σοφία περί τινας αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστιν ἐπιστήμη. Metaph. I, 982a, ср. III, 995b, 996b [129]), или на связанные с чувственными движениями мотивировки этого слова, а скорее на указание технической процедуры, лежащей в процессе приобретения, достижения и усвоения мудрости (σοφία). При этом техничность связывается не столько с объектом (изготовляемой вещью или производимым действием), как в случае с τέχνη, сколько с самим субъектом, т. е. получателем σοφία, мудрецом, который, вероятно, должен был предварительно достичь определенного психофизического состояния. Можно думать, что речь идет об особом сосредоточении типа др.-инд. *samādhi*, погружении в себя, связанном с отключением от восприятия более внешних сфер, некоей фиксации чаемого состояния (ср. ἔν-στασις vice versa ἔκ-στασις), готовности-«открытости» к нему.

Разумеется, этот предварительный вывод (или скорее даже предположение) никак не предрешает структуры содержания слова σοφία — тем более, что в лучшем случае он относился бы не к определенному понятию античного умозрения и философии, а к его соответствию в сфере ритуала, медитации, психофизических упражнений типа йоги и т. п. Если же говорить о самом слове σοφία, то уже достаточно рано обнаруживается, что оно у себя дома именно тогда, когда речь идет о выходе за пределы простой целесообразности в сферу смысловой полноты, истины и творчества, помогающих устранять угрозу «овеществления», клишированности, автоматических импликаций (всего того, что характеризует сферу *man*, говоря языком современной философии). Следует подчеркнуть, что исконная

внутренняя форма слова σοφία, соотношение глубинных смыслов, составляющих, точнее, порождающих значение слова, актуализируется в условиях, когда понятия σοφία и софийности вводятся в новый для них онтологический контекст. Таких творческих эпох для этих понятий было три — Платон, неоплатонизм и православная софиология (здесь речь не идет об отдельных мыслителях, индивидуально разрабатывавших софийное учение, как, например, Г. Сузо, Я. Беме, Г. Арнольд и др.), к чему можно присоединить и гностические софийные учения. Здесь достаточно сослаться на понимание σοφία у неоплатоников, в частности у Прокла (410—485 гг.), как на то звено, которое даст возможность соединить платоновское учение о софии с христианской софиологией. Речь идет о таких свойствах σοφία, как ее имманентность бытию, ее рефлексивность (обращенность на самое себя), проявляющаяся в способности, только ей свойственной мыслить самое себя. Точнее всего, эта особенность как раз и была сформулирована Проклом, указывавшим, что истинная σοφία есть знание самой себя, и σοφία самой себя, направленная на самое себя и самой себе придающая совершенство. Ср. более широкий контекст: [ὃ (sc ἀριθμός) καὶ τὰ μέτρα τῆς οὐσίας πᾶσι τοῖς οἶσι χορηγεῖ; ἐν ᾧ] καὶ ἡ ὄντως σοφία καὶ ἡ γνῶσις, ἑαυτῆς οὖσα καὶ πρὸς ἑαυτὴν ἐστραμμένη καὶ ἑαυτὴν τελειοῦσα· [καὶ ὥσπερ ἐκεῖ νοητὸν καὶ νοῦς καὶ νόησις ταὐτόν, οὕτως καὶ ἀριθμὸς καὶ σοφία ταὐτόν ἐστι] (Procli Schol. in Cratyl. proem. XVI) [130].

Примерно в то же время сходные мысли высказываются в «Ареопагитиках», в частности, в сочинении «Об именах Божиих», ср.: «Божественный ум (θεῖος νοῦς) в себе содержит всепревосходное ведение в силу того, что, будучи в себе самом (ἐν ἑαυτῷ) основанием всего мира, он предвосхищает и знание всего сущего... Итак, божественная мудрость (θεία σοφία), ведая самое себя (ἑαυτήν), знает все... Итак, Бог не обладает особым познанием самого себя (ἰδίαν... τὴν ἑαυτοῖ γνῶσιν), отличием от того, каким охватывает сообща все существующее, ибо всепричина, зная самое себя (ἑαυτήν), едва ли не будет знать того, что из нее как из причины проистекает. Следовательно, Бог знает мир не посредством познания существ, но [в силу ведения] самого себя (οὐ τῇ ἐπιστήμῃ τῶν ὄντων, ἄλλα τῇ ἑαυτοῦ)» (Κεφαλαιον Ζ'. Περί σοφίας, νοῦ, λόγου, ἀληθείας, πίστεως §2). Впрочем, идея рефлексивности σοφία и ее самодовлеющего характера в общем виде не была чужда и классической философии (во всяком случае она уже содержала некий набор рефлексивных ходов в связи с проблемой софии, хотя наиболее интенсивный ход не был еще найден). Достаточно напомнить такие

высказывания, как «...мудрец должен быть прежде всего мудрым для себя самого (Hipp. major 238b) [131] или «...из наук в большей мере мудрость та, которая желательна ради нее самой и для познания, нежели та, которая желательна ради извлекаемой из нее пользы» (Metaph. 982a) и т. п. (следовательно, — на следующем шаге — из самого себя, из нее самой и т. п.), с одной стороны, и, с другой стороны, идею самопознания (γνῶθι σεαυτόν 'познай самого себя', о котором говорят и надпись на храме Аполлона в Дельфах, и Сократ платоновской «Апологии» и которым обернулось узнавание источника беды Эдипом [132] (впрочем, «дельфийская» ситуация, кажется, дает повод и для иной интерпретации: не адресат призыва γνῶθι познает себя, но оракул открывает ему знание о нем самом; в этом случае исчезает главное — самостоятельное и активное обращение на самого себя). Ориентация на самопознание оправдана и платоновским представлением о мудрости, состоящей в познании своей онтологической трансцендентности миру, и так или иначе формулируемым принципом интенсивного самоуглубляющегося знания, противопоставленного многознанию («Многознание уму не научает...», — в формулировке Гераклита, B 40. Diog. Laert. IX, 1) [133] и предполагающего известное обособление объекта мысли при том, что ведущей является монистическая установка [134]. Само знание понимается как обособление, выделение из среды остального (единого) через некое отличие [135]. Знание есть всегда узнавание отличительного признака, а объяснение — нахождение знака для отличения от остального [136]. Не случайно, что знание, процесс овладения им, сравнивается с родами, рождением (ср. лат. *ingenium* 'врожденные особенности', 'природные свойства', 'способности', 'ум', 'знания' и т. п.: *gigno* 'рождать') и соотносится с обретением формы знания — знака (все эти слова в конечном счете восходят к единому и.-евр. **g'en-* 'рождать—знать'), языковое выражение которого в ряде индоевропейских языков равно отсылает и к идее рождения, и к идее знания (ср. их объединение в продолжениях и.-евр. **g'enə-mn̥-* 'родовой знак', 'члены рода, объединенные общим родовым знаком' и т. п.) [137]. Этот семантический комплекс, отраженный в языковых фактах, развернут и в сократовских рассуждениях о родах и «майевтике» (μαιευτική) именно в связи с темой знания [138].

Параллельно ряду знание—рождение—знак выстраивается другой ряд: мудрость—усвоение-обособление—символ (как знак высшей смысловой наполненности, творческого смыслостроительства, устремленный и в сферу провиденциального). Второй член этого ряда (усвоение-обособление) как раз и обозначает

то обращение на самое себя, о котором говорилось выше в связи с σοφία и которое противопоставляет простое знание, могущее быть статичным (результат, ср. перфектное οἶδα, отсылающее нас к сфере эйдетического) и экстенсивным, мудрости, которая всегда интенсивна, самоуглубленна [139] и находится в процессе вечного самоуглубления. Этот второй член, связывающий σοφία с символообразующей деятельностью, вместе с тем, видимо, и содержит разгадку происхождения слова σοφία.

Приведенные выше примеры, в которых эксплицитно выражается идея обращенности σοφία на самое себя и ее обособленности, могут, кажется, рассматриваться как выведение вовне и усиление той смысловой доминанты, которая implicite содержалась в слове σοφία в ту эпоху, когда семантическая мотивировка была еще вполне ясной. Конкретно речь идет о возможности возведения др.-греч. σοφία к и.-евр. **su̯obhi̯ā*, производному от энантиосемического местоименного корня **s(u̯)o-bh-* [140], который в результате диссимиляции первого из двух лабиальных элементов мог дать **sobh-* > σοφ- и который, с одной стороны, ориентирует на понятие обособления, выделенности, са́мости (процесс индивидуализации), а с другой — указывает на включенность в некую общность (процесс генерализации). Оба эти круга значений (как и оба указанных процесса) теснейшим образом связаны с более специальной идеей освоения, превращения не-своего в свое (или «менее своего» — в «более свое»), о чем см. несколько ниже. Первый круг значений может быть прокомментирован такими примерами, как слав. **o-sobь, *o-soba* как обозначение отдельного, выделенного из некоей совокупности лица (ср. **osobiti/şe/* 'отделяться', 'уединяться', но и 'соединяться'; **o sobě* 'отдельно', 'самостоятельно', 'сам по себе', **osobьn-* 'отдельный', 'частный' или русск.-ц.-сл. *собьство* 'свойство' как различительный признак) или же лат. *sē, sē-* Praep., Praef. 'без', 'от' — и т. п. (ср. *sējugis* 'отделенный', 'разобщенный', *sed* 'но' и др.). Второй круг значений подкрепляется такими обозначениями некиих общностей, совокупностей, как др.-инд. *sabhā́* 'собрание', 'сельская община' (дом), готск. *sibja*, др.-в.-нем. *sipp(e)a*, нем. *Sippe* 'род', 'родня', 'родичи', 'совокупность своих людей', русск. *собь* 'все свое', 'имущество', богатство', *со́бина* 'пожитки', 'достояние', 'приданое', 'наследство' (ср. *со́бить* 'собирать', 'припасать', 'копить', *со́бистый* и др.) и т. п., а также нередкими племенными обозначениями типа лат. *Sabīnī, Sabelli, Samnītes* (лат. *Samnium*, оскск. *Safinim*) *Semnones* (< **Seþnan-ez*: **seþjō*, готск. *sibja*), герм. *Suēbi*, др.-в.-нем. *Swābā* 'швабы' (**swēba-* < и.-евр. **su̯ēbho-*) [141], ср. также слав. **svoboda* как первоначальное обозначе-

ние состояния принадлежности к своему особому, отличному от других, роду (ср. русск. *слобода́*, еще сохраняющее след значения, относящегося к названию совокупности свободных /своему роду принадлежащих/ людей, живущих вместе друг с другом, но отдельно от других, *о собѣ*, соответственно — их поселения и, более того, их собственность и т. п.

Слав. **svoboda*, **svobodь* и под., отсылающие и к обозначению свободного члена общества, и соответствующего состояния, понимаемого как самостоятельность, самость, т. е. выделенность, четко фиксирует ту энантиосемичность, которая в других словах этого корня менее четко выражена или вовсе оттеснена и практически не обнаруживается. Случаи, подобные данному, вскрывают механизм семантического структурирования и.-евр. **su̯obh-*, основанный на циклическом повторении блока «обособление ⊃ общность (т. е. включенность в целое)» с последовательным углублением (так что первая общность вмещает в себя всю серию более специализированных общностей — вторую, третью и т. д.) [142]. Подобное соотношение значений было выявлено Э. Бенвенистом при анализе индоевропейского названия свободного человека в связи с элементом **swe*. «Если мы бросим обобщающий взгляд на все производные, построенные на основе **swe*, — пишет французский ученый, — мы заметим, что они распределяются по двум концептуальным линиям. С одной стороны, **swe* предполагает членство в группе «своих собственных людей», «своего», с другой, — он специализирует «себя», «свой» в его индивидуальности. Интерес, который представляют такие понятия как для общего языкознания, так и для философии, очевиден. Понятие «себя», рефлексивности, выкристаллизовывается здесь. Это то выражение, которое употребляется, чтобы ограничить «себя» как индивидуума и отослать к «себе». Но в то же время субъективность выражается и как «принадлежность». Понятие **swe* не ограничено самим индивидуумом; с самого начала оно имплицирует крепкую и закрытую группу, которая включает „себя“» [143]. Указанная выше модель почти иконически отражает последовательность смыслового наполнения, углубления мысли в самое себя, что и составляет суть понятия σοφία (в ряде реально засвидетельствованных концепций и — если говорить о самой схеме — в реконструируемой семантической мотивировке этого слова) с точки зрения содержания. Сама же схема, лежащая в основе, с технической точки зрения определяется операцией обособления, повторяемой серийно. И каждое такое обособление, выделение, предполагающее различение через распознавание и узнавание, влечет за собой формирование новых и все более глубоких смыслов, позволяющих, с одной стороны, выводить

за свои пределы, отчуждать от себя все то, что овеществляется и становится достоянием «common sense», сферы *man*, а с другой стороны, обеспечивать непрерывное возрастание смысловой наполненности бытия, осознающего само себя [144].

Помимо уже приведенных выше примеров (в частности, типологических) семантической связи обозначения обособленности и сферы интеллигибельного, целесообразно упомянуть еще две категории параллелей. Одна из них существенна в том отношении, что речь идет о том же индоевропейском корне (правда, с другим расширением), засвидетельствованном в древнегреческом; ср. ἴδιος 'свой', 'собственный'; 'специальный', 'исключительный', 'необычный' (ср. аргив. Fhεδιος < и.-евр. **sue-d-ios*), ἴδιοι 'свои', 'близкие'; 'частные лица', ἰδία в κατ' ἰδίαν 'особо', 'отдельно', 'частным образом', ἰδία 'частное владение', 'частная собственность', ἰδίᾳ 'для себя лично', 'в собственных интересах', 'вне', 'независимо' (как Praep.), ἴδιον 'частное владение', 'личная собственность', и т. д.; ἰδίωμα 'особенность', 'своеобразие', ἰδιώτης 'особый', 'частный', 'личный'; 'отдельный человек', но и ἴδιον 'личный взгляд', 'частное мнение' (ср. εἰ δεῖ τοὐμὸν ἴδιον εἰπεῖν 'если говорить о моем личном взгляде' у Исократа или ἔγωγε θοὐμὸν ἴδιον 'я со своей стороны' = 'что до моих взглядов...' у Лукиана и т. п.) [145].

Другая группа примеров ценна тем, что она представлена продолжениями того же и.-евр. **s(u̯)obh-*, которое предполагается и для др.-греч. σοφία. На фоне уже приводившихся в другой связи слав. **sobě*, **o-sobě*, **o-sobь*, **o-sobiti*, **ob-o-sobiti*, **-o-sobьn-* и т. п. с известным кругом значений выделяются такие случаи, как русск. *собь* 'свойства нравственные, духовные и все личные качества человека' (Даль IV, с. 342: «особенно все дурное, все усвоенное себе по дурным наклонностям...»), *способ* как обозначение некоей стратагемы, предназначенной для достижения определенной цели, в частности, как метода познания, *спосóбный* 'умственно одаренный', *спосóбистый*, *спосóбие* 'навык', *способица* 'образ', 'род', 'лад', 'прием', 'средство' [146], *способи́ться* 'управиться', 'устроить, как надо', 'достичь цели'; *у-сóбить* 'понять', 'усвоить', *у-сóбистый* 'понятливый', 'умный' и т. п. [147] Более далекая аналогия представлена примерами типа русск. *у-свóить* 'перенять и усамить' (Даль IV, с. 1066), 'овладеть (в частности) знанием', 'понять', 'сделать нечто своим' (ср. *у-свóйчивый* в связи с ментальными операциями; характерно отношение переводящего-переводимого в цепи — русск. *усвóить* → нем. *begreifen* → русск. *понимáть, постигать* или же — русск. *усвóить* → нем. *erlernen* → русск. *выýчивать*) при *о-свóить, при-свóить* и т. п. [148]. В этом контексте, возможно, не покажется слишком боль-

шой неожиданностью сопоставление др.-греч. Σοφο-κλῆς, -κλέης (< *κλεϝος) и слав. *Sobě-slavъ*, (т. е. 'славный /своей/ мудростью' в одном случае и 'славный /сам/ *о собѣ*' в другом, откуда — мудрость ≡ особость как обращенность на себя самого), продолжающих архаичный тип индоевропейских личных имен (**S(u̯)obh-* & **k'leu̯-os*), ср. др.-инд. *sva* & *śrávas* и т. п., тем более, что эта параллель входит в длинный ряд частичных перекличек.

Приведенные выше соображения о том, что понятия, принадлежащие к интеллигибельной сфере, могут выражаться («осваиваться») элементами, восходящими к Pron. reflex. или производными от него, снимают, кажется, первую и основную трудность в истолковании происхождения др.-греч. σοφία (этимологический аспект), а именно — неясность семантической мотивировки. Более того, проясненная мотивировка прямо указывает на связь σοφία, σοφός и т. п. с разными видами Pron. reflex. (иногда Pron. possess.) в древнегреческом — σφεῖς, σφέα; σφᾶς. σφέας, σφε, ψε (критск., сирак.); σφῶν, σφέων, σφείων; σφίσι(ν), σφι(ν), ψιν, φιν (Dat.) и др. и даже (Pron. possess. σφός 'свой' [Гомер, Сафо, Пиндар] наряду с (F)ός Pron. reflex. у Гомера, Пиндара, трагиков и др.) и ἑός (у Гомера, в дорийском диалекте, у Пиндара), ср. беот. ιος (Коринна), не говоря о таких расширенных формах с прямо- и косвенно-рефлексивным значением, как σφέτερος (ср. σφέτεροι 'их люди', 'их сотоварищи', σφέτερον 'их настроения', 'их интересы', σφέτερα, σφετερίζω 'присваивать' и т. п. [149]).

Тем не менее, фонетические неясности в использовании σοφία остаются, поскольку (если следовать наиболее распространенному типу трактовки и.-евр. **s/u̯/-* в анлауте) ожидалось бы *ὀφία. Несмотря на них принятие исходной формы для σοφία в виде **s(u̯)obh-iā* [150] представляется очень правдоподобным, даже если исходить только из фонетических критериев. Каждый, кто сталкивался с проблемой трактовки и.-евр. **s* + Voc. или **su̯* + Voc. — в анлауте в древнегреческом, хорошо знает, какое значительное количество слов нарушает общее правило, нередко (кроме слоя заимствованной лексики) по неизвестным причинам. Именно поэтому в этимологических словарях повторяются как надежные объяснения такие сопоставления «нерегулярных» древнегреческих форм, как σῑγάω 'молчать' (σῖγα); др.-в.-нем. *swīgen*, нем. *schweigen* или др.-греч. σομφός 'губчатый', 'пористый': др.-в.-нем. *swamp* 'губка' (из герм. **swampu*) или др.-греч. σέλμα 'палуба', 'помост' и др. (ср. σελίς): др.-инд. *svar(gá-)* 'небо' и т. п. [151]. Более того, сама судьба и.-евр. **su̯e-/ *su̯o-* (Pron. reflex.) необъяснимым образом оказывается отличной от судьбы того же самого элемента (и по форме и по значению его в индоевропейскую

эпоху) в неместоименных словах, ср., например, σφέ, σφέτερος и т. п., но ἔθος, ἔτης, ἑταῖρος и т. п., о которых см. выше.

Иначе говоря, даже для слов, не (полностью) порвавших с формой Pron. reflex., или для некоторых типов самого Pron. reflex. (ср. выше об ἑός, ιος), приходится принимать не вполне мотивированную (если исходить из современных знаний древнегреческой фонетики) разницу в рефлексах анлаута [152]. Особенно характерно, что базой для форм Pron. reflex. и дальнейших производных послужил условно «дативный» элемент **s(u̯)-bh-*, как и в слав. **o-sobь, *o-soba, *sobiti* и т. п. Если предлагаемая здесь связь σοφία с σφέ и т. п. верна, то σοφία оказывается единственным примером отражения вокализма *o* в древнегреческом в продолжениях и.-евр. **su̯e-/*su̯o-* как прономинальной основы. При предположении, согласно которому связь σοφία, σοφός и σφέ, σφός и т. п. продолжала быть актуальной довольно значительное время, объяснился бы ряд существенных деталей, между прочим, может быть, и сохранение σ- перед гласным начала слова в σοφία [153]. Как бы то ни было, фонетические неясности остаются, но они переносятся в значительно более благоприятный для последующего объяснения контекст.

Видимо, не составило бы особого труда показать, как семантическая структура слова σοφία не только определила некоторые важные черты идеи софийности, но и способствовала — в более поздней софиологии — выработке имманентных посредствующих образов как средства уравновешивания возрастающей трансцендентности основного начала (ср. идеи Флоренского о роли софийности и троичности в истории русской культуры). Вместе с тем существенно подчеркнуть, что семантическая амбивалентность слова σοφιά (или вернее, упорядоченное чередование друг друга сменяющих смыслов) иконически отражает основную особенность схемы того, что обозначается этим словом. Более того, семантически слово построено таким образом, что оно заранее готово к обозначению и других внеположных явлений, отвечающих такой схеме. Разумеется, это соседство по языковому «дому» или хотя бы способность разделять одну и ту же семантическую схему не могут быть случайными.

В этой связи обращают на себя внимание переклички между мифопоэтическим образом Земли и позднесофиологическими попытками понимания Земли как Софии. Земля — всегда *о собѣ*, обособлена, одна, как всякая «по-знанная» (**g'en-*) женщина, готовящаяся стать матерью, т. е. рожать-рождать (**g'en-*), производить потомство, образующее род (**g'en-*). Но эти роды, собственно, и есть открытие самой себя в своем продолжении и, значит, акт познания, выведение себя из состояния обособленности и включение в новую,

более полную общность-единство (ср. черновой стих из «Песни офитов» Вл. Соловьева — *Светлую Плэрому мы обретаем*). Но покинутая всеми на себя самое, печальная и радостная (веселая), она единственная носительница ценности, полноты и совершенства в чреде поколений ее детей; она по-собница жизни, обращающаяся сама на себя бесконечное число раз, чтобы творить жизнь из самое себя. Земля с-по-собна к рождению (см. выше о рождении-знании) как форме самоуглубления жизни [154], она самодостаточна и поэтому свободна, она изначально женственна (ср. независимые сближения или отождествления Земли и Софии с Девой Марией) и многоплодна [155]. В ней слиты воедино Творец, творчество и тварь. Она несет в себе память всего, что было и, следовательно, своих собственных начал. И в этом отношении мудрость подобна Земле как своему образу. Мудрость (знание, **g'en-*), не помнящая своего родства (**g'en-*), не есть мудрость. Отсутствие или утеря памяти превращает непрерывность софийного деяния в *membra disjecta* частного и овеществляемого знания с его центробежными тенденциями. Подлинная же σοφία развертывается в непрерывной цепи постоянным обращением к самой себе; ей не нужен иной материал, кроме самой себя (змея, проглатывающая свой хвост, — ее символ; ср. звуковую сближенность ὄφις : σοφία): осуществление и постижение всей беспредельной полноты бытия развертывается в ходе вечного преемства. Как и Земля, мудрость — часть природы, но именно та часть, в которой природа узнает и осознает самое себя. Мудрость преодолевает свою частичность тем, что все время выходит за свои исходные пределы как части, но не в экстенсивное вовне, а в интенсивную внутреннюю глубину. Как осуществляющаяся потенция абсолютного всеединства, она обеспечивает максимальный уровень самопознания в мире и может быть уподоблена стреле эволюции, которая неустанно порождает и осознает самое себя.

Если христианская софиология рядом важных черт из числа перечисленных обязана позднебиблейской (ср. личностный и женственный характер Софии при евр. *ḥkmh* 'Премудрость Божья') [156] и античной [157] традициям, то мифопоэтическая концепция имеет свои собственные истоки и было бы ошибкой недооценивать их роль при рассмотрении софийного комплекса в русской духовной культуре. Ср. выше о развитом «софийном» словаре (**sobь, *o-sobь, *o-soba, *o-sobiti* и т. п.), наряду с еще более развитым словарем «соборности», также пронизанным софийными идеями, ср. **mirъ* во всем многообразии его значений, актуальных и вскрываемых при этимологическом исследовании.

Здесь уместно сделать несколько итоговых наблюдений, относящихся к свойствам Софии, которые в той или иной степени обнаруживают себя в исторически засвидетельствованных и вполне осознающих себя как некую мыслительную конструкцию софийных учениях, а также в «стихийно» софийных мифопоэтических представлениях (или даже традициях), на основе которых, собственно, и сложились более поздние и институализированные учения. Легко заметить, что «софийность» предполагает (и ориентирована на) некое подлинное цельно-единство, на охват «всего, что ни на есть», как любил говорить Гоголь, но именно как целого и цельного. Русская народная мифопоэтическая традиция безусловно содержит в себе глубокие софийные корни — вплоть до языкового уровня: *целый* как 'целый' и 'здоровый' (ср. *целый умом* в завещаниях, например, Ивана Грозного), *целить, ис-целять; целина* как нетронутость сосредоточенной на себе, как бы ушедшей в себя потенции производительной силы, многоплодия; *целка* как персонифицированный образ целины, девы, перед которой встает выбор бесплодно замкнуться в себе или же отказаться от «цельности» девства ради риска достижения более широкой, глубокой и сильной цельности-целостности, чтобы передать ее на поколение дальше по нисходящей родовой линии, но и как тот знак пола — женского и его состояния — нетронутости-цельности, который оповещает о потенции продолжения рода и, следовательно, создания более обширного цельно-единства, ср. *целомудрие* (нужно напомнить, что слово *знак* восходит к тому же корню и.-евр. **g'en-*, который мотивирует обозначение и знания и рождения); *целовать*, то есть вызывать к жизни, подтверждать, гарантировать цельность-целостность-целость, полноту здоровья (первоначальный локус употребления — видимо, ситуация пожелания целости-здоровья; ср. и.-евр. **koil-*: лит. *kaílas*, нем. *heil!*, русск. *будь цел!* < праслав. **cělъ*; если это так, то это **koil-* — корень слова, являющегося прежде всего перформативом, тем сгущением энергий, которое сливает воедино слово и дело, а вероятно, и мысль).

Продолжением с «усилением» свойства цельно-единства является идея полноты Софии, реализующаяся как множественность, что на первый (разумеется, по необходимости ограниченный) взгляд вступает в противоречие с идеей цельности-целостности как единства. Тем не менее, на идее полноты-множественности настаивают виднейшие представители софиологии. Вл. Соловьев понимает Софию как «единство истинное, не противополагающее себя множественности, не исключающее ее, но [...] всё в себе заключающее» («Россия и Вселенская церковь». М., 1911, 303—304), как Πλῆρωμα'у. Этот парадокс множества и единства, «составности» и

монолитности снимается при помещении Софии в динамически развивающий ряд, в котором каждое продвижение вперед «снимает» антитетичность (Булгаков в «Свете невечернем» подчеркивал непримеримость к Софии антитез абсолютного и относительного, вечного и временного, божественного и тварного) некоей бесконечной творческой энергией, с помощью которой «снимается» и это противопоставление множественности и цельно-единства в силу творческого характера софийного движения саморазвития, потому что творчество на своей крайней высоте-глубине всегда отсылает к целому, всегда — о цельно-единстве. В этом смысле София насквозь парадоксальна и образует особое пространство, в котором парадокс «два в одном» (о нем см. в «Пиковой даме» и «Двойнике») становится обычным явлением и, по сути дела, перестает быть парадоксом: «актуальная бесконечность» софийного процесса, о которой писал Флоренский, видевший в Софии «психическое содержание» разума Божества, то целомудрие, которым поддерживается целость мира, «актуальную бесконечность» («Столп и утверждение истины»), собственно, и не позволяет остановиться и успеть зафиксировать ситуацию, которая могла бы быть понята как действительно парадоксальная.

Но «актуальная бесконечность» софийного саморазвития есть не что иное, как доведенная до своего логического предела многоплодность Софии, как ее ответ на тварность и смертность, на энтропическую ориентированность *мира сего*. Подлинная софийность, отличная и, более того, противоположная ее имитациям (ср. мотив имитации, имевший важное значение для Вл. Соловьева, в его «Трех разговорах»), в преодолении условий *мира сего*, в поиске «противохода» его тленности и нахождении эк-тропического варианта саморазвития. Что нудит Софию идти именно по этому пути? Ведь на каждом шаге к более полному и мощному цельно-единству — соблазны «двойственности» и выбора *иного*, нежели то, что обеспечивает преодоление энтропии. А нудит выбрать именно *это* направление пути жажда воплощения, которая, как в случае ветхозаветного Бога тем сильнее, чем все более и более далекоидущей становится тенденция к трансцендентности, грозящая порвать связи Бога с человеком. Потому и понадобилось уравновесить слишком далеко уходящее из *мира сего* движение опосредствованием, которое свело бы воедино и разом два взаимоисключающие явления — отличие от Бога и тождественность Богу. Дух Божий (*rwḥ-lwhjm*) не мог не присутствовать, более того, нуждался в присутствии-«шехине» (*ṣkjnh*) и нуждался в оповещении об этом присутствии словом (*mmrh*).

Жажда воплощения есть жажда творения — такого, при котором каждая тварь в некоем важном отношении подобна творцу, будучи в

других отношениях отлична от него. Это равновесие между дистанцией и отсутствием ее радостно и Творцу и твари. Для Бога радость возникает, когда он творит и видит, что «*это* хорошо», как неоднократно повторяется в начале книги Бытия (собственно, плохо творить нельзя; в этом контексте творить только и значит — хорошо творить). И сотворил Бог всё, что было сотворено им, для того чтобы человеку было хорошо (не сам ли Он сказал: «не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему», Быт. 2:18, как было бы человеку «не хорошо» без земли и неба, дня и ночи, светил, растений, животных). И это хорошо объединяло Бога и человека и было общим у них, и потому радовался Бог и радовался человек, Творец и тварь. И как ни радоваться было Премудрости Божией, бывшей при Нем и творившей для человека, тем самым осуществляя посредничество между ними благодаря, в частности, тому, что она обитала «с разумом» и искала «рассудительного знания». О себе она сказала сама: «Тогда я была при Нем художницею, и была радостию всякий день, веселясь пред лицом Его во все время. Веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человечества» («Книга Притчей Соломоновых» 8:30—31) [в Каббале это чувство радости, наслаждения подчеркивается особо. В *олам Эйн Соф* порожденное творение представляется в виде сосуда (*кли*) для принятия наслаждения (*ор*) — света Творца; эту стадию творения *кли* как раз и называют *хохма*, а наслаждение, которое его наполняет — *ор хохма* или *ор хаим*, свет жизни; *хохма́* определяется (Лайтман 1993, II:19—20) как «рожденное светом, но еще не осознанное, несамостоятельное желание наслаждения, как бы связанные вместе *ор* и *кли*. Еще нет самостоятельного желания со стороны *кли*. Естественно, что в стадии *хохма* доминирует *ор*, так как его желание дать наслаждение первично, породило *кли* и потому самостоятельные движения, то есть самостоятельные желания в *кли хохма* отсутствуют]. Не случайно, что русские иконы Премудрости Божьей нередко особо подчеркивают «огнезарную» радость ее и веселье.

Но София как некое имманентное опосредствование, связующее Бога и человека, обладает особыми свойствами. По сути дела, ее главная особенность — воспроизведение-передача энергий, исходящих от Бога, и в этом смысле София пассивна: она приемлющее, воспринимающее начало, но надежно усваивающее себе то, что принято, и верно воспроизводящее это принятое. Эта восприимчивость, если угодно, податливость объясняют женственность Софии и, следовательно, ее способность к воспроизведению. Эту особенность ее — вечную женственность — особенно чутко уловили Вл. Соловьев и Блок, развив и воплотив ее как в по-

этических, так и в философских текстах (в связи с Достоевским ср. Штейнберг 1980:46—49).

Восприимчивость и совершенное воспроизведение воспринятого делают Софию «родительницей», «матерью» по преимуществу, как, впрочем, и Землю (-змею) вообще и ее конкретные воплощения (ср.: *Матушка Русь, Русь — жена моя* и т. п.), своего рода идеальной матрицей (: *māter*), открывающей возможность реализации своей «генеративной» способности во всем размахе ее многоплодности. Последняя может быть благодатной (творение добрым доброго же, некое совершенное творчество) и безблагодатной, неслучайной, следующей некоему логосу, также всегда благому, и случайной, отдаваемой на волю недобрых сил. В первом случае — доброе рождение, доброе же воспроизводящее и даже усиливающее его, следование эктропической восходящей линии, во втором — недоброе рождение (*не в добрый час зачат*, — говорят в таких случаях), выбор нисходящего пути к хаосу и злу. В первом случае — благодать целомудрия как знание предела, как сосредоточенность и замкнутость на самое себя (в высшем образе целомудрия приснодеве Марии целомудрие не только не мешает деторождению, но делает его максимально благим), во втором, — напротив, беспредел разврата — «развернутости» всем, без разбора. В первом случае — дети как знак благого выбора («детки — некое указание нам», — писал Достоевский — и еще: «Они нас учат многому и делают нас лучшими уже одним только нашим соприкосновением с ними»), как «реальное откровение и становление лица, реальнейшее преображение плоти в дух [...], „ангелы“, вестники и посредники» (Штейнберг), как возвращение к самому себе, как жизнь и как бессмертие; во втором случае — дети как поражение, позор, отмщение, возмездие, наказание, как принужденная смерть. Но, как указывает Достоевский, бывает, что по «закону отражения идей, закону их развития через противоположные крайности» из одного корня могут развиться и «любовь к человечеству» и «ненависть к нему».

Самый «софийный» из русских писателей — Достоевский, самое «софийное» его произведение — «Братья Карамазовы». Штейнберг, исследовавший «систему свободы» Достоевского и глубже других понявший софийность писателя, увиденную сквозь призму свободы, писал:

«В чем суть самой верховной идеи Карамазовых — слишком хорошо известно. „Карамазовщина“ всеми Карамазовыми сознается как беспредельная и неутолимая жажда жизни, жизни во что бы то ни стало и за какую угодно цену. Федор Павлович — напросто „сладострастное насекомое“: но это не порицание и не осуждение — он

живет и умирает ради безотчетной любви к жизни, или, вернее, в силу того, что жизнь его и есть эта безотчетная и бесконечная воля к жизни. Он развращен, как развратна сама мать сыра-земля, как развратны произрастающие на ней травы, как развратны копошащиеся в ней и на ней черви и гады. Если бы стихийная природа вдруг заговорила на языке мысли, она не могла бы издеваться над святынями сознания более цинично, чем Федор Карамазов. Поэтому и гадок-то он только с точки зрения того миропонимания, для которого иерархичен и самый строй материального мира, которое индивидуализирует и расценивает не только формы, но и самую стихию жизни на разных ступенях самосознания. [...] И мы знаем: Митя — это неукротимая страсть к жизни, со всей неукротимостью обращенная против своей собственной безмерности; Митя — это страстное самобичевание: в нем мать его продолжает „бить“ его отца, Карамазовщину. Вся Россия превратилась бы в сплошное „Мокрое“ — в мокрое место, если бы Карамазовщина не порождала из себя же свое первое, еще хаотическое, самоотрицание, самоограничение.

От союза Федора Павловича с кроткой, незлобливой и безответной Софьей Ивановной (в „Софии“ — для Достоевского, очевидно, скрыт какой-то особенный намек на „русскую идею“ [похоже, что, выбирая это любимое свое женское имя, Достоевский ощущал его связь со сферой „софийного“, как бы ни обозначал он ее на своем языке. — *В. Т.*] происходят Иван и Алеша: оба они единокровные и единоутробные братья и оба они необходимы, как вопрос и ответ, как бунт и его преодоление; они оба должны совместно возвысить до полного сознания и русское безграничное пристрастие к жизни, и беспредельное смирение в несении ее креста. Страсть есть также и мука, страдание; страстный страстотерпец — таков, по Достоевскому, весь народ русский. Иван и Алеша оба унаследовали от отца и от матери и страстное влечение к жизни, и умение терпеливо переносить самые страшные муки — муки совести и сознания; правда, Иван больше в отца с его презрением и враждою к людям, Алеша же — весь в смиренную мать. [...] „Я утверждаю, — говорит он в Дневнике, — что сознание своего совершенного бессилия помочь, или принести хоть какую-нибудь пользу или облегчение страдающему человечеству, в то же время при полном вашем убеждении в этом страдании человечества — может даже обратить в сердце вашем любовь к человечеству в ненависть к нему“. [...] Не всё ли расхождение между Иваном и Алешей в том, что при общем их убеждении в „страдании человечества“, один чувствует себя бессильным помочь, другой же — полон веры. Но вера одного должна соединиться с сознанием другого, тогда их и будет царство грядущее.

Наконец, Павел Федорович Смердяков завершает круг: Павел Федорович есть сын Федора Павловича; от сочетания Карамазовщины с безумием Лизаветы. Карамазовская воля к жизни должна поглотить самое себя; она должна как бы вернуться к своему исходному пункту: голая жизнь есть бессмысленная и самопожирающая себя жизнь, жизнь отцеубийцы. Смердяков возвращает Карамазовщину туда, откуда она пришла, — в „прародимый хаос“ небытия.

Что же это такое? Наследственность? Психологическая и физиологическая мотивировка? Конечно, нет. Мысле-образы Достоевского развивают целую сеть онтологических возможностей, кроющихся в глубине русского самосознания современности. Все эти возможности для него кровно связаны со всем метафизическим прошлым России и мира, со всей системой [...] современных противоречий и со всем грядущим, воплотить которое призван русский народ. Если угодно это называть наследственностью, то предмет таких исследований, то следы, по которым таким способом разыскивается путь, есть уже во всяком случае предмет всей духовной родословной человечества и путь всей духовной его истории, а не путь физического только „естественного“ его размножения. Не размножение интересует Достоевского, а развитие; не множественность и количество, — а единство человеческого рода и сверхчеловеческое его „достоинство“.

Так, постепенно перед нами выступила и сущность самой идеи по Достоевскому, и универсальная ее значимость для всего мира явлений; но обозначилась также и господствующая в этом универсальном мире идей иерархичность и — то непрерывное единство, которое через историю духа связует все отдельные индивидуальные идеи, какой бы оригинальностью они не отличались» (56—58).

Этот фрагмент, как и многочисленные другие высказывания исследователя, не прибегая к понятию «софийности», весьма близко подходят к тому, что составляет суть софийности. Две проблемы следует выделить особо, потому что, важнейшие в системе Достоевского, они одновременно характеризуют и тайный нерв самой софийности: сознание-самосознание-самопознание и свободу (можно напомнить, что Бердяев упрекал Булгакова за то, что его софиологическое учение не соотнесено должным образом с проблематикой свободы). Сами эти проблемы тесно связаны друг с другом. Связь софийности с сознанием, самосознанием, самой перспективой постоянного самоуглубляющегося движения, принципом авторефлексивности очевидна: о ней много говорилось выше как о тайном нерве всей проблемы софийности, во всяком случае, в определенный период развития софийного учения, как, вероятно, об основной характеристике Софии, объясняющей и многие

другие ее черты, и это освобождает автора этих слов от необходимости возвращения к этому свойству ее. Здесь достаточно пунктирно обозначить некоторые положения по этому вопросу из книги, чтобы — обратным порядком — понять и оценить и софийность Достоевского и через нее — софийность как таковую, как принцип.

«Не представляет никакого сомнения, — пишет Штейнберг, — что проблема свободы может возникнуть исключительно в сфере сознания: только тогда, когда не только нечто есть, но есть и вопрос о том, что есть то, что есть, т. е. только в сфере сознания бытия и бытия как бытия осознанного может возникнуть вопрос и о том, быть ли бытию или ему не быть. Но этот вопрос и есть самое точное выражение всей проблемы свободы вообще и в особенности той, которая формулирована [...] в системе Достоевского, потому что свобода, поистине, может быть только свободой самосознания, независимостью самосознания от всего, что вне его, и, прежде всего, она означает сознательный выбор между утверждением и отрицанием жизни, между ее приятием и неприятием. [...] Изначальность сознания — в порождении бытием проблемы бытия. Проблема же бытия есть в одно и то же время корень и теоретического, и практического вопрошания и сознавания. [...] Ясно, что оба эти вопроса [...] коренятся в природе самого сознания как самосознания: только потому, что, сознавая бытие, мы в то же время сознаем сознание бытия, тем самым полагая наряду с бытием как предметом сознания, еще и само сознание как собственный его предмет, только потому возникает перед нами теоретическая, якобы, проблема сравнения реального достоинства этих двух столь разнородных объектов сознания; но вместе с тем самосознание как сознание сознания при обращении к нему само превращается в предмет сознавания и т. д., и т. д. — без конца, и это, эта бесконечность сознания — его само обнаруживает как творческую деятельность, как бы из ничего создающую свое собственное содержание; отсюда и рождается основной практический вопрос: быть ли этой деятельности и ее порождениям, вплоть до самого бессознательного бытия, этого первого предмета и последнего назначения всей деятельности сознания, — или же не быть?

Вопрос о бытии, бытие бытия есть сознание бытия; осознание же бытия есть одновременное движение вглубь и бытия самого сознания и сознания, как бы внешнего по отношению к нему, бытия. Но движение это осознает себя как ничем в себе самом не ограниченное, как беспредельное, т. е. как движение свободное и зависимое лишь от себя самого. Так возникает проблема свободы; так эту проблему понимает Достоевский».

Очевидно, именно такова ситуация и в связи с Софией: это само себя сознающее движение, в самом деле, ничем не ограничено и беспредельно, потому что «податливость» делает Софию идеальной восприемницей-медиатором: она настолько пассивна, что ничто в ней не может стать упором, препятствием, помехой при восприятии божественных энергий; ничто в ней, Софии, не препятствует восприятию, потому что она ко всему готова и всему, исходящему от Бога, открыта, а готова она, потому что ее открытость абсолютна, у нее нет выбора, и в этих условиях открытость совпадает с готовностью, более того, они неразличимы: готовность и есть открытость. А это, собственно говоря, и обеспечивает то свободное движение, которое зависит от самого себя, и эта самозависимость — в этой ситуации — нисколько не «возмущается» зависимостью от Бога (впрочем, и само слово «зависимость» в этом случае несостоятельно: абсолютная проницаемость Софии делает беспредметным разговор о зависимостях, влияниях, причинно-следственных отношениях в том же плане, в каком бессмысленно говорить о законе тяготения применительно к тому, что не имеет веса).

Эти вопросы взаимосвязи свободы и самосознания мучили и «человека из подполья» и «смешного человека» из соответствующего сна. Последний даже осмелился высказать «последнее слово», «истину», не договоренное до конца первым.

«Что же это за истина? — вопрошает исследователь. — Она заключается не в чем ином, как сознательном отвержении высшего достижения современного сознания, сводящегося к тому, что „сознание жизни выше жизни“ [слова Достоевского. — *В. Т.*]. Но именно поэтому, именно потому, что и эта отвергающая самосознание и его безграничную свободу как последнюю ценность истина есть — истина и, следовательно, плод сознания и его внутреннее самоопределение, именно поэтому и вся история человечества, приведшая к самосознанию как к безграничной свободе и как к высшей самоценности, не только не бессмысленна, но наоборот, только так приобретает она сугубый смысл и полновесное оправдание. Человек из подполья готов был предположить, хотя и не мог с этим примириться, что из глубины самосознания „действительно существующее“ должно казаться „беспрерывным периодическим нулем“, сама же безграничная свобода сознания должна превратиться в „подмен, подтасовку, шулерство“ [...]; с ним в свое время соглашался и его „смешной“ продолжатель: „Я стал слышать и чувствовать всем существом моим, что при мне ничего не было“. „Мало по малу я убедился, что и никогда ничего не будет“. [...] Но он восстал против этой зловещей „религии с культом небытия“ и увидел лицом к лицу

ту истину, в свете которой осмыслились и муки самосознания: они оказались муками рождения новой истины. Тогда-то и разъяснилось, почему „страдание — причина сознания“.

Вся эта проблематика приобретает особое значение для народа, вступающего впервые на исторический путь культурного делания. Здесь его ждут великие соблазны: „мудрый змий, искушенный разум [...] коварно внушает красе природной и невинной отведать и вкусить от прекрасных плодов, созревших не на родной земле и в чуждом раю. Так ныне снова искушенный разум Запада соблазняет не мудрствующую лукаво Софию [contradictio in adjecto! — *В. Т.*], земную душу России, историческое бессмертие приобрести не путем „оберегания и возделывания“ земли в поте собственного своего лица, а путем легкого стяжания и беспечного заимствования. Но так обретается лишь первое падение — падение в глубину собственного сознания, а там — не путь прямой и неминуемый, а распутье. [...] Это и есть роковой путь через чистилище истории. Нельзя познавать добро и зло, оставаясь в раю и в райском неведении [...]: лишь утратив свою невинность и свое бесплодное бессмертие, люди и народы удостаиваются бессмертия истинного и живого, уже за райскими вратами, но все же через вкушение от древа жизни [...]. Злой соблазнитель не солгал, вернее, его ложь не могла не обернуться правдой“».

Но, может быть, «чистое сознание» может прийти на помощь на роковом рубеже истории? Едва ли. Само по себе оно «есть именно сознание неразличимости добра и зла» и, по мнению исследователя, «именно знание этого незнания и есть самый великий подвиг, совершенный деятелями русского подполья, порожденными Достоевским». Но по-прежнему, как и в его времена, стоит вопрос о том, насколько и в чем свободно русское сознание и какова в этом вопросе «русская» София. Нет недостатка и в «крайних» решениях — полное отсутствие свободы, рабство и рабствование, с одной стороны, и полная, максимально возможная в *мире сем* свобода. Пока очевидно, что обе крайние позиции ложны, и «русская» София молчит, а мы, как и прежде, «ленивы и нелюбопытны» — от полного рабства ли или от предельной свободы, — остается неизвестным. И есть ли удовлетворительное решение вопроса, если мы не осознали, что, принимая жизнь, мы уже «тем самым поступились полнотою нашей свободы выбора: я свободен, потому что могу не быть, но я есмь, и потому я не свободен»? Свобода и связанность нераздельны в акте выбора и, пребывая в бытии, я и самую возможность небытия превращаю в нечто сущее». И вполне ли свободно само сознание: ведь «поднявшись до стадии самосознания, сознание уже не знает и не может знать никакой другой жизни, кроме жизни самого сознания»,

и включается в бесконечную игру: сознание — сознание сознания (самосознание) — сознание самосознания и так далее до тех пор, пока «физический» конец не ставит последней точки в игре? Свободна ли белка в колесе или она просто рабыня вовлекшего ее в себя движения? И если свободна, то не пустотой ли и бессмыслицей оборачивается такая свобода? И только понятая как дар Христов она открывает путь к смысловой полноте жизни.

* * *

В заключение уместно упомянуть о случае, который образует промежуточное звено между двумя крайними вариантами — философским учением о σοφία в ее интеллигибельном аспекте, как оно сложилось в трудах Платона и Аристотеля и развивалось у неоплатоников, и мифопоэтическим представлением о личностном характере софийности образа Земли. Речь идет о фракийском мифологическом персонаже, чье имя обычно передается как Σαβάδιος, Σαβάζιος [158] (оно было, видимо, заимствовано и фригийцами, обозначавшими им своего великого бога; поэтому многие античные писатели считали это имя фригийским, ср. Страбона, Гесихия и др. [159]). Σαβάδιος согласно авторитетной и очень убедительной этимологии [160], отсылает нас к уже упоминавшемуся слав. **svobodь*. Такая семантика подтверждается эпитетом божества, являющегося уже в древности признанным соответствием (собственно, деноминацией) Сабадия — Сабазия, а именно Диониса — 'Ελεύθερος 'Свободный', *Liber*. Само же отождествление Сабадия и Диониса (кстати, тоже божества фракийского происхождения) [161] имеет очень далеко идущие последствия (ср. позже Σαβάζιος как эпиклеса Диониса). По свидетельству Гесихия, по-македонски силены (сатиры), игравшие особую роль в культе Диониса, назывались σαυάδαι, или σαύδοι, т. е. названиями, которые неотделимы от Σα(ο)υάζιος, варианта основной формы Σαβάδιος. Еще важнее, что именно Дионис, бог плодородия, растительности, научивший людей виноделию, получил имя, восходящее к **su̯obh-od(h)-i̯os*. Дело в том, что Дионис (и, как легко заключить по естественной аналогии, Сабадиос) многими узами связан с землей, ее плодородными силами (ср. выше мифологему-понятие *Земля о собѣ*). Достаточно напомнить божественные функции Диониса, связанные с ним земледельческие культы и особенно имя его матери Семелы (Σεμελη, *Semele*), фрако-фригийской богини земли (собственно, персонифицированной земли, ср. др.-фриг. ζεμελω 'Мать-Земля'?; ср. фриг. ζέμελεν· βάρβαρον ἀνδράποδον. Гесихий; Γδαν Μα, букв. — 'Земля-Мать'), чье имя родственно как слав. **zemja* 'земля', так и др.-

греч. χαμαί 'на земле' (все из и.-евр. *g'hđem-, *g'hđom-, в условном «бругмановском» коде [162]). Через Семелу-Землю удается включить ее сына Диониса и (по аналогии) Сабадия в сюжет основного мифа. В самом деле, Семела-Земля рождает Диониса от громовержца Зевса чудесным образом: его молнии испепеляют Семелу (неверную жену в основном мифе), а извлеченный из чрева матери сын зашивается в бедро отца, откуда и рождается вторично. Происхождение от Семелы-Земли и удивительное рождение-смерть (или двойное рождение) объясняют почему именно Дионис-Сабадий стал воплощением особого плодородия, нового образа бессмертия как чередования бесконечного ряда рождений и смертей (ср. выше о Земле). Как трансформация младшего сына Громовержца [163], проходящего через смертное испытание (поражение небесным огнем-молнией) и выдерживающего его, Дионис-Сабадий подобен Земле в том, что и он *о собѣ*, что и его судьба — рождаться и умирать без конца, творя жизнь бессмертную тем же самым образом, как σοφία творит бессмертный смысл, — обращением на самого себя, вечным возвращением к самому себе. Это и есть, видимо, та общая основа, которая объясняет единое наименование (из и.-евр. *su̯obh-) и для σοφία и для Σαβάδιος как мужского соответствия образу Земли и рождения-жизни [164].

ПРИЛОЖЕНИЕ II

ОБ ОДНОЙ ГРУППЕ СЕРБСКО-ХОРВАТСКИХ ЗАГОВОРОВ
(еще раз об идее возвратности)

Памяти Ильи Николаевича Голенищева-Кутузова

Речь идет о заговорах от укуса змеи («Од уједа змије»), которые теперь удобным образом собраны и в некоторых их частях прокомментированы Л. Раденковичем в его собрании заговоров и заклинаний [165]. Эти заговоры представлены довольно гомогенными текстами, воспроизводящими один и тот же круг мотивов, образов, фразеологизмов; чаще всего они лаконичны (2—4 стиха, обычно коротких) и нередко обнаруживают некоторую эзотеричность, требуя для своего объяснения комментария — семантического и/или «реального», который в ряде случаев может быть извлечен при обраще-

нии к более широкому кругу фактов. Разумеется, прежде всего имеются в виду мифопоэтические представления о змеé, а отчасти и демифологизированные, «практического» характера сведения, касающиеся и самой змеи и отношений с нею, в которые может быть поставлен человек. Соответствующий материал должен учитываться и при анализе данной группы заговоров, поскольку он образует ряд на разных принципах формируемых контекстов, в которые в качестве составной группы входят и сами эти заговоры.

Лишь несколько таких контекстов будут здесь обозначены: — 1) вся сербско-хорватская традиция, точнее, та «народная» энциклопедия на тему змеи, которая обнаруживается в фольклорных и ритуальных текстах, в из сюжетике и топике (ср. сербско-хорватский эпос и проч.), в обрядах и магии, особенно в связи с годовым циклом, с народно-медицинской прагматикой и т. п.; — 2) общеславянская традиция, относящаяся к той же теме — и в узком (ср. заговоры от укуса змеи в других славянских традициях, особенно многочисленные в русской и белорусской) и в широком (вся сфера отражения змеиной темы) смысле; — 3) индоевропейская традиция, связанная с этой же темой и взятая в двух названных смыслах (особое значение имеют богатые материалы именно по заговорам этого типа в балтийской и древнеиндийской мифопоэтических заговорных традициях); — 4) ареальный контекст, охватывающий данные, относящиеся к Балканам именно как к относительно единому и «проницаемому» культурно-историческому локусу, характеризуемому многими общими элементами народного «змееведения», и отчасти к смежным частям Малой Азии [166].

Каждый из этих контекстов обнаруживает нечто такое, что объясняет и/или мотивирует отдельные детали сербско-хорватских заговоров этой группы, как и сами эти заговоры бросают луч света на некоторые неясности змеиной темы в упомянутых контекстах. Чем теснее культурно-языковое родство между традициями, тем более тонкие детали обнаруживаются при сравнении или же поддаются реконструкции. В пределах славянского материала вполне реальны реконструкции фрагментов текста-схемы праславянского «прото-заговора» от укуса змеи. Балтийские данные в одних случаях углубляют реконструкцию, в других делают менее определенной ее языковую форму. Древнеиндийские данные имеют относительно отдаленное отношение к реконструкции праславянской языковой формы этих заговоров, но исключительно важны с точки зрения восстановления исходного сюжета, связи его как с мифом, так и с ритуалом.

Оставляя за собой возможность подробнее рассмотреть этот круг вопросов позже, здесь можно ограничиться обозначением нескольких

узловых пунктов, совокупность которых отсылает к вполне определенному и более или менее хорошо исследованному классу индоевропейских мифоритуальных текстов: 1. стихотворная форма сербскохорватских заговоров и довольно определенный набор метрических схем (бесспорно, такая же форма характерна для заговоров «Атхарваведы», а в свете этих двух традиций выявляются или естественно реконструируются стихотворная форма и сходные метрические схемы в балтийской традиции [иногда они несомненны и затушеваны лишь несовершенной формой представления материала, легко, впрочем, восстанавливаемой, ср. лит. *Kirmin, kirmin,* | *Kam tu lindai,* | *Kam tu kandai?* | *Lįsk į žemę* | ... | *Pumpok, pašup,* | *Tu neblįsi,* | *Tu nebkąsi* | *Ne man pikto* | *Nebdarysi* и т. п.] [167], а также в других славянских традициях, в частности, в русской [особенно в формульных зачинах, в «вопросных» фрагментах, при перечислениях — видов змей, частей человеческого тела, элементов ландшафта и т. п.]); — 2. фразеология (с.-х. *змија љута,* русск. *змея лютая*; *земљо,.. буди слатка као мед — Аще, аще, что ни есть в свете слаще?*, в загадке с ответом — *Земля*, откуда — *сладкая земля* и т. п.); — 3. элементы диалогической структуры (ср. с.-х. — *Добро јутро, старац и баба! — Дао бог добро! Што си дошао? — Ујела ме змија.* — | *Иди кући, па се моли богу!* /№ 33/ или — *Шта ти је?*| — *Ујела ме змија.* | *Веле да те је ујела змија...* /№ 8/ — *Эй же ты, змея скорпея, я пришел к тебе с нуждою. — С какою? — Найди ту змею... — Я, говорит, не пойду...* /Майков, № 178/ [168] и др.); — 4. определенный круг мотивов и элементов, часто архаичных, сопрягаемых в заговорах с змеею (земля, камень, еда, хвост, рога, отмеченный женский персонаж /Дева Мария и др./, мужской персонаж-змееборец, стрелы, удаление яда или жала, космический «декор» — небо, земля, солнце, месяц, звезды и т. п.); — 5. несомненные приметы связи с основным мифом и с образом мирового дерева (начиная от исходной ситуации — Океан, остров Буян, дуб, ракитовый или липовый куст, белый камень, черное руно, гнездо, змея, ее три сестры, четыре стороны света и т. п. в наиболее полных среди славянских традиций русских версиях, поддержанных точными балтийскими, хеттскими и иными параллелями, вплоть до мотивов поединка Змееборца-стрелка со Змеем /ср. особенно ведийскую традицию/ и включения в заговор фрагментов текста «основного» мифа, ср.: — *Я, говорит, не пойду. — А я тебя громом убью! — Я от грома спрячусь в землю. — А я насыплю тебе в уши лютого зелья...* Майков, № 178 и др.).

Все это дает достаточные основания говорить о том, что заговоры от укуса змеи восходят к словесной части «медицинского» ритуала,

представляющей собою трансформированную версию «основного» мифа (или с ним тесно связанную и на него опирающуюся) применительно к ситуации «неудачи» человека в его контакте-конфликте с змеей и к цели — ликвидации последствий этой неудачи. Возможность неудачи, иногда и роковой, свидетельствует о неполной предопределенности исхода ситуации встречи человека и змеи, допустимости разных поворотов, наличии неясностей в направленности «удачи» и «неудачи». Эта неопределенность, чаще всего проявляющаяся в амбивалентности основного предиката заговора, составляет не только фон, но и основу этой группы заговоров.

При том, что соответствующие сербско-хорватские заговоры утратили очень многие черты исходного прототекста и должны быть признаны с этой точки зрения сильно вырожденными, в них присутствует один очень важный и, несомненно, архаичный (речь идет о смысле, а не о конкретной форме) элемент. Кстати, этот элемент выступает и как самая яркая черта этой группы заговоров: она представлена многими примерами, обычно появляющимися в ключевом начальном положении, иногда трижды повторенными, дающимися в ряде вариантов, само сопоставление которых уже наводит на важные предположения. Речь идет о зачинах с характерными лексико-фразеологическими, семантическими и синтаксическими чертами, делающими их, несмотря на вариативность, устойчивым и ключевым в отношении смысла элементом заговора. Ср.: *Земља земљу љуби* (но и: *љубила, пољубила*), *Земља земљу јела* (но и: *ујела*); *Пољуби змија змију, Змија земљу пољубила*, а также периферийные случаи разного рода: *Земља земљу такла, Земја земју анђераш, Зела зелу уједе* или несколько иные синтаксические типы — *...да те је ујела змија, Ујела ме змија, Змија лаза ујела* (ср. также — потирая укушенное место землей — *Земља земљи, тијело тијелу* или *Земља земљу нека јиде* и даже *пољубила злата — у злату злата!*; ср. сходную игру на одном «сквозном» слове в русских загадках о змее — *Зло в зле лежит, злом изогнуло; Ползло зло, я зло схватил да на злом злу жизнь прекратил; Зло во зле горело, зло злу покорилось, зло по злу и вышло* и т. п.) [169]. Таким образом, в центре внимания конструкция с двухместным предикатом — или *љубити* 'целовать', или *јести* 'есть' ('грызть'), — при котором в качестве субъекта и объекта могут выступать (независимо от конкретного предиката) или *земља*, или *змија* — в любом наборе (практически не отмечен лишь тип *змија змију јела*, хотя, судя по некоторым данным, и он теоретически возможен.

Subj. (*земља* ∨ *змија*) & Praedic. (*љубити* ∨ *јести*) & Obj. (*земља* > *змија*).

Два основных следствия вытекают из этой формулы — ее возвратное значение, т. е. обращенность действия, исходящего от субъекта, на него же самого, выступающего уже в функции объекта (лексическое совпадение субъекта и объекта), и известная «синонимичность», под данным углом зрения, лексем, выступающих в качестве субъекта и объекта. Возвратность и «синонимичность» (пока достаточно указать, что речь идет о некоей смысловой сближенности, подтверждаемой фактом взаимной субституции этих лексем в данной формуле) в этом случае оказываются элементами не только языкового уровня, но и надъязыковых уровней — образного и концептуального («логического»). Иначе говоря, эта исходная конструкция имеет как бы два особых «выхода» — в область мифопоэтической образности и в область логико-дискурсивных ментальных структур.

Обращенность на себя, предполагаемая этой возвратностью, важна не столько в тех случаях, когда для субъекта нет другого объекта и он по необходимости сосредоточен на себе (при этом, естественно, не сознавая этой «врожденной» замкнутости), сколько в тех, когда другой, попав в поле зрения субъекта (*Я* в идеальном случае), уже стал реальностью, и субъект (*Я*) сознает, что наряду с разомкнутостью, открытостью другому, ориентацией на него, существует и иное состояние — активной, сознательной и сознаваемой замкнутости на себя. Только эта «видимая» замкнутость, возникающая в результате возвратного движения, открывает для сознания возможность «невидимого» внутренне-углубляющегося и интенсифицирующего пути, и только он приводит к тому, что называется самопознанием (γνῶθι σεαυτόν), о котором впервые вполне отчетливо было сказано именно на Балканах — в надписи на храме Аполлона в Дельфах и Сократом платоновской «Апологии» (ср. темы зрячести и слепоты в связи с эдиповским узнаванием, которое в финале трагедии обернулось темой самопознания, необходимостью понять, кто он, Эдип, такой). Самопознание как высшее проявление мудрости не только теснейшим образом связано с возвратностью, но и является лучшим плодом этого на самого себя обращенного движения. Не случайно, что σοφία у неоплатоников обладает свойством авторефлексивности, проявляющимся в только ей свойственной способности мыслить самое себя, а Прокл указывал, что истинная σοφία есть знание самой себя, и σοφία самой себя, направленная на самое себя и самой себе придающая совершенство (...καί ἡ ὄντως σοφία καὶ ἡ γνῶσις, ἑαυτῆς οὖσα καὶ πρὸς ἑαυτὴν εστραμμένη καὶ ἑαυτὴν τελειοῦσα. Procli Schol. in Cratyl. proem. XVI), ср. сходные идеи в «Ареопагитиках» («Об имена Божиих»): «божественная мудрость (θεία σοφία), ведая самое себя (ἑαυτήν), знает всё» и

т. п. Для религиозно-философской мысли этот лучший плод достигается при возвратном движении в сфере мысли и субъекта мысли и предстает как мудрость самопознания. Но эта же идея знает свое соответствие и в мифопоэтическом образе подобного же движения и его результата — материального прибытка природного процветания, жизни как его символа, и сербско-хорватские заговоры возвращают именно к этой теме конкретнее — к двум взаимозаменяющимся образам, к земле и змее.

Связь этих двух объектов, столь убедительно иллюстрируемая сербско-хорватскими заговорами, слишком разностороння, чтобы претендовать на полноту перечисления здесь того, что их соединяет, но все-таки основное должно быть отмечено. Прежде всего в славянской языковой традиции земля и змея обозначаются словами одного и того же корня (**zem-/*zm-*), имеющего очень глубокие индоевропейские истоки. Что было метафорой чего (змея как «земляная» в соответствии с принятым взглядом или земля как «змеиная»), в данном случае не столь существенно, хотя есть аргументы (хотя бы и вторичные) в пользу обеих точек зрения. Важнее, что общность обозначений предполагает и общность семантической мотивировки (условно — «низкий», «к низу приуроченный»), и наличие мифологических мотивов и образов, подтверждающих эту связь (ср. «совпадение» Земли и змеи-Змéя при наложении их друг на друга или при указании границ-пределов: первый случай — др.-инд. мировой Змей Шеша, на котором покоится Земля [в таком случае она могла бы пониматься именно как «змеиная»], второй случай — др.-исл. Ёрмунганд, Змей, опоясывающий Землю, «средний» мир — Мидгард [другое название Змея — Мидгардсорм, т. е. 'Змей Мидгарда']). Эта связь, конечно, определяется и тем, что Земля и змея (Змей) равным образом опора и поддержка-держатель(ница) всего (ср. образ вертикального мирового Змея как варианта мирового дерева), но упускается из виду, что общим является для Земли и змеи и доведенное до абсолютного завершения свойство «возвращаться» к себе самому. Замкнутый круг Земли и свернутая в круг змея (другой аспект этого же — ежегодное сбрасывание змеей кожи и возвращение «старой», прошлогодней змеи к себе самой, но «молодой», этого «нового» года) суть реализации этой общей идеи [170]. Земля, понимаемая как «годовое пространство» (*Не земля родит, а год*, — по слову поговорки), с каждым циклом возвращается к себе самой, и конец одного года сопрягается с началом другого [171] (к этому моменту как раз приурочен основной годовой праздник «вечного возвращения» /le retour éternel/, в котором нередко инсценируется поединок демиурга, основателя и учредителя Земли, с мировым Зме-

ем), подобно известному образу змеи, жалящей себя в хвост и, следовательно, образующей круг (сопряжение начала и конца в обоих случаях). Тема хвоста подчеркнута и в сербско-хорватских заговорах — *Змијо, од бога проклета!* | *Трбу'ом пузаш, без ногу одаш,* | *у репу врага носаш*, ср. *Ујија реп, реп* и др.; народная традиция признает, что змея может жалить и хвостом, поэтому обычное толкование свернутой в круг змеи как жалящей свой хвост должно быть дополнено — и жалимой своим собственным хвостом («враг у репу»). Это функциональное подобие хвоста и головы в известном смысле снимает их противопоставление и в определенных контекстах как бы устраняет их, как и ноги и руки, отсутствующие у змеи, ср. ее постоянное определение (ср. *Без рук, без ног* в загадке о змее). В этой связи любопытно, что подобным же образом описывается и Земля, ср.: *ahastā́ yád apādī́ vā́rdhata kṣā́ḥ* (RV X, 22, 14) 'Когда безрукая, безногая Земля возрастет...' (в гимне Индре, в основе которого лежит миф о змée Шушне, пожирателе и иссушителе), и Змей (или змея): «О многопризываемый, ты раздавил безрукого (*ahastā́m*) Кунару, о Индра. Вритру разрастающегося (*várdhamānam*), злобного, безногого (*apā́dam*) ты убил мощной (дубиной), о Индра» (RV III, 30, 8). И Кунару и Вритра — демоны-змеи, обладающие той же способностью, что и Земля, — к возрастанию; ср. выше *várdhata*, X, 22, 14 при *várdhamānam*, III, 30, 8 или *vṛ́dham*, III, 31, 13 в контексте — «Когда великая Дхишана, чтобы столкнуть (Вритру), поставила (того), кто возрос за один день (*sadyovṛ́dham*), распространился среди двух миров...» и т. п.; свойство возрастать, менять объем и форму — одна из частых характеристик мифологического Змея.

В этом же контексте уместно обратить внимание на оба глагола указанной «возвратной» конструкции сербско-хорватских заговоров, выступающие как предикат при обозначении земли и змеи — *јести* и *(по)љубити*. Оба глагола в этом случае семантически «авторефлексивны». Мифопоэтическая концепция еды, пищи осознает единство и замкнутость друг на друге еды и того, кто ее ест, пищи и питающегося, питаемого, вскармливаемого: еда и есть тот природный прибыток, который продолжает увеличиваться, будучи усвоенным наиболее продвинутыми формами жизни — человеком, животными (характерно, что и человек и животное в ряде языков, в том числе в славянских и балтийских, могут обозначаться теми же корнями, что и земля, змея лат. *homo* — *humus*, лит. *žẽmė* — *žmogùs* — слав. **zmьjь* и т. п.) [172]. «Есть еду́», значит, возвращаться к себе вновь и вновь ради возрастания жизни и жизненной силы. Вечная жизнь только и обеспечивается этим вечным возвращением. Земля не толь-

ко творит еду и сама ею является (она *слатка као мед, као шећер, као пресно млеко,* ср. в загадках о земле — *Что на свете сытнее?*; *Что на свете жирнее?*; *Весь мир кормлю, а сама не ем* и т. п.), но, так сказать, и «самоедица» — *Земља земљу јела:| ни с вактом ручала, | ни с вактом ужинала, | ни с вактом вечерала* (ср.: *роком ручак, | роком ужина, | роком вечера, | нити од земље колача, | нити од трна покривача*; *сам колач, ражан/ањ/ колач* тоже образ состоявшейся возвратности, см. ниже). Не менее показателен в этом плане и глагол *љубити*, особенно если помнить, что наиболее распространенное значение продолжателей праслав. **l'ubiti* 'любить', 'нравиться' является вторичным переосмыслением более конкретных значений. Не говоря о наличии в и.-евр. **leubh-* значений, отсылающих к страсти, сильному сексуальному желанию (и, как следует из дальнейшего развития, удовлетворению его), само значение сербскохорватского слова ('целовать') очень показательно. Если соитие — зачатие — рождение образует возвращение к жизни на ее новом отрезке, то возвратность «целования», принадлежа к тому же кругу идей, носит более символический характер. «Целование» — знак возврата, после обособления, к цельности, целостности, к состоянию органического процветания и здоровья (ср. *цел телом, цел умом* как формулы), которое присуще земле (ср. также *целина*), из и.-евр. **koil-*.

Змея — один из наиболее ярких символов многоплодности и, значит, жизни. То же можно сказать и о Земле, и в этой теме позднесофиологические попытки понимания Земли как Софии перекликаются с мифопоэтическими параллелями. Земля всегда *о собѣ*, обособлена, одна как всякая женщина, готовящаяся стать матерью. Покинутая на себя самое, она единственная носительница цельности, полноты и совершенства в череде поколений ее потомства; она — по-собница жизни, обращающейся сама на себя бесконечное число раз, чтобы творить эту жизнь из самой себя. Поэтому Земля — вечная мать (*матушка Земля, Мать сыра-земля* и т. п., ср. образ змеиной Матери, царицы и прародительницы всех змей, и обращения типа *Матушка змея-шкуропея* и под.). И поскольку она родит и родит, она вновь и вновь п о з н а ё т себя в своих детях, ее образах. Собственно, рождение и есть одна из форм знания (ср. и.-евр. **g'en-*, совмещающее оба эти смысла). Земля, как и змея, многократно рождает и потому многознающа (ср. *Земля всё знает /видит/ и змея всё знает*): атрибут мудрости (*самая мудрая*) присущ ей, как и змее (*мудрый, как змея*), и в этом контексте знание-мудрость неотделимо от многоплодности: оно лишь особая форма ее. Здесь нужно напомнить еще об одном представлении мифопоэтической традиции — способности змеи и Земли рождать «из себя», самостоятель-

но, без участия мужского начала (ср. Hesiod. Theog., 116 и сл.). Общее, объединяющее Землю и змею, не исчерпывается их связью с идеей опоры, с низом, сыростью, царством мертвых и бессмертием, с женским началом, плодородием, знанием-мудростью и т. п., но проявляется и иначе, между прочим, и в общих мотивах (ср. «выпускание» змей весной из земли и «уход» их на зиму в землю, что отсылает к двум идеям, — змéи как дети земли и как ее покойники: земля как бы рождает, но и хоронит /«убивает»/ их), не говоря уж о языковом единстве этих слов и той степени внешней близости, которая позволяет, с одной стороны, в слове *земља* видеть анаграмму (в ряде случаев не без табуистических мотивов) слова *змија* [173], а с другой, предполагать некое подобие figura etymologica в таких фрагментах, как *Змија земљу пољубила.* Во всяком случае сознательность игры близостью — звуковой и смысловой — этих слов в сербско-хорватских заговорах вне сомнений.

И все-таки ошибочно было бы ограничиться только указанием подобия Земли и змеи. Стержневой оказывается инáя проблема — тождества и различия, и вокруг нее развертывается все, о чем говорится в заговоре. Действительно, часто Земля и змея почти синонимы, они заодно и как бы дублируют друг друга, но уже само это сходство нередко оборачивается различием. Змея получает от Земли убежище, покров, но, если она укусила человека, то Земля отказывается принимать ее, и змея становится «нечистой» (представление, распространенное и в сербско-хорватских и в других балканских традициях). Положение «жалящей» змеи и «ужаленного» человека становится разным именно в связи с землей: *...лютоедица змея, чтоб тебе проклятой сквозь землю пройти, а тебе, рабу Божию по белу свету ходить* (Майков, № 190). Укус змеи излечивается землей, которой растирают укушенное место. Конечно, это не просто следование принципу «подобное — подобным»: само «подобное» как бы распадается на «неподобные» части; *змијски отров, јед — горак* (*јед* 'горечь', ср. в заговоре: *истјерај змијски јед*), и потому он лечится землей, сладкой *као мед, као шећер.* Земля или ее божественная персонификация не только жилище змей, но и защита от них (ср. функцию бога земли Геба в Древнем Египте). В этой функции и в славянских заговорах вместо Земли нередко выступает божественный персонаж (*Драги боже, болног пази,* | *Да се отров не разлази;* | *и бог нека гледа,* | *да не умре от уједа.* | *Драги боже, дај му лик,* | *нек оздрави болесник* или *Милостиви Исусе,* | *истјерај змијски јед, ...из мојега /Петра/ ноге...*), ср. Иисуса Христа или Николу Угодника или даже царя Давида в этой роли в русских заговорах. Они и им подобные персонажи выступают фактически как

змееборцы, грозящие покарать ее каленой стрелой или даже громом. В древнеиндийских заговорах от укуса змей непосредственно выступает Индра, о котором прямо сообщается, что вначале он убил прародителя змей (AV X, 4, 18 и др., ср. X, 4, 12), т. е. «перво-Змéя», Вритру, противника Громовержца в ведийской версии «основного» мифа [174]. Эта ситуация, отчетливо просматриваемая и в сербско-хорватских и в русских заговорах от укуса змеи, дает основания видеть в тексте заговора и в заговорном обряде воспроизведение соответствующего змееборческого мотива, разумеется, в вырожденном виде: божественный персонаж, поражающий или прогоняющий змею, подобен Громовержцу-змееборцу, змея́ — «перво-Змéю», противнику Громовержца, пораженный змеей человек или скот (*гадина люта, снедающая людей и скот...*) — соответствующим объектам «основного» мифа. Воспроизведение в определенных условиях «первоситуации» не только мотивирует данный частный образ, но и придает ему особую силу и авторитет. Нахождение «своего» контекста для текстов этой группы заговоров позволяет понять, что истоки амбивалентности образов Земли и змеи, их мены в ситуации преследования (то змея жалит Землю, то Земля преследует, гонит змею) нужно видеть в подобных же явлениях, характеризующих «основной» миф, о чем уже не раз писалось; интересно, что реконструируемая для этого мифа пара — положительный мужской (Громовержец) и отрицательный женский (жена Громовержца) персонажи — в преобразованном виде присутствует и сербско-хорватских заговорах этого типа, ср.: *Земља земљу јела* | *и вечеру приправила* | *не за зле жене,* | *но за добре људе* или *Земља земљу љуби,* | *Није за ради зле жене,* | *него за оног доброг човека* и т. п., см. Раденкович, №№ 3, 5 и др. (к связи злой жены и змеи ср.: *Лучше жить со змеею, чем со злою женою; Злая жена та же змея* и т. п. и даже *Жена да муж — змея да уж*).

Но само подчеркивание различий, изменчивости, амбивалентности тоже далеко от абсолютности: применительно к необходимой глубине оно отсылает к единому а р х е т и п у, хранимому в разных его отражениях, и учит нахождению тождественного данному и за пределами известного круга явлений. С этой точки зрения, поединок Громовержца со Змеем, которого поражают, бьют, колют, режут и т. п., сопоставим с сюжетом препирательства-суда Неба и Земли, представленного мифологической песней из Хорватского Приморья, Стариград (русскому читателю она доступна благодаря прекрасному переводу И. Н. Голенищева-Кутузова): Мать-Земля жалуется на Небо, терзающее ее стужей, градом, засухой, голодом и т. д. (от Михаила до Юрия и от Юрия до Михаила; кстати, эти сроки являются отмеченными в жизненном цикле змей); Небо же в ответ обви-

няет «проклятую Землю» во всех непорядках, беззакониях, злодействах. Кажется, не обращалось внимания на замечательный по своей художественной силе русский духовный стих «Плоть моя невоздержанная», особенно на фрагмент *Как расплачется и растужится | Мать сыра-земля перед Господом: | Тяжело-то мне Господи, под людьми стоять...* вплоть до *Отвещает земли Исус Христос: | О мати ты, мать сыра-земля! | Всех ты тварей хуже осужденная, | Делами человеческими оскверненная...* (ср. к мотиву земных тягот: *Меня бьют, колотят, ворочают, режут, я все терплю и всем добром плачу* и т. п., в загадках), который, несомненно, намекает на общий с хорватской песней исходный праславянский прототекст с той же общей идеей и со следами сходной архетипической конструкции, которые обнаруживаются в славянских заговорах от укуса змеи.

Впрочем, тот же архетип возникает и в более сложных, завуалированных и современных «индивидуальных» текстах, хранящих, однако, архаику «коллективного», как в стихотворении Елены Шварц:

Земля, земля, ты ешь людей,
Рождая их взамен
Кастальский ключ, гвоздики луч,
И камень, и сирень.
Земля, ты чавкаешь во тьме,
Коснеешь и растешь
И тихо вертишь на уме,
Что всех переживешь.
Ну что же — радуйся! Пои
Всех черным молоком.
Ты разлилась в моей крови,
Скрипишь под языком.
О древняя змея! Траву
Ты кормишь, куст в цвету,
А тем, кто ходит по тебе,
Втираешь тлен в пяту.

1981 [175]

* * *

Наиболее естественно возникающей аналогией к рассмотренной выше идее возвратности является соответствующий комплекс в литературе раннехристианского (впрочем, не только его) гносиса, причем и здесь эта идея отчетливее всего проработана в связи с темой самопознания и самопорождения. Столь характерные для гностических текстов и во многом определяющие их структуру антиномические

парадоксы сосуществования А и не-А в одном и том же хронотопе (в этом смысле А и не-А «аутогеничны») уже создает предпосылки для формирования «возвратных» движений и соответствующих им схем, поскольку само различие А и не-А возвращает одновременно и к идее их тождества; игра тождества и различия приобретает особое значение в рамках диалога, где представлены д в е стороны, объединенные о д н о й общей темой, и в «личностном» варианте его — Я и ты. Идея тождества этих столь абсолютно противопоставленных друг другу участников диалога подтверждается очень распространенной в гностических (и вообще «герметических») текстах формулой ἐγὼ σὺ καὶ σὺ ἐγώ «Я — ты и ты — Я». В этом смысле диалог — это разговор, беседа с самим собой (ср. «внутреннюю» речь как диалог двух *Я* — «внешнего» и «глубинного») — *Я* с не-*Я*, которое, оказывается, тоже лишь форма *Я*. И если обращение (**ob-vort-: *vert-*) *Я* к не-*Я* есть «невидимое» в о з в р а щ е н и е (**vъz-vort-: *vert-*) к *Я*, то происходящее на следующем шаге обращение к *Я* выступает уже как «видимое» возвращение к *Я* первого шага в результате мук, страданий отстранения и отчуждения этого *Я*, уходящего в не-*Я*, в свое инобытие. Это возвращение одновременно и причина (А) и следствие (не-А) самопознания *Я*. Поэтому прав современный исследователь, имеющий в виду тексты из Наг-Хаммади, когда он утверждает, что «гносис прежде всего есть познание самого себя» (J. E. Ménard).

Познание себя — высшее богатство, и весь мир меркнет перед познавшим себя. «Когда вы познаете себя, тогда вы будете познаны... Если же вы не познаете себя, тогда вы в бедности и вы — бедность (Наг-Хаммади, сб. II, 2, изреч. 3). Познание самого себя — нахождение-открытие, рождение себя как нового *Я* («...тот, кто нашел самого себя, — мир недостоин его», там же II, 2, изреч. 155). «Апокриф Иоанна» — в значительной степени именно об этой драме познания и иерархии его видов. Дух есть «жизнь, дающая милость и спасение»; первая сила, бывшая предвечно и открывшаяся в его мысли — это Пронойа (πρό-νοια) Всего, образ незримого — «Это первая мысль, его образ. Она стала материнским чревом всего, ибо она прежде, чем все они: Метропатор, первый Человек, святой Дух... [Она] попросила... дать ей предвидение. И Дух согласился. И когда [он согласился], предвидение обнаружилось» (4—5) [176]. Познать женщину (coire), познать мир, познать самого себя — звенья одной цепи познания, и последнее — высшее: оно, в некотором роде, есть собирание самого себя; ср. формулу ἑαυτὸν συλλέγειν, повторяемую Епифанием в его обличениях гностиков, вкушающих человеческую плоть и нечистоты («Πανάριον» 26, 3, 1—3). Эта ритуальная еда, вкушение человеческой плоти и семени есть «с а м о е д е-

н и е», осуществляемое ради собирания самого себя, ради спасения-восстановления своего *Я*, рассеянного в мире, ради возвращения к полноте этого *Я*, которая при незнании ущербна, как и Плерома (Πλήρωμα) из-за своеволия Софии. «Собирание» и «съедание» (26, 9, 3—5), по сути дела, самого себя возвращает к теме сербско-хорватской формулы *земља земљу јела* и тому образу замкнутой на самой себе змеи, который может быть описан как *змија змију јела* (к теме еды и соития ср. Евангелие от Фомы, 65). В контексте познания самого себя эти образы как бы получают мотивировку (на худой конец — комментарий) в пересказе Епифанием этого обычая гностиков (цит. по пер. М. К. Трофимовой в неопубликованной статье о «Пистис Софиа»): «Душа, исходя отсюда, проходит через этих архонтов, но не сможет освободиться от них, если не будет в полноте этого знания ...Архонт, владеющий этим миром, змееви-ден; он поглощает души, которые не причастны этому знанию. С помощью своего хвоста он возвращает их в мир... Если кто-нибудь «пребудет в этом знании» и «соберет себя» посредством вкушения.., он не будет более удержан здесь, он освободится от названных архонтов» (26, 10, 7—9), и далее, со ссылкой на Евангелие от Филиппа: «Господь открыл мне, что должна говорить душа при своем восхождении на небо, и как должна отвечать каждой из высших сил: «Познала я себя самое и собрала отовсюду. | Не посеяла я чад архонту, но искоренила его корни и собрала рассеянные члены. Знаю я, кто ты... Так вот душа „избавлена“...» (26, 13, 2—3). Можно напомнить, что София, произведя «мысль своею мыслью.., захотела открыть в себе самой образ без воли Духа», и когда она вывела его наружу, «она увидела свою волю, это приняло вид несообразный — змея с мордой льва... И она назвала его именем Иалтабаоф» («Апокриф Иоанна», 9—10, ср. образ Зервана). Тема Змéя или Дракона как врага Софии в развертывающейся мистерии обретения высшего знания обычна и в манихейских текстах.

Между прочим, в русских заговорах обнаруживаются довольно многочисленные и при этом в ряде случаев, видимо, бесспорные следы манихейских представлений — в космологических деталях, в самом принципе дуализма, в именах демонов, взятых прямо или косвенно из иранских источников, и т. п. Роль богомилов как проводников этого «манихейски-иранского» влияния правдоподобна. Такой же она была и на Балканах — и не только в Болгарии, но и в Сербии и Хорватии. В этом контексте встает вопрос о происхождении формул и стоящих за ними образов и идей, которые здесь обозначены.

И еще одно замечание. Поскольку выражения *Земља земљу љубила, јела* (в целом ряде языков значения ‘есть’ /‘вкушать’/ и

'futuere' передаются одним словом и, что не менее важно, во многих традициях сам акт едения-поедания выступает как метафора соития) встречается в заговорах заклинательного характера, уместно напомнить о мотиве соития с Землей (*futuo terram...*) как в языческих заклинаниях, реконструируемых на основании эсхрологических данных (прежде всего матерная брань в русской традиции), так и в обрядах — ритуальная вспашка земли (нарушение ее целостности-целины) и засевание ее семенами (оплодотворение), см. подробнее у Б. А. Успенского [177]. В этом контексте сербско-хорватская формула с идеей возвратности приобретает дополнительный смысл. В тексте, приписываемом иногда Иоанну Златоусту («Не подобает православным христианам матерны лаяти...»), указывается, что матерным словом оскорбляются Матерь Божия, родная мать и Мать-Земля — «Третия мати — земля, от неяже кормимся и питаемся и тмы благих приемлем, по Божию велѣнию к ней же паки возвращаемся, иже есть погребение» (ср. мотивы еды-кормления и возвращения: *Земля еси, в землю отидеши,* самое тело человека именуется *землею*». Даль, ср. *homo: humus* и т. п.). О гневе Земли в связи с ее оскорблением (нарушением ее целостности-целомудрия) см. выше.

ПРИЛОЖЕНИЕ III

КОНСТАНТИН ФИЛОСОФ В «ЖИТИИ»

... суть бо еще живи, иже суть видѣли ихъ
(«О письменах» черноризца Храбра)

И потому нет свидетельства более надежного, чем «Жития» Константина и его брата Мефодия. Собственно, только они и некоторые другие «околожитийные» тексты, возникшие тогда же и в том же кругу, могут быть отнесены к числу подлинных свидетельств — *увидели и поведали,* что и составляет акт *съвѣдѣтельства.* Потому и каждое их слово — на вес золота. Здесь в центре внимания (хотя и в кратком изложении) сам Константин, тот человеческий тип, который он представляет, тип святости, им явленный, и само свидетельство об этом явлении — «Житие» Константина (далее — ЖК).

Фигура Константина была слишком яркой, чтобы не привлечь к себе внимание уже его современников. Но за этой яркостью стояло нечто более важное — та значительность человеческой личности,

которая предполагает высокое содержание, некие глубокие смыслы, осознаваемые или интуитивно угадываемые и нужные окружавшим Константина людям — и выше его (император, церковные иерархи от Фотия до папы Адриана, князь Ростислав в Моравии, князь Коцел в Паннонии) и ниже его (язычники, желавшие принять крещение, как, например, славяне в Брегальнице, о которых сообщает «Успение св. Кирилла», пленники, которых он выкупал у иноверцев, ученики, трудившиеся под его началом). Нуждаясь в Константине, они не могли не интересоваться им, и образ Константина, несомненно, складывался в молве окружавших его лиц еще при жизни первоучителя. Этот интерес сохраняется вот уже одиннадцать веков, и никогда он не был столь живым, как в наши дни. Но интересуются Константином прежде всего как философом и первоучителем славян («...житїе и жизнь, и подвизи, иже въ свѧтыхъ отца нашего Константина философа, пръваго наставника и оучителѧ словѣньскоу ꙗзыкоу», — объявляется в расширенном варианте заглавия «Жития»), создателем славянской письменности, которого все знают (в отличие от греков, которые на вопрос о создателях греческих письмен или книг и времени их создания обычно оказываются в затруднении, — «рѣд'цїи ѿ нихъ вѣдѧть»; если же задать подобные вопросы славянскому книжнику /*боукарь*/, «то вьси вѣдѧть. и ѿвѣщавше рекѫть. ст҃ыи Кѡстантинъ философъ, нарицаемыи Киръльъ. тъ намъ писмена створи и книгы прѣложи [...] въ врѣмена Михаила цр҃ѣ гръчьскаго, и Бориса кнѧза блъгарскаго, и Растица кнѧза моравьска, и Коцелѣ кнѧза блатен'ска. в лѣта же ѿ създаниа въсего мира ѕ҃ т҃ з҃ г҃», — «О письменах»), переводчика, филолога, лингвиста, миссионера. Но собственно человеческое, хотя и по-разному, но всегда тем не менее проявляющееся и во всех перечисленных сферах деятельности Константина, не говоря уж о независимых и прямых (впрочем, нечастых) свидетельствах об отдельных особенностях его как человека, оставалось и остается на далекой периферии, а чаще всего и вовсе игнорируется. Когда же речь идет о человеке такой глубины мысли и таких творческих возможностей, игнорирование «человеческого» слоя личности оказывается чем-то бо́льшим, чем простое упущение: оно грозит деформацией в понимании главного в человеке, без чего и аспект деяний и подвигов становится обедненным и объясненным лишь отчасти, не затрагивая наиболее глубоких импульсов и мотиваций.

«Человеческое» укладывается в рамки жизни, между рождением и смертью. У людей такого духовного масштаба, как Константин, часто особенно значимыми оказываются начало и конец жизни, точнее, та первая встреча с жизнью, которая становится событием, так или иначе предопределяющим всю дальнейшую жизнь и яв-

ляющимся своего рода выбором своей судьбы, и то последнее слово, последний жест, с которым уходит из жизни человек перед лицом неминуемой и им вполне сознаваемой смерти. Об этой «начально-конечной» рамке жизни Константина несколько позже, а сейчас, помня о том, что эта рамка, какие бы «внешние» силы в формировании ее ни участвовали, все-таки на подлинной глубине всегда выбор *такого* человека, всегда самоидентификация и самооценка, всегда явление смысла жизни и собственного предназначения, стóит сказать о том, как понимали Константина, каким его видели «внешние» на той грани, которая отделяла его жизнь от смерти.

Для тех, кто знал Константина и раньше, кто присутствовал при его кончине и кто участвовал в его похоронах, его святость была вне сомнения. Если торжественность встречи Константина в Риме — навстречу ему вышел сам папа *(апостоликъ)* Адриан с горожанами — относилась скорее к святому Клименту, чьи мощи были найдены и доставлены в Рим Константином, то теперь возникло как бы преемство в святости и самого Константина, и эта его святость вскоре была осознана как уже нечто независимое и самодовлеющее, ему принадлежащее как его собственная суть.

[Несомненно, что мнение папы Адриана II о Константине Философе, в частности, о его святости, в значительной степени должно было опираться на информацию, которую он получал от главы папского архива и канцелярии, «библиотекаря» Анастасия. Он в данном случае был наиболее компетентным человеком, идеальным посредником. Дело не только в том, что через него шла вся папская переписка с Византийской империей и сам он был великолепным знатоком греческого, переводившим, между прочим, на латинский ряд житий святых и греческих хроник, но и в том, что он был лично знаком с Константином Философом: Анастасий присутствовал на беседе, в которой (она имела место в Риме) участвовал Константин, рассказывавший о сочинениях Дионисия Ареопагита (как известно, Анастасий и сам глубоко интересовался трудами Ареопагита в связи с переводом его на латинский язык). Об этой отмеченной для Анастасия встрече с Константином он упомянул в своем послании Карлу Лысому (февраль 875 года), когда славянского первоучителя уже не было в живых. Именно здесь он назвал его «великим мужем и учителем апостольской жизни» (MMFH III, 176). Анастасий упоминает Константина и в других своих сочинениях, написанных уже после смерти Константина: в предисловии к переводу деяний Константинопольского собора 869—870 гг., где Константин назван «мужем великой святости» (MMFH IV, 109), и в послании Гаудериху, епископу Веллетрийскому (около 875 г.), где Константин оха-

рактеризован как «ученейший муж», а мастерство, с которым были написаны его гимны по случаю обретения останков Климента, папы Римского, получило высокую оценку (кстати, надо отметить, что Анастасий, как и его дядя папский апокрисиарий и епископ Орто Арсений, упоминается в ЖК как раз в связи со славянской литургией над гробом Климента, в которой участвовал и Константин Философ, ср.: «...и ѿтоуду пакы оу великааго оучителѧ вселѥнскаго Павла, апла цркви, и въсоу нощь пѣше, славословеще словен'скы. и наутрѣи пакы лїтургїю на стыи гробом его, имоуще на помощь Арсенїа епкпа, единого соуща ѿ седмь епкпь, и Анастасїа вивлотикара. и філосѡфь же не прѣстааше дѡиную хвалоу боу въздавае съ своими оученикы о семь»). Сам Анастасий, несомненно, был из числа тех выдающихся деятелей культуры Запада, которые интересовались и греческой культурой и были достаточно компетентны в греческих текстах. Из-за скандала, в который весной 868 года был вовлечен Арсений, его племянник, Анастасий, вынужден был покинуть Рим, куда он вернулся уже после смерти Константина Философа. — Об Анастасии ср.: *Lapôtre A.* De Anastasio Bibliotecario. Paris, 1885; *Perels E.* Papst Nikolaus I und Anastasius Bibliothecarius. Berlin, 1920; *Голенищев-Кутузов И. Н.* Средневековая латинская литература Италии. М., 1972, 160—163; *Флоря Б. Н.* Указ. соч., 139—140 и др.]

Во всяком случае эта убежденность в святости Константина-Кирилла обнаруживает себя и внешне: в последних строках ЖК все чаще, нарастая, появляются слова *святой, святость,* вводимые и как необходимый, как бы независимо ото всего возникающий фон (церковь святого апостола Петра, святого Климента — дважды), и как обнаружение святой сути самого Константина, естественно и законно, с полной очевидностью вписывающегося в «святой» контекст «святого» Города, как отсылка к личной святости Константина: «Лобзав' же въсе стыи цѣлованїемь [...] (последнее целование как жест-знак ухода); — за стыню его и любовь, въ римскый ѡбычаи пришь, погребоу и въ мое гробѣ [...] (слова папы Адриана, свидетельствующие о его намерении; сама готовность поступить в этом случае вопреки римской традиции не что иное как признание папой безусловности константиновой святости); — «[...] начеше многа чюдеса бывати, ꙗже видѣвше Римлꙗне, вещьшее приложишесе стыни его и чьсти [...]» (свидетельство признания святости Константина и жителями Рима, убедившимися в ней несколько позже на основании чудес, совершавшихся у гроба Константина) [корень *свят-* выступает в ЖК более 30 раз, как правило, в «канонических» именованиях — Святой Дух, Святая Троица, Святая София, святые апостолы, святой Климент, святой Григорий Богослов,

церкви — святой Марии, святого Петра, святого Павла, святого Андрея, святого Климента, святой Петрониллы (иногда по нескольку раз: Троица — 6, Климент — 3, а также дважды при обозначении церкви его имени и т. п.); в этих примерах значение святости как бы формализуется и отступает в тень; отчасти то же следует сказать о случаях типа *святая литургия, святой гроб, святой иноческий образ*, сосредоточенных в конце ЖК; более показательны примеры, в которых эпитет *святой* определяет целование («ст҃ыи^м^ цѣлованїемь»), беседы («бесѣдъ сихъ свѧтыхъ»), книги («свѧтыхъ книгъ», ср. также «Приим же папежь книгы словѣньскыѧ, о с в ѧ т и [...]), мощи («ст҃ые мощи»), но и — «И по семъ повелѣ папежь [...] с в ѧ т и т и словѣньскыѧ оученикы»; но и на этом фоне отмеченным оказывается дважды упомянутое «свѧтынꙗ» в отнесении к Константину; примерно такая же ситуация в «Житии Мефодия» (ЖМ), где, однако, о святости Константина нет упоминаний в отличие от Мефодия («братъ нашь Меѳодии с т ы и правовѣрьнъ ѥсть»), ср. еще «поють анг҃ли т р ь с т ы и м ь гл҃амь (вар. — «анг҃ли трьст҃ыи»); съ вьсѣми с т ы и м и; съ с т о ю мъшею; с т о и блг҃но бм҃ь и нами [...] боуди»; зато в тексте черноризца Храбра Константин трижды назван святым, а изобретенные им письмена более святыми, чем греческие].

Эта несомненность святости Константина вытекала не только из его личных особенностей, но и из религиозной психологии верующих. Та возрастающая в своей духовности и обнаруживающая себя в увеличивающемся блеске-сиянии сила, что является одновременно и сутью святости, ее внутренним содержанием-смыслом, и ее открытой и вовне обращенной формой, для религиозного сознания и чувства-переживания в том первоначально узком круге лиц, где впервые была опознана святость Константина, не могла не быть д а н н о с т ь ю и о ч е в и д н о с т ь ю, полностью снимавшими проблему доказательства святости, которая могла стать существенной при официальной канонизации или акте, соответствующем канонизации, оформившейся, как известно, не сразу и не всюду. Современный исследователь (В. М. Живов) пишет: «В принципе, для верующих первых веков христианства и раннего Средневековья святость была очевидностью, «сияющий белизной сонм избранных» (Григорий Турский) был явлен церкви как данность: проблема доказательства святости, чрезвычайно значимая для христианского сознания в новое время, для раннего периода была неактуальна» («Святость. Краткий словарь агиографических терминов». М., 1993, 35—36).

И все-таки Константин был с т р а н н ы м с в я т ы м. Конечно, по условиям, от него не зависящим, он не мог являть те типы святости, которые характеризовали ветхозаветных пророков, патриар-

хов и праотцев или христианских апостолов. Лишь теоретически он мог бы стать благоверным. Константин жил в миру и никогда не принадлежал (в отличие от своего брата Мефодия) к церковной иерархии. В силу этих жизненных обстоятельств он не мог стать носителем того вида святости, которая присуща святителям или преподобным. По этим же причинам для него были закрыты священномученичество и преподобномученичество. Судьба мученика за веру или исповедника также миновала Константина: Византия была христианской страной; Болгария, не говоря уж о Македонии, к середине IX века была под влиянием и, в известной степени, контролем Византии и довольно сильно христианизирована еще до официального принятия христианства, причем данные об отдельных славянах-христианах восходят с надежностью еще к эпохе Юстиниана; времена мучеников (ср. Любомира и Хотомира, захваченных ханом Крумом под Адрианополем в 813 году, чьи имена попали в одну из служб IX века, см. *Follieri E., Dujčev I.* Un' Acolutia inedita per i Martiri di Bulgaria. — «Byzantion» 33, 1963, 71—106) проходили, хотя у болгар, судя по «Солунской легенде», можно было пострадать и ни за что (митрополит Солунский Иоанн, когда ему Константин рассказал об услышанном им голосе, повелевавшем идти к болгарам, «поруга се ... велико рече, ѡ старче геумни, бльгаре суть ч҃лкоѧдци! и тебѣ хотеть изести...»), как, впрочем, и при встрече с венграми, но в этом случае речь не шла бы о мученической смерти за веру; и не только времена мучеников за веру проходили, но, более того, наступали времена культа мучеников былого времени (ср. легенду-предание о тивериупольских мучениках у Феофилакта Охридского, предполагающую устную традицию, см. *Златарски В.* Легенда за откриване мощите на тивериуполските мъченици. — в кн.: *Златарски В.* Избрани произведения. Т. 1. София, 1972, 190—205; из недавней литературы о христианизации Болгарии ср. статьи О. В. Ивановой и Г. Г. Литаврина в книге «Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси». М., 1988, 9—67, не говоря о более ранних трудах Ф. Дворника, А. П. Власто, Т. Василевского, Л. Вальдмюллера и др.); перед моравскими славянами, когда к ним прибыл Константин, выбор был не между язычеством и христианством (торжество последнего было предрешено), а между теми, от кого и в какой форме принимать христианство; но и когда Константин бывал у хазар, евреев, сарацин, вряд ли что-нибудь угрожало его жизни: перед ним были мудрецы, профессионалы в искусстве религиозно-философских диспутов, и, хотя Константин, судя по ЖК, всегда побеждал их, это были достойные соперники, интеллектуалы, вовсе не жаждавшие крови, но искавшие истины, —

пусть следуя пути, намеченному в их собственных религиозных традициях (поэтому известные сомнения вызывает фрагмент ЖК в конце VI, где говорится о попытке потерпевших поражение в диспуте мудрецов отравить Константина ядом: «[...] разгнѣвашесе, и на свою обычнѣ злѡбоу обратившесе, оумыслише оуморити его отравлкнїемь» и об избавлении от смерти благодаря Божьей милости).

Тот религиозно-психологический тип, который являл Константин, также не располагал ни к страстотерпчеству, ни к столпничеству, ни к юродивости (святость блаженного). Строго говоря, и святость чудотворения не может считаться типом той святости, которую, несомненно, являл собой Константин. Во-первых, чудотворение, опять-таки в строгом смысле понятия святости, не образует особый вид этого явления хотя всем святым в той или иной степени (и во всяком случае в принципе) присущ дар чудотворения. Во-вторых, данные о чудесах, творимых Константином скудны, недостаточно конкретны и надежны и в любом случае носят на себе печать «ограничительности». О посмертных чудесах, связанных с Константином-Кириллом, говорится в самом конце ЖК — в месте, особенно располагающем к появлению в нем агиографических клише. К тому же содержание этих чудес не раскрывается не только в их конкретности, но даже и в самых общих чертах — «и тако съ ракою положише и́ въ гробь, о десную страну олтара, в цр҃кви ст҃го Климента, идеже начеше мнѡга чюдеса бывати, ꙗже видѣвше Римлꙗне [...]». Перед смертью Константина-Кирилла ему было «явление» («видѣвь бж҃їе ꙗвлкнїе»), что, строго говоря, как не имевшее свидетеля, «третьего» видевшего (ср. лат. *testis* 'свидетель', из **ter-stis*: к **ter-*: **trei-* 'три'), к чудесам не относится. И вообще чудеса не столько творились Константином, сколько происходили с ним (ср. в «Солунской легенде» чудо обретения славянских букв и молву о чуде: «ту сьнидошесе вьси солоне чудещесе ѡ· мнѣ, тако искаху мене...») или демонстрировались ему (когда Константин был у агарян, ему показали «врьтоградь насажень и нѣкотораа ѿ иже въ нкмь показующїихсе, иногда ѿ землк изникоуюша», а потом и все богатство, храмы, украшенные золотом, серебром, драгоценными камнями; цель этой демонстрации была в том, чтобы удивить Константина, чтобы и он признал это «агарянское» чудо: «виждь, фїлосѡфе, дивное чюдо, сила велика и богатьство мнѡго, амер'мнїино, влкы срацинскаго», — обратились к нему, и он ответил: «не дивно се к҃. бо҃у же хвала и слава, сътвор'шомоу сїа въса и давшомоу та на утѣшенїе члкѡмь, того бѡ соуть а не иного»; Дворник 1933, 98—99 предполагает, что Константину показывали резиденцию халифа Мутаваккиля неподалеку от Багдада — Самарру, славившуюся своим

богатством и роскошью; *Амерумн* — транслитерация греческой передачи титула халифа). Лишь дважды в ЖК сообщается о случаях, которые могли бы претендовать на чудотворение самого Константина. Речь идет об эпизоде возвращения Константина и Мефодия и их спутников от сарацин — «Дошьше же безводный мѣсть поустынный, жежоу не можаху трьпѣти, обрѣтше въ слатинѣ вѡду, и не можаху ѿ нѥе пити, бѣше бѡ ꙗко жльчь. разшьшем' же со въсѣмь искати вѡды, рече къ Меѳѡдію брату своему: не трьплю оубѡ жежоу, да почрьни вѡду сїю. иже бѡ бѣ прьвѣе прѣложиль Іилтѣнѡм гор'коую вѡду въ сладкоу, тъи имать и намь оутѣху сътворити. почрьн'ше же ю, обрѣтоше ю сладку, ꙗко и медьвну, и стоуденоу, и пивъша, прослависта ба, твореща тако своимь рабѡм», — и о чуде появления пищи в нужный момент (см. ниже). В той же степени, что и чудотворение, не акцентирован провидческий дар Константина кроме одного случая в той же главе XII ЖК, во фрагменте, непосредственно продолжающем отрывок о претворении горькой воды в сладкую. Прибыв в Херсон и ужиная с архиепископом, Константин попросил своего сотрапезника помолиться за него, «ꙗкоже би ми ѿць мои сътвориль». Некоторые из присутствующих («свидетели») спросили Константина, почему он обратился к архиепископу с подобной просьбой, и он ответил: «въ истиноу за оутра ѿидеть ѿ на к гоу, и оставит ны». Автор ЖК тут же подводит итог — «еже и бы, слѡву сему събывшоусе». Но и здесь, как и в случае с чудотворением, роль Константина скорее пассивна: он в большей степени объект виде́ний и ви́дений, нежели субъект их, хотя едва ли может быть что-либо более ошибочное, чем считать эти явления случайными дарами, независимыми от некиих высоких дарований восприемника подобных видений (см. об этой стороне творчески-восприимчивой натуры Константина несколько ниже). Впрочем, сама недостаточная выявленность таких дарований в случае Константина показательна, в частности, при обсуждении вопроса о типе явленной им святости, потому что она позволяет, в конце концов, лучше понять главное в Константине Философе — и человеке и представляемом им типе святости.

Как известно, церковь причисляет Константина-Кирилла к тому типу святых, который определяется понятием равноапостольный и предполагает подвиг служения, сопоставляемый с деяниями апостолов и одновременно продолжающий их. К этому типу относятся святые подвижники, особенно прославившиеся в благовествовании Евангелия и в обращении язычников в христианскую веру. Из апостольских времен к этому типу православная церковь относит Марию Магдалину, «общницу» апостолов и первомученицу Феклу, ученицу апостола Павла (ср. апокрифические Деяния Павла и Феклы), поз-

же императора Константина и его мать Елену. Причисление к равноапостольным святым Кирилла и Мефодия, несомненно, как видно из «Слова о законе и благодати», послужило примером и для причисления к этому типу святых князя Владимира, при котором произошло крещение Руси по его собственному почину, и его бабу княгиню Ольгу, первую из принявших христианство в княжеской правящей династии и в значительной степени подготовившую почву для обращения в христианство Древней Руси. В русской церковной традиции Кирилл и Мефодий, как и великий князь Владимир, именно как равноапостольные особо вспоминаются во время литургии и за них вынимается восьмая частица из девятичинной просфоры.

Конечно, нет никаких оснований сомневаться в равноапостольском подвижническом служении Константина-Кирилла и его брата, и все-таки уместно еще раз обратиться к нему, чтобы зорче всмотреться в сам этот подвиг, условия и мотивы его совершения, соотношение сознательно замышляемого и непроизвольно (или, точнее сказать, изволением Святого Духа) совершаемого, потому что в данном случае субъективное и «внутреннее» может оказаться существеннее «объективного» и «внешнего». В самом деле, что́ образует состав равноапостольского подвига Константина Философа? И что говорит об этом подвиге ЖК?

Первый случай обращения в христианскую веру, отмеченный в ЖК, относится к пребыванию Константина в Херсонесе. Уже научившись здесь еврейской речи и письму, он встречает некоего самаритянина, с которым он познакомился. Тот показал ему самаритянские книги. «И испрошь ѥ оу нѥго фїлосѡфь, затворисе въ храминѣ, и на млтвоу се прѣложи. и ѿ ба разумь прїемь, ч'тати начеть кнїгы беспорока». Самаритянин же, увидев это, «възъпи велїемь гласѡм» и сказал: «въистиноу, иже въ Ха вѣроую, въскорѣ дхъ стїи прїемлю и блгть». И когда крестился сын самаритянина, «и сам' се крти по нѥмь». Этот пример в наиболее очевидной форме демонстрирует роль Константина в обращении в христианство и в ряде других случаев: он не собирался обращать самаритянина и тем более его сына в христианство; его интересовали (прежде всего, видимо, в интеллектуальном, у́же — в языковом плане) самаритянский язык, доступ к которому облегчался только что обретенным знанием еврейского, и самаритянскими книгами; самаритянин же, беседуя с Константином и поражаясь столь быстрому овладению им самаритянским языком тоже не собирался принимать христианство, более того, едва ли о нем вообще думал. Просто одному, увлеченному своей интеллектуально-познавательной задачей, было *приятно* решать ее, постигая нечто «чужое», становящееся все более и более

своим. Другому же было *приятно* видеть и слышать, как его «свое» становится своим и для «чужого», становящегося через этот акт приобщения тоже «своим» — хотя бы отчасти. И при этом Константин вовсе не думал о том, чтобы обратить самаритянина в христианство: его интерес к самаритянину был основан на ином — тот, видимо, был прежде всего для него информантом. Самаритянин же, конечно, нисколько не думал о переходе в христианскую веру и крещении, и его интерес к Константину коренился в способностях Философа, приложенных к его, самаритянина, языку и соответствующим священным для него самаритянским книгам. Это-то «недумание» как выражение отсутствия установки на нечто «общетеоретическое», на «планирование» загодя, на «прожектерство», не вырастающее из коренных требований *данного* конкретного момента, и, главное, само сочетание этого «недумания» с «думанием» каждого о чем-то своем, конкретном, связанном с реальным требованием *данного* момента и как бы не имеющем прямого отношения к столь важной теме, как выбор или перемена веры, собственно, и привело к тому, что произошло так «сверхъестественно-естественно», без единой помехи со стороны доктринального рассудочного путеводителя, — к обращению самаритянина в христианскую веру, что по сути дела и составляет некое «малое» чудо.

Но такие случаи, как этот, обычно касаются немногих или даже просто отдельного человека, человека самого по себе, в ситуации, когда возникает непосредственное отношение — от человека к человеку и когда связывает их именно конкретно-человеческое, а не абстрактно-рассудочное, доктринальное. Но случается и иначе, — когда успех достигается на путях разума и логики, в беседе, разъясняющей иноверцам и суть христианства, которую они представляют себе поверхностно и превратно, и — как бы походя, между прочим, к случаю — то в собственной вере иноверцев, что изнутри кажется им conditio sine qua non и, лишь при выходе в более широкое пространство религиозного опыта, в сравнении, приобретает черты относительности. Но и в этом случае успех зависит от разъяснения, глубже — от наличия того человеческого начала, которое присутствует в разъясняющем, в самой его личности. Таков второй случай, имевший место во время путешествия Константина Философа в Хазарию, точнее — в ходе религиозного диспута, в котором с хазарской стороны выступали сам каган, вельможи, «иудеи» (Ioyдеи), которые могли быть и служителями культа из хазар и, видимо, собственно евреями, «курирующими» хазар в делах веры.

Этот второй случай отделен от «самаритянского» эпизода четырьмя событиями, изложенными кратко, хотя одно из них принадлежит

к числу весьма важных (обретение мощей раннехристианского мученика Климента), и выглядящих, пожалуй, как «проходные», сугубо эмпирические, которые, однако, нуждаются в упоминании со стороны добросовестного и точного составителя ЖК. Однако эти события-эпизоды, пожалуй, далеки от случайной игры жизненной эмпирии: их роль в композиции (мотивировка перехода от «самаритянского» эпизода к «хазарской» истории) несомненна, но, пожалуй, они несут и свою смысловую функцию.

Первый эпизод как бы продолжает тему о т к р ы т и я Константином для себя самаритянского языка и самаритянских книг. Он тоже об открытии-обретении в той же, «книжно-языковой» сфере — «и о б р ѣ т' же тоу еуг҃лїе и ѱалтирь, роуш'кы҃м писмене҃м писано, и чл҃ка обрѣть гл҃юша тѡю бесѣдоу и бесѣдовавь съ нимъ и силоу рѣчи прїемь, своеи бесѣдѣ прикладае различїе писмень, гласнаа и съгласнаа и къ бо҃у мл҃твоу дрьже, въскорѣ начеть чисти и сказовати. и дивлѧхусе емоу ба҃ хвалеще». Н о в о е же по сравнению с «самаритянским» открытием-обретением состоит в экспликации двух важных мотивов, — во-первых, открывается с м ы с л р е ч и (именно так понимает фрагмент «силоу рѣчи» последний переводчик ЖК на русский язык Б. Н. Флоря, ибо силу речи как высшее проявление бытийственности Слова — «Искони бѣ Слово» — как раз и составляет, открывая ее, с м ы с л слова, речи, текста-Слова, логосная структура языка) и не просто открывается, но п р и н и м а е т с я в себя (как буквы на свитке, которые, будучи принесены Константину голубем и положены «вьпазуху, вь тѣло мое скришеся», по словам Философа в «Солунской легенде»), то есть становится и своим собственным содержанием — смыслом-бытием, и, во-в т о р ы х, открытие и приятие этого смысла предполагает с р а в н е н и е, нахождение различий в том, что сравнивается («прикладая различїе»), и, если идти далее, то о б щ е е, которым, собственно, только и держится с р а в н е н и е «различного».

Второй эпизод — тоже об о б р е т е н и и, но несколько иного характера. Речь идет об отыскании останков святого Климента, отождествляемого в «Актах Климента» (IV—VI вв.) с римским папой, третьим преемником апостола Петра (об этом легендарном мотиве впервые, кажется, упоминает Григорий Турский). Климент, как известно, был похоронен на низком островке против Херсонеса, и место его погребения было со временем в результате постепенного опускания суши полузатоплено морскими водами. Указанием на место погребения могла быть церковь, сооруженная над могилой еще в IV веке (выражение «ст҃ыи Климент еще въ мори лежить» в ЖК представляется, пожалуй, слишком смелым образом; во всяком случае, во время морского отлива — «оутишившоусе морю велми» —

море не мешало раскопкам могилы, но добираться до островка пришлось на кораблях). Само сообщение ЖК об обретении мощей достаточно лаконично (во всяком случае, оно существенно короче описания торжества в связи с перенесением мощей Климента в Рим), но оно важно в данном месте, по крайней мере, в трех отношениях, и поэтому соответствующий фрагмент нуждается в цитировании: «Слышав' же, како ст҃ыи Климен'ть еще въ мори лежить, и помоливсе, рече: вѣрую бв҃и, и ст҃ѣмь Климен'тѣ надѣюсе, ꙗко ѡбрѣсти его имамь и изнести из мора. оубѣжь же архїепкиа и съ клиросѡм҃ въсѣм҃, и говѣинїми моужми, и въсѣдше въ кораблѥ, идоше на мѣсто, оутишившоусе морю велми. и дошьше начеше копати, поюще. и абіе бысть бл҃гооуханїе мнѡго, ꙗко и каділо мнѡго, и по семь ꙗвише се ст҃ые мощи, еже възьмше съ великою чъстїю и съ славою въсѣх граждань вънесоше въ градь, ꙗкоже пише т҃ въ обрѣтенїи его». На фоне предыдущего обретения самаритянских книг существенно, что, во-первых, Константин услышал о том, что Климент въ мори лежить (а не *увидел*, как в случае с самаритянскими книгами); что, во-вторых, услышание было сигналом к действию, к некоей инициативе, связанной с вовлечением в нее архиепископа, клира, благочестивых граждан, без чего эта инициатива едва ли могла завершиться успехом; что, в-третьих, услышанное, задуманное и совершенное было описано — и притом самим Константином. То, что было намеренно кратко и, если угодно, сдержанно описано в ЖК и косвенно подтверждено независимым свидетельством уже упоминавшегося папского библиотекаря Анастасия в письме к епископу Гаудериху о пребывании Константина Философа в Крыму по пути в Хазарию, стало основной темой так называемой «Итальянской легенды», впервые изданной болландистами в 1668 году в «Acta Sanctorum» (Martii tom II, 12—22). Соответствующий фрагмент «Итальянской легенды» («Legenda Italica. Vita cum translatione S. Clementis») гораздо подробнее и эмоциональнее процитированного выше отрывка с описанием этого события в ЖК. Он, несомненно, лучше передает и самое атмосферу поисков и обретения тела святого Климента, и то, как вел себя в этой ситуации Константин Философ, какие усилия были приложены им для достижения успехов. Поэтому здесь уместно хотя бы отчасти дополнить показания ЖК в этой части:

> [...] Константин отправился в путь и прибыл в Херсон, который весьма близок с землею Хазар, и там он пробыл некоторое время с целью изучения языка того народа. Между тем, по внушению Бога (*Deo inspirante*), который определил открыть своим верным столь великое и драгоценное сокровище (*tantum...*

pretiosum thesaurum), именно тело св. Климента, вышеназванный муж начал, подобно любознательному испытателю (*curiosus explorator*), старательно разведывать у местных жителей и искусно исследовать (*...diligentissime perscrutari ac solerter investigare)* все, что он узнавал из письменных свидетельств, равно как и по слухам *(tum litterarum traditione, tum quoque vulgari fama*), о теле блаженного Климента, о храме, воздвигнутом руками ангелов, и об его гробе. Все же вышеназванные, не туземцы, но пришельцы от различных племен, сознались ему, что они ничего не знают о том, что он разыскивает (*se quod requireret omnino nescire professi sunt*). Поэтому уже с давнего времени, по вине и небрежности жителей, перестало являться то чудо убыли моря (*miraculum illud marini recessus*), которое довольно известно в истории страданий (*in historia passionis*) названного первосвященника, и море опять вливало свои волны в прежние границы. Кроме того, вследствие частых вторжений варваров, то место опустело, храм оставлен без внимания и разрушен, и большая часть той страны опустошена и сделана необитаемою; и вследствие того самая гробница святого мученика вместе с телом была погребена волнами (*fluctibus obruta fuerat*).

Весьма удивленный и крайне опечаленный (*miratus... ac tristis*) таким ответом Философ обратился к молитве (*ad orationem conversus est*) с тою целью, чтоб то, чего он не мог узнать от людей, было ему указано божественным откровением (*divina... revelatio*) ради заслуг сказанного первосвященника. Он пригласил митрополита того небольшого города, именем Георгия, вместе с духовенством и народом, просить того же от неба: к тому же он повествовал о страданиях или чудесах (*de passionis, seu miraculorum*) того блаженного мученика, так что многие стекались к нему и искали столь драгоценные и столь давно забытые сокровища, стараясь при помощи Божьей (*Deo juvante*) возвратить их на свет, к чему они воодушевляли их своими увещаниями. Однажды, в 30-ый день, как пишут, декабря, при тихом море (*tranquillo mari*), сели на корабль и пустились в путь под водительством Христа, именно названный Философ с епископом, с честным клиром и с некоторыми из народа. Плывя таким образом с великим благоговением и упованием (*cum ingenti devotione ac fiducia*), с псалмопением и молитвами, достигли они острова, на котором, как они предполагали, должно было находиться тело святого мученика. Обходя остров со всех сторон и осветив его блеском светильников (*multo luminum splendore lustrantes*), они начали все более и более вос-

сылать моления (*magis ac magis precibus sacris insistere*), и на том холме, на котором, как должно было предполагать, покоилось такое сокровище, стали рыть весьма заботливо и старательно.

Когда они пребывали на острове со священным рвением (*desiderio sancto*) уже долгое время и всецело доверились надежде на Божье милосердие (*donante Deo*), внезапно, по изволению Божию, воссияло, подобно некоей блистательной звезде, одно из ребер неоцененного мученика (*una de costis martyris pretiosi resplenduit...*). При этом зрелище все исполнились великого восторга (*immensa exultatione*) и уже без всякого понуждения стали еще более и старательнее взрывать землю, так что мало по малу показалась сама святая голова (*sanctum... caput*). Сколько вознеслось возгласов к небу, сколько восхвалений и благодарений к Богу от всех, с пролитием слез (*cum lacrimarum effusionibus*), — едва ли можно вообразить, тем менее выразить! Вследствие открытия святых мощей (*sanctarum inventione reliquarum*), вследствие необычайно приятного благоухания всеми овладела столь великая радость, что все с невыразимым ликованием поздравляли друг друга, все были вне себя от радости и считали себя как бы находящимися в раю (*erat innata laetitia, ut cum jubilo ineffabili gratulantes in Paradiso extra sese putaretur consistere*). Вскоре после того показались мало по малу бывшие еще скрытыми частицы святых мощей, и после недолгого промежутка времени были открыты все мощи. Наконец, появился и самый якорь, с которым он был брошен в Черное море.

И так при всеобщей чрезвычайной радости (*immensa... laetitia*) о такой милости Божьей святым первосвященником было там же совершено богослужение; сам святой муж, подняв раку со святыми мощами на свою собственную голову (*super proprium caput*), отнес ее в сопровождении всех на корабль, и с корабля, при пении псалмов и великих хвалений, перенес мощи в Георгию, местопребывание митрополита. Между тем, когда они приближались к городу, вышел к ним навстречу доблестный муж Никифор, воевода того города, со многими другими мужами, и, приложившись ко святым мощам, он, предшествуя святой раке, со многими благодарственными восхвалениями, поспешил с радостью возвратить ее обратно в город. Там помолился он при огромном стечении народа святому и досточтимому вновь возвращенному телу и рассказал пред всем народом таинственное его обретение (*inventionis ejus mysterio*); так как уже вечерело, и по причине большого стечения народа невозможно было двигаться вперед, то они поставили раку с заботли-

вой стражей во храм св. Созонта, который лежит близ города; затем они перенесли ее в церковь святого Леонтия. На другой день поутру собралось все население города, и, взяв раку со святыми мощами, они обошли весь город вокруг с великими хвалебными гимнами (*cum magnis laudibus in circuitu lustraverunt urbem*) и, придя к кафедральному собору, с честию положили в нем раку; и тогда, все радуясь (*omnes... gaudentes*), возвратились по своим домам. [...]

Это обретение святых мощей существенно отличалось от предшествующего ему обретения «самаритянских» книг и даже священных текстов Евангелия и Псалтири, написанных «русскими» письменами: оно было более «сильным». В первом случае обреталось то, что уже было известным и, почитаясь священным, использовалось для религиозных целей: и «самаритянские» книги и «русские» Евангелие и Псалтирь были открытием только для Константина и не для кого-либо еще; более того, и Моисеево Пятикнижие, и Евангелие, и Псалтирь сами по себе ему были известны и ранее: неизвестными оставались лишь «самаритянская» и «русская» версии и то, что они были именно в Херсонесе. Обретение же святых мощей Климента было открытием не только для Константина, но и для всех жителей Херсонеса, для Рима, для всей христианской церкви. И второе важнейшее различие: обретение священных книг в Херсонесе не было подвигом: Константин нашел их не ища, случайно, тогда как обретение святых мощей Климента целиком подвиг Константина: по неясным отрывкам молвы и текстов он узнал то, о чем не знали сами жители Херсонеса и его священноначалие; он познакомил их с тем, что было им узнано и сформулировано как задача (сосланный Фотием в Крым Митрофан, митрополит Смирненский, сообщает, что именно от Константина жители Херсонеса узнали об истории мученичества Климента как о легенде, ср. MMFH III, 179—180); он убедил начать поиски останков, взяв на себя инициативу в организации этих поисков; он внес на своей голове раку со святыми мощами (акт несомненно символический!) в город и рассказал его жителям о том, как были обретены останки святого Климента, а потом и описал это событие в «краткой истории» на греческом языке [как известно, Анастасий послал Гаудериху свой перевод двух сочинений Константина, одним из которых был рассказ — «storiola», «brevis historia» — об обретении останков Климента — MMFH III, 177—181; следы этого сочинения — в самой «Итальянской легенде»; ср.: *Трифонов Ю.* Две съчинения на Константин Философ (св. Кирил) за мощите на св. Климент Римски. —

Списания на Българската Академия за науките, т. 48. София, 1934; *Vašica J.* Slovo na prenesenie moštem preslavnago Klimenta neboli legenda chersonská. — Acta Academie Velehradensis. Olomouc, 1948; *Pechayre A. P.* Les écrits de Constantin le Philosophe (saint Cyrille) sur les reliques de saint Clément de Rome. — Écho d'Orient, t. 35, 1936; Флоря 1981, 118 и др.]. Все это было личным подвигом Константина, сознательно планируемым и от начала до конца выполненным при самом непосредственном его участии. Можно было бы назвать и еще одно, третье, отличие этого обретения от предыдущего: оно представляло собой обретение персонифицированной святости, явление миру неизвестного или забытого подвига святости раннехристианского мученика, возвращение его в собор святых христианской церкви и, наконец, как бы и собственное приобщение (и/или провозвестие этого) к святости через обретение святых останков (еще раз сто́ит напомнить, что роль Константина Философа в обретении святых мощей Климента была главной заслугой его в глазах римской курии).

Третий (после двух «обретений») промежуточный («вставной») эпизод между «невольным» обращением самаритянина и его сына в христианство и крещением двухсот хазар как раз и может расцениваться и рассматриваться как постепенно и тонко вводимое мотивирование оснований для будущего причисления Константина к лику святых, как формирование слоя предсвятости. Хазарский предводитель (воевода) со своими воинами осадил христианский город. Константин же Философ, узнав об этом, «не лѣнесе, иде къ нѥмоу. бесѣдовав' же съ нимь. и оучительнаа словеса прѣложи емоу, укроти его. и обѣща се томоу на крщенїе». То, что обозначено в ЖК как *укроти его*, очевидно, надо понимать так, что хазары сняли осаду и ушли. Выполнил ли хазарский предводитель свое обещание креститься, остается, строго говоря, неизвестным, но в данном случае важнее другое — то, что беседа с ним Константина, его «учительные слова» были столь убедительны, что воинственный предводитель хазар не только снял осаду, но и изъявил готовность креститься. В этом отношении эпизод относится не столько к хазарам и их предводителю, сколько к характеристике Константина и как учителя-проповедника, и как человека. И снятие осады, и внутренний перелом, совершившийся в душе воина, образуют то «малое» чудо, которое, с одной стороны, достаточно естественно, а с другой, уже предвещает чудесный подвиг всей жизни Константина.

Четвертый промежуточный эпизод — из того же круга, но усилен по сравнению с третьим, в котором Константин был посторонним лицом и сам по себе хазар вовсе не интересовал. В этом же эпизоде

именно он и его спутники были объектом агрессивного интереса нападающих. Во время путешествия Константина, когда он стоял на молитве, «нападоше на нь оугри, ꙗко влъчь'кы вїюще, хотеше оубити его». Он же не только не испугался («не оужасе се»), но и не прервал своей молитвы. Венгры («оугри») же, увидев его, по «бжїю смотренїю оукротишеся» (ср. в предыдущем эпизоде «оукроти и начеше кланꙗтисе емоу. и слышавше оучителнаа словеса ѿ оусть его, ѿпоустише и с мирѡм тако [...]». Этот дар укрощения, приведения даже злых, агрессивных, враждебных в состояние *кротости* был, несомненно, свойствен Константину, являясь, очевидно, и важной чертой его как человека. Значение этой черты возрастает, если вспомнить, что она сочетается в нем с личным бесстрашием и мужеством даже в ситуации смертельной угрозы или угрозы порабощения (особенно это относится к встрече с венграми, которые в старых источниках рисуются как воинственные и жестокие варвары: характерный знак этого в сочинениях византийских авторов — λυκηθμός 'волчий вой'; арабский географ Ибн-Руст, конец IX — начало X в., сообщает о нападении венгров на славян, пленении их и уводе к византийской пристани, возможно, к Керчи, см. MMFH III, 344).

Эти «промежуточные», подготовительные, мотивирующие дальнейшее эпизоды позволяют перейти ко в т о р о м у, относительно массовому случаю обращения Константином хазар в христианскую веру. Это случилось во время его путешествия в Хазарию — сначала по Азовскому морю, а потом и по суше вплоть, видимо, до Каспийских ворот (Κάσπιαι πύλαι) в Кавказских горах. Это путешествие носило, очевидно, миссионерский характер, хотя и могло осложняться некиими дипломатическими заданиями (см. ниже). После долгих, напряженных, проходивших в несколько этапов бесед с хазарами, с чьей стороны оппонентами Константина, как правило, выступали иудеи (еврейские ученые), после того как хазарский каган и его вельможи выслушали Константина («въсе еси по чиноу гл҃аль, до сыти въсѣх' наслажь медоточныи словесь ѿ ст҃ыи кнїгъ» — сказали они Константину) и почувствовали себя затронутыми сказанным и попросили его объяснить им и еще кое-что, о чем они собирались спросить («нъ мы есмы некнижнаа чедь, семоу же вѣроуем, ꙗко ты ѿ бг҃а еси. паче же, аще хощеши покои ѡбрѣсти дш҃амь нашимь, въсако исправи притчами, скажи намъ по чиноу, еже те въпрашаем»), стало ясно, что почва подготовлена. На следующий день вопросы и ответы заняли, кажется, немного времени, и вскоре Константин подвел итог, устраивавший всех: «Рече же філосѡфь съ сльзами къ въсемь: братїе и ѿц҃и, и дроузи и чеда, се дасть бг҃ разумь въсакь ѿвѣть достоинь, аще ли ѥ и еще кто противесе, да прїидѥ и прѣприть, или

прѣпрѣнь боудѣ. и иже послоушаеть сего, да крститсе въ име стые троице; иже ли не хощеть, азь есмь кромѣ сего грѣха, а ѡнь узри самь в днь соудныи, егда сѣдетвет'хыи днѣми соудити въсѣмь ꙗзыкѡм ꙗко бъ». И ответили на это хазары, что они не враги сами себе, и поэтому с этого же дня, «да се крстить волѥю, иже хощеть. а иже на западь кланꙗетсе, или жидов'скы млитву творить, или сра-цин'скы вѣру дрьжить, скоро съмрьть прїиметь ѿ на». Участники диспута разошлись с радостью. Тогда же крестилось до двухсот человек, «ѿврьгшесе мрьзости поган'скыи и женитьвь безаконныи», а хазарский каган написал к цесарю такое письмо («кнїгы... сицевы»): «...послал ны еси, влкѡ, мужа таковаго, иже ны сказа хрїстїан'скую вѣру, слѡвом и вещ'ми стоу соущу, и извѣщьшесе, ꙗко тѡ ѥ истинная вѣра повелѣхѡм крститисе въсѣмь своею волею, надѣющесе и мы доспѣти того же, есмы же въси мы приꙗтелѥ твоемоу цртвоу и готови на слоужбу твою, ꙗможе потрѣбуеши».

Исследователи ЖК замечают, что финал рассказа о хазарской миссии содержит ряд логических противоречий (ср. из литературы последних лет Флоря 1981, 121—122) и следов усилий, направленных к их преодолению. В частности, обращалось внимание на то, что после заявления первого советника кагана о том, что христианская вера самая лучшая, и «кромѣ ѥе никтоже можеть живѡта вѣчнаго жити» всего лишь разрешение креститься тем, кто захочет, выглядит более чем слабым ответом на столь убедительный, если верить тексту ЖК, исход диспута, предполагавший по логике вещей государственное решение о всеобщем принятии христианства. Слабость ответа станет еще более ясной при учете, с одной стороны, весьма значительной веротерпимости в Хазарском каганате и, с другой, сохранения иудаизма как господствующего официального вероисповедания вплоть до второй половины X века, когда каганат распался (впрочем, и мусульманство вполне благополучно существовало в Хазарии, а мечети строились даже в ее столице). Более того, в каганате и в IX и в X веках отмечается присутствие определенного количества христиан. Эти противоречия, несообразности и сомнительность некоторых сообщений не ускользнули от глаз составителей более поздних, чем ЖК, текстов, принадлежащих, однако, к тому же кругу. В некоторых из этих текстов обнаруживается явное незнание и непонимание хазарской ситуации в 60-х годах IX века (ср. в «Проложном житии Мефодия»: «обидоша [Константин и Мефодий. — *В. Т.*] же всю страноу ту и силою Христовою всѧ людїи оувериста и Жиды прогнаста». Лавров 1930, 103; в «Успении св. Кирилла» сообщается, что «Констандин же фїлосѡфь, научивь все люди и гаггана православнѣи вѣрѣ. и крти гаггана и с. вел'мужь.

и инѣ҃ мнѡзѣ҃». Лавров 1930, 156). Высказывается предположение, что византийское посольство было направлено в 861 году в Хазарию после какого-то серьезного конфликта, в связи с которым проповедь христианства в Хазарии временно была прекращена. В таком случае можно предполагать, что миссия Константина преследовала цель восстановления нарушенного статус-кво, и само крещение двухсот хазар имело скорее характер символического акта. Тем не менее хазарская миссия Константина носит определенные признаки равноапостольского подвига, хотя они выражены довольно слабо, в известной своей части дают некоторые основания для сомнений и в любом случае косвенны: Константин «уверил»-убедил кагана, а тот позволил желающим принять крещение. Существенно, однако, что «хазарское» обращение в христианство весьма отлично как от обращения отца и сына самаритян, так и от обращения жителей Фуллы (см. ниже) в ряде отношений, прежде всего в том, к а к действовал в этом случае сам Константин, о чем будет сказано несколько далее: проявленное им мастерство участника диспута, учителя, мудреца позволяет лучше понять и человеческий тип Константина Философа.

В контексте равноапостольского подвига Константина фульская история занимает особое место, хотя и она, может быть, еще в большей степени, чем другие случаи обращения в христианскую веру Константином, придает его равноапостольству оттенок некоей относительности и понуждает искать более адекватное определение того типа святости, который явлен Константином, и соответственно типа подвига, с которым связан и сам тип святости. Во всяком случае фульская история не столько об обращении фульского народа в христианскую веру, сколько об ограждении его от рецидива язычества и напоминании о крещении, о восстановлении христианской веры в народе, который в силу приверженности старой языческой традиции забывает о требованиях христианской веры. Поэтому фульский эпизод интересен не только тем, что раскрывает особенности Константина в еще одной новой ситуации, но и сведениями о неизвестном ранее языческом ритуале.

Город Фуллы (сама форма этого названия заслуживает внимания, поскольку она отлична от греческой формы Φουδ и соответствует еврейской, засвидетельствованной в Библии, в чем видят еще одно подтверждение знакомства Константина с еврейским языком, ср. *Minns E. N.* S. Cyrill really knew Hebrew. — Mélanges P. Boyer. Paris, 1925, 94—95) как центр особой епархии в Крыму известен с 787 г. по «Notitiae episcopuum». Очевидно, что «фульский язык» (народ), не фигурирующий ни в каком другом источнике кроме ЖК и «Успения святого Кирилла», жил в Фуллах и их окрестностях и что

само название этого народа мотивируется локусом его обитания, а не принадлежностью к особому этноязыковому типу, хотя для более раннего времени и этот последний вариант не исключен (ср. трактовку названия дуба, предложенную недавно О. Н. Трубачевым). Где находились Фуллы — на месте теперешнего Чуфут-кале (т. е. в районе Бахчисарая), как думают некоторые, или в окрестностях Коктебеля, где сохраняются остатки средневекового поселения, к чему склоняются в последнее время другие (*Кропоткин В. В.* Из истории средневекового Крыма. — САрх. XXVIII, 1958; ср. критику «коктебельской» локализации Фулл — *Якобсон А. А.* К вопросу о локализации средневекового города Фуллы. — САрх. XXIX—XXX, 1959, что в свою очередь было встречено «контр-критикой» — *Кропоткин В. В.* О распространении христианства в Северном Причерноморье. — В кн.: Восточная Европа в древности и средневековье. Спорные проблемы истории. Тезисы докладов. М., 1993, 41—43; ср. также Флоря 1981, 122—123), — в точности неизвестно, хотя, кажется, последняя точка зрения предпочтительнее, поскольку, в частности, в окрестностях Коктебеля при раскопках были обнаружены фундаменты ряда христианских храмов и в их числе большой базилики, которая по своим размерам уступает лишь главному храму Херсонеса, тогда как в Чуфут-кале остатков таких сооружений не обнаружено (ср. мнение Б. Н. Флори).

В ЖК рассказывается о том, что «бѣше же въ филїсцѣ езыцѣ доубь велеи, сърасль же се съ чрѣшнїю, и по нимже трѣби твораху нарицающе того имене Алезандрь, женскому полоу не дающе пристоупити къ нїму, ни къ трѣба его». Услышав об этом обычае, Константин «не лѣнисе потроудитисе до ни, и ставь посрѣ ихь», обратился к ним с речью, смысл которой заключался в заключающем это обращение вопросе — «како имате избыти вѣчнаго огня»? Ведь эллины, поклонявшиеся небу и земле как богу, а также «въсакои твари, соуть вѣчную моуку наслѣдили». То же предстоит и фульскому народу, поклоняющемуся «дрѣвоу, хоудѣи вещи еже є готово на съженїе» (учитывая некоторые рукописи ЖК, можно восстановить помимо того, что объединяет эллинов и фульцев — поклонение тварному и общая обреченность на вечные муки — и то, что их разъединяет, причем ставит фульцев в худшее положение, чем даже эллинов: последние поклонялись таким «большим /великим/ и добрым творениям», как небо и земля, тогда как фульцы — таким ничтожным /малым/ и худым, ни к чему кроме сожжения ненужным, как дерево; отсюда — двойное противопоставление большого/великого и доброго/хорошего малому/ничтожному и худому/плохому). Ответ фульцев был естественным и искренним, в то же время он со-

держал исключительно важную мифологическую деталь, позволяющую восстановить характер и смысл фульской мифоритуальной конструкции. «Мы сего нѣсмы начели ѿ нн҃ꙗ творити, нъ ѿ ѿц҃ь есмы прѣꙗли», — трогательно оправдывался перед Константином народ фульский, — «и ѿ того обрѣтаеⷨ въса прошенїа наша, дъжь наипаче и инаа многаа. и како сїе мы сътворимь, его҃ нѣ҃ дръзнуль никтоже сътворити, аще бѡ дрьзнеть кто се сътворити, тогда же съмрьть оузрить, и не имамы ктомоу дъжда видѣти до кончины. Учитывая, что «александр» не собственное имя дуба, как, видимо, полагал составитель ЖК, но апеллятив в функции определения, и что греч. ἀλέξανδρος (а фульцы, конечно, скорее всего были грекоязычны, и внутренняя форма этого слова должна была для них быть ясна) обозначало ‘защитник-охранитель мужей-мужчин’, напрашивается трактовка этого ритуала в свете мифа о Громовержце (его деревом был именно дуб), вызывателе дождя (дважды упоминаемого в эпизоде как не только главная цель ритуала — «дъжь наипаче», — но и единственная достойная упоминания несмотря на «инаа многаа». Характерно, что у дуба «александра» совершались жертвоприношения (какими они были в середине IX века, остается неизвестным, но, судя по типологическим параллелям, более чем вероятно, что некогда речь шла о кровавой жертве, которая должна была вызвать живительный и жизнедавческий дождь, сопоставимый с этими же свойствами крови; объединяло дождь и кровь и свойство текучести, льющести-ливкости). Не менее показательна и «мужская» доминанта описываемого в ЖК ритуала и тем более его реконструируемой более архаичной формы. Само имя дуба «александр» подчеркивает мужскую тему, Громовержец четко выражает ее же, а в основном для него мифе, восстанавливаемом и применительно к индоевропейскому горизонту («основной» миф), появляется и мотивируется еще и специально «анти-женская» тема (в Фулле женщинам запрещалось подходить к дубу и участвовать в жертвоприношении, так как их жертвы дубу «александру», судя по всему, были ему неугодны. В «основном» мифе Громовержец был обманут его женой, изменившей ему. Результатом этого было наказание ее и/или «третьего», с которым она изменила мужу, наложенное самим Громовержцем. В связи с этим плодоносительная функция женщины оказывается как бы оттесненной, и она в значительной степени переходит к Громовержцу, извергающему гром, молнию, дождь, как извергают семя (**vьrg-*). Эта необходимая жизненная функция, теперь по необходимости связываемая именно с дубом, мужским началом, замещающим-представляющим Громовержца, объясняет и «мужской» акцент фульского ритуала и ту привязанность к нему,

которая заставляла их, обращенных уже в христианство, удерживать его как особую ценность их жизни. Возможно, что мотив дуба, который «сърасль же се съ чрѣшнїю», отсылает к некогда актуальному союзу-соединению Громовержца и его супруги на уровне их вегетативных воплощений — дуб и черешня/вишня (вероятно, δρῦς: *κερασα/*κερασια; при обычном др.-греч. κέρασος или κερασός ожидалась бы, судя по индоевропейским параллелям, форма женского рода, каковая и представлена как в производном κερασία или κερασέα, так и в микенском женском имени *Keraso* = Κερασώ; см. *Chadwick J., Baumbach L.* The Mycenaean Greek Vocabulary. — Glotta, 41, 1963, 209; Chantraine 518; иначе Heubeck Kadmos 4, 1965, 138—145). Если эта реконструкция верна и имеет смысл применительно к описываемому в ЖК ритуалу, то становится понятным, почему для фульского народа дуб «александр» — жизнь, а уничтожение его — смерть и почему они во что бы то ни стало хотели сохранить это старое языческое наследие, включив его даже в отвергающую его новую веру.

Похоже, что Константин понял некую интимную связь фульцев с дубом и соответствующим обрядом и не столько нападал на него или на самих фульцев, цепляющихся за этот обряд и его символ, сколько увещал их с достаточной мягкостью и тактом («и тако сладкыими словеси оувѣщавь ихь»). В основу этой «тактичной» тактики увещания Константин положил ссылки на ветхозаветных авторов, прежде всего на Исайю, в знаменитом стихе 15:19, где он «ѿ лица гн҃ıа въпїеть, гл҃ѥ: се греду азь събрати въса племена и въсе езыкы, и прїидуть и узреть славу мою, и оставлю на ни҃х знаменїе, и послю ѿ ни҃х сп҃саемыи҃х въ езыкы, въ Ѳарсь. и въ Фоудь [в ркп. Л — Фуль], и Лоудь и Мосѡхь, и Ѳовель, и в Елладоу, и въ острóвы далные, иже нѣсоу҃т слышали имени моего. и възвѣстеть славу мою въ езыцѣхь [...] Познаите же, братїе бл҃, сътворшаго вы. се ев҃лїе новаго завѣта бж҃ıа, въньже се есте и кр҃тили». Эта тактика увещания предполагает скрытое увещание, почти нулевой упрек, едва обнаруживающий себя в первой фразе, обращенной к фульскому народу, собственно, во второй половине ее — вопросе, возможная жесткость которого заранее смягчена первой половиной фразы — напоминанием об избранности фульцев Богом: «бл҃ о ва҃т въ кніга҃х глѥть а вы како ѿмѣщетесе его»? И все последующее, строго говоря, тоже напоминание об избранности, о чести эти избрания и о высоком долге ответственности. Лишь после этого, как бы установив контакт с фульцами, получив их молчаливое согласие, Константин «повелѣ имь дрѣво посѣщи и съжещи». Теперь фульцы снова должны были вспомнить, что их святыня не дерево, дуб «александр», а свя-

тое евангелие. Все дальнейшее происходило, видимо, быстро и естественно, без задержек. «Поклон' же се старѣишина ихь, и шь, лоб-за стое еуглїе, такоже и въси. свѣще же бѣли прїемше ѿ фїлосѡфа и поюще, идоше къ дрѣвоу, и възьмь сѣкыроу и тредесе и трикрать оударив, повелѣ въсѣмь сѣщи и искоренити его и съжещи» [показательно, что сходным образом, хотя бы отчасти в символическом плане, вел себя Константин и в Моравии, где, по свидетельству ЖК, латинские и франкские иереи держались триязычной ереси и «иному бесчьстїю учааху», говоря, что под землею живут большеголовые люди, что гады — творение диавола и за убийство змеи будут отпущены грехи и т. п.; попустительствовали совершению языческих треб и многократному заключению браков. ЖК свидетельствует о Константине — «Въсе же сїе ꙗко и трьнїе посѣкь, словесный согнкмь попали»]. Тридцать три удара по дубу «александру» соотносят с тридцатью тремя годами земной жизни Иисуса Христа, и поэтому в этой детали можно усматривать символически выраженный мотив одоления Христом языческой святыни, и, в самом деле, все, чего просили фульцы у своего священного дерева, естественно и сразу же было явлено им — «въ тоу же нѡщь абїе ѿ ба дъжь бысть, и оупои землю. и съ радостїю велїею похвалише ба, и веселисе о семь бь зѣлѡ».

Если рассматривать деятельность Константина Философа в призме его равноапостольской миссии и соответствующего типа подвига святости, то, конечно, на первое место должны бы претендовать два события, имеющие отношение к славянскому миру и образующие — в этих пределах — как бы рамку равноапостольских деяний, их начало и их конец, завершение. Но именно эти отмеченные события более всего подчеркивают относительность и, так сказать, некоторую косвенность равноапостольского подвига Константина, хотя и с несомненностью свидетельствуют о его прикосновенности к нему и о безусловной важности того, что он сделал для того, чтобы приобщение славянских племен к христианству состоялось на их собственном языке и с помощью книг, написанных *славянскими* письменами.

Начало было связано с обращением в христианство болгар, точнее, небольшой их части, жившей в местечке Равень на реке Брегальщине. Казалось бы, это событие должно было стать одним из узловых в жизнеописании Константина Философа, но, как это ни странно, в ЖК оно полностью отсутствует и на него нет даже намека. Игнорирование этой миссии Константина, даже несмотря на то, что брегальницкие насельники не были, строго говоря, первыми из крещеных болгар (таковыми были уже в конце VIII — начале IX в. отдельные представители верхушечного слоя, как, например, Телериг, ок. 772—777, два сына Омуртага, ок. 814 — ок. 831 и др., или

простые болгары, попадавшие в плен; сто́ит напомнить и о том, что при Круме, ок. 803—814, в Болгарию были переведены многие ремесленники-христиане; кстати, в это же время и даже раньше отмечены случаи христианизации отдельных лиц славянского происхождения из высшего слоя в Карантании, Великой Моравии, не говоря уж о славянах Греции, где отдельные примеры этого процесса встречаются уже со второй половины VI в. и тем более в VII в.), представляется большой и труднообъяснимой (если только вообще объяснимой) неожиданностью. Во всяком случае отсутствие брегальницкого эпизода в ЖК остается загадкой, решение которой могло бы поставить под сомнение реальность самого этого эпизода в том виде, как он описан в «Солунской легенде» («Слово Кырила Философа. како оувѣри боулгаре»), наиболее подробно описывающей брегальницкую историю. Естественно, напрашивается предположение об относительно более позднем появлении этого эпизода в составе текстов кирилло-мефодиева круга (такие интерполяции, переделки и переакцентировки в этих текстах достаточно хорошо известны) как результате «болгарской» редакции (ср. подобное «оболгаривание» в «Успении св. Кирилла»: «Съи прⷭ҇обныи ѿць нашь Кѵрїль. рожєнїемь бы҃ ѿ Солуна града. родѡм сыи б л ь г а р и н ь...»). Предположение, что брегальницкий эпизод мог быть в первоначальном, до нас не дошедшем тексте ЖК, загадки не снимает, так как остается непонятным исключение столь выигрышного места в последующих рукописях ЖК. Можно также высказать предположение, что эпизод мистического обретения Константином славянских букв в «Солунской легенде» может объясняться переносом сходного эпизода обретения букв им же перед моравской миссией в ЖК и переориентацией с «моравского» на «болгарское». Нужно также заметить, что сам текст «Солунской легенды» содержит ряд неясностей, производит в целом впечатление торопливости, недоговоренности, даже неоконченности и неокончательности. Тем не менее эта легенда безусловно интересна и оригинальна и, в частности, содержит небезынтересные детали в связи с вопросом о равноапостольской деятельности Константина Философа. Поэтому она заслуживает того, чтобы быть здесь воспроизведенной по рукописи, легшей в основу публикации Лавров 1930, 158—159.

Солунская легенда.

Слово Кырила Философа. Како оувѣри боулгаре. Ѡтче благослови.

Бѣше житїѥ моѥ вь Кападокьїи и ученїѥ моѥ вь Дамасцѣ. и вь ѥдинь днь стахь вь црькви великои патриархии Александрии и бꙑсть глась кь мнѣ изь ѡлтара глаголе: Кыриле, Кыриле, иди вь землю

пространу и вь кзики Словинскык, се рекше Бльгаре, тебе бо рече Господь оувѣрити ихь и законь дати имь. Азь ѡскрьбѣхь велико, понеже не знах, камо кѣсть земла Бльгарска, и придохь вь Кипьрь и не кхь глась ѡ земли Бугарскои и хотеѩхь вьзвратитсе, ноу оубоѩхьсе, да не буду ѩко пророкь Иѡна. и паки сьнидохь вь Крить. И тоу мне рѣше: сьниди вь Солунь градь и снидохь и ѩвихся митрополитоу Иѡану и, кгда повѣдахь кму, ѡнь поругасе мнѣ велико и рече: ѡ старче безумни, Бльгаре соуть чл҃коадци и тебѣ хотеть изести. Изидохь на трьгь и чоухь Болгарь говорещи, и оустрашисе ср҃це мок вь мнѣ, и бихь, ѩко вь адѣ и тмѣ. И вь единь днь, вь неделоу светоу, изидохь ис ц҃ркве и седохь на мраморѣ, мислещи и скрьбещи. И видѣхь голуба глаголющи. вь оустехь ношаше зборькь сьчици с кокине соугоуль свезаноу и врьже мнѣ на крило и прѣчтохь ихь и ѡбрѣтохь всехь л҃в и вьложихь ихь вь пазоухоу и несохь митрополиту. Тогда ѡни вь тело мок ськришесе и азь истребихь грьцки кзикь, (и) кгда посла митрополить звати ме на трапезу, азь не разумѣ(хь), що грьцк(и глаголеть) кь мнѣ. Ту сьнидошесе вьси Сол(унѩ)не, чюдещесе со мнѣ. Тако искахоу мене и чухь, Бльгаре ѡ мнѣ говорѣ, велики кнезь Десимирь Моравски, Радивои кнезь Прѣславски и вси кнези Бльгарски, сьбрашесе около Солуна и ратоваху Солуна за три лѣтѣ, крьви пролевающе. И глаголахоу: дадите намь ч҃лвка, кгоже кѣсть намъ богь посласль, такожде и даше мене. Покше ме Бугаре сь радостию великою, и приведоше мене вь градь Равьнь на рѣцѣ Брѣгалницѣ. Азь написахь имь л҃в. словѣ. Азь ихь мало учахь, а они сами много приобрѣтаху, те бо, рече господь, православноу вѣру (и христїанство) богу прѣдадуть.

Только ли скромностью Константина следует объяснять это «Азь ихь мало учахь»? Ведь свой реальный вклад он очертил точно — 35 букв, таинственно обретенных им в Солуни, неподалеку от церкви, и написанных им болгарам на берегу Брегальницы. [Из других текстов кирилло-мефодиевского круга, упоминающих брегальницкую историю ср. сильно зависящую от «Солунской легенды» «Итальянскую легенду», в частности, ее окончание: «Bulgares autem magna me laetitia receptum Ravenium in urbem prope Bregalnitzam flumen duxerunt. Ego illis conscripsi litteras quinque et triginta. Bulgares autem, quamquam ipse eos pauca docui, tamen multa didicerunt; deus eos fidem christianam docuit jamque fides orthodoxa suscipiunt deoque, quae ejus sunt, tribuunt»; «Успение св. Кирилла»: «потѡм' же ш҃ь въ Брѣгал'ницу, и ѡбрѣть ѿ Словѣн'скаго езыка нѣколике некр҃шенѣх, кр҃тивь ихь, приведе на православную вѣру. и напи-

савь имь книгы словѣнскыи^м^ езыкѡ^м^. и си^х^, их' же ѡбрати на вѣру хр^с^тїан'ску, четыри тысуше и н...» — О «болгарской» ситуации говорится и в разных вариантах «Жития Климента Охридского», где подчеркивается не только незавершенность христианизации болгар, но и их дикость, варварство, ср.: «понеже бльгарскїи езыкь не вь^с^ просвѣти се кр^с^щенїемь. и звѣренїе имѣаху варварьское. Бг^о^дх^о^внїими своими оученїи вьсѣхъ къ бг^о^разумию просвѣти...» (о Клименте) и т. п.; ср. в «Легенде о св. Людмиле» (Legenda Bohemica): «...postquam Bulgarian ad fidem Jesu boni convertisset..», о Константине].

Завершение-конец равноапостольской деятельности Константина Философа и одновременно высшее достижение ее (собственно, так и оценивается это и в ЖК и во всей последующей кирилло-мефодиевской традиции) — моравская миссия как своего рода ответ на просьбу моравского князя Ростислава в его письме к византийскому императору Михаилу III прислать учителя, который бы на местном славянском языке изложил «ист^о^ую вѣроу христїаньскоую». Как возникла идея моравской миссии и с чего все началось, описано в ЖК. 863 год был для Константина Философа спокойным и тихим («живѧше безъ млъвы, молѧ бога»). Вернувшись из Фуллы в Царьград, встретившись с императором, успешно прочитав еврейские и самаритянские письмена на гранях Соломоновой чаши (из недавней литературы см. Ševčenko 1967; 1991:285—298; Брюсова 1977:292—306; Taube 1987:161—169; Capaldo 1990:541—644; 1990a; Picchio 1993:29—63; Лурье 1994:9—25, продолжающие старые опыты обращения к этой теме) и истолковав эти письмена как пророчество о Христе, Константин пребывал в церкви Святых Апостолов (что иногда трактуется как преподавание в патриаршей Академии, основанной еще до иконоборческих времен, восстановленной Фотием как высшая школа при названной церкви и описанной позже, в конце XII — начале XIII в., византийским автором Николаем Месаритом; см.: *Dvornik F.* Photius et la réorganisation de l'Académie patriarcale. — «Analecta Bollandiana» 68, 1950, 108—125; *Idem.* Byzantské misie u slovanů. Praha, 1971, 87—88, ср. Флоря 1981, 123; ср., однако, критику этой гипотезы Лемерлем, назвавшим ее «мифом», ср.: *Lemerle P.* Le premier humanisme byzantin. Paris, 1971, 95—96, 184—185; в связи с сообщением ЖК о том, что Константин учился вместе с цесарем, о проблеме константинопольского университета см. *Speck P.* Die kaiserliche Universität von Konstantinopel. München, 1974, 17). Настроение Константина было, видимо, ровное, религиозное чувство черпало радость в духовном общении с Богом, когда вдруг он снова был призван к делу, ставшему его долгом и долженствующему стать главным в его жизни. Вот как рассказывает об этом ЖК:

Веселѧщоу же сѧ ѡ бозѣ философу, пакы дроугаа рѣчь приспѣ и троудъ не мнеи пръвыхъ [последнее слово, видимо, допускает два толкования — или предыдущих, или же первого (дела), которым в таком случае нужно признать хазарскую миссию (кстати, она приводится как один из аргументов выбора именно Константина в версии «Итальянской легенды»); разумеется «пръвыхъ» в данном месте может быть и неточностью, ср. «другаа», но «пръвыхъ»: — *В. Т.*]. Ростиславъ бо, Моравьскыи кнѧзь, богомъ оустимъ, съвѣтъ сътвори съ кнѧзи своими и с Моравлѧны, посла къ царю Михаилу, глаголѧ: людемъ нашимъ поганьства сѧ ѡтвръгшимъ, и по христїанескъ ся законъ дръжащимъ, оучителѧ не имамъ таковаго, иже бы ны въ свои ꙗзыкъ истоую вѣроу христїаньскоую сказалъ, да быша и ины страны того зрѧще подобимсѧ намъ. То посли намъ, владыко, епископа и оучителѧ таковаго. Ѿтъ васъ бо на всѧ страны въсегда добрыи законъ исходить.

Существуют еще две авторитетные версии содержания послания Ростислава Михаилу III, каждая из которых содержит или значимые детали или не менее значимые упущения. Так, в «Житии» Мефодия (ЖМ) присутствует мотив участия в послании Михаилу III и племянника Ростислава удельного князя Святополка, ставшего в 871 г. правителем Великоморавского государства: «...Ростиславъ, кнѧзь словѣньскъ, съ Стопълкъмь, посъласта из Моравы къ црю Михаилоу, глюща тако: ꙗко бжиѥю млтию съдрави ѥсмь, и соуть въ ны въшьли оучителе мнози крьстиꙗни из Влахъ и из Грькъ и из Нѣмьць, оучаще ны различь, а мы Словѣни проста чадь, и не имамъ, иже бы ны наставилъ на истиноу и разоумъ съказалъ. то, добрѣи влдко, посъли такъ моужь, иже ны исправить вьсѧкоу правьдоу». — Особое значение имеет соответствующий фрагмент из «Итальянской легенды», в котором сообщается о знании Ростиславом миссионерских успехов Константина Философа в Хазарии: «Philosopho autem reverso Constantinopolim, audiens Rostislaus Princeps Moraviae, quod factum fuerat a Philosopho in provincia Cazarorum ipse quoque genti suae consules, ad praedictum Imperatorem nuntios misit, nuncians hoc, quod populus suus ab idolorum quidem cultura recesserat, et christianam legem observare desiderabat; verum doctorem talem non habent, qui ad legendum eos etad perfectam legem ipsam edoceat: rogare se ut talem hominem ad partes illas dirigat, qui pleniter fidem et ordinem divinae Legis et viam veritatis populo illi ostendere valeat».

Конечно, ни один из текстов не может претендовать на точное воспроизведение послания Ростислава, и, возможно, составитель ЖК

и не имел реальной возможности ознакомиться с текстом этого послания и ограничился передачей общего его смысла (но, разумеется, нет серьезных оснований считать само послание агиографическим мифом, как считал Брюкнер). Недоверие к этому общему смыслу было бы серьезной ошибкой — тем более, что в тексте послания, строго говоря, нет ничего такого, что не подтверждалось бы другими источниками или противоречило бы наиболее вероятному пониманию ситуации. Более того, можно думать, что возможность более углубленного анализа текста послания (а отчасти и его реконструкции) не исчерпана, и имеющие быть открытыми новые детали смогут бросить луч света как на самый текст, так и на обстоятельства его создания (ср. относительно недавнее обнаружение следов знакомства составителя послания Ростислава с византийскими канцелярскими формулами, ср.: *Marečková D.* Moravské poselství do Cařihradu jako řecký dokument. — «Slovo» 1969, 18—19; другой вариант объяснения — «канцелярская» подкованность составителя текста ЖК, придавшего — в пересказе — соответствующую форму посланию Ростислава).

Впрочем, в рассматриваемом здесь случае главное не в деталях этого рода, а в том, что все три источника, сообщающие о послании Ростислава, согласно свидетельствуют о том, что мораване уже отвергли языческую веру, что они исповедуют не какую-либо иную, а именно христианскую веру (закон) или, по меньшей мере, не терпят нужды в христианских вероучителях, которых к тому же много («оучителя мнози»). Беда была в ином — «мы Словѣни проста чадь», и нужда была тоже в ином, — чтобы этой *простой чади* объяснили христианскую веру не формально, а по существу, что в те времена означало объяснение на ее, чади, родном славянском языке. До апостолов, которые после крестной смерти и воскресения Христа, разошлись по разным странам, никто там не проповедовал христианской веры: их подвиг был не только в проповеди слова Христова среди народов в лучшем случае равнодушных к проповеди, а чаще враждебных (обратившихся в новую веру поначалу было совсем немного), но и в том, что они были первыми. Нужно полагать, что и равноапостольский подвиг предполагает наличие тех же условий и выполнение таких же требований. В случае Константина и Мефодия этих условий не было и поэтому невозможно было предъявление вытекающих из этих условий требований.

Что моравская миссия солунских братьев не была в этих местах первой, свидетельствует и ЖМ, сообщающее о многих учителях-христианах *из Влахъ и из Грькъ и из Нѣмьць* (можно было бы упомянуть и о ранней ирландско-шотландской миссии в Моравии). Ба-

вария, Карантания, северо-восточная Италия опережали Великую Моравию в христианизации, и это первенство определило направления соответствующих влияний. Регенсбург, Фрейзинг, Пассау, Зальцбург становятся центрами иррадиации христианства прежде всего в сторону Моравии. Первые признаки проникновения христианства на территорию Великой Моравии со стороны Каролингской Империи обнаруживаются почти за век до миссии солунских братьев, со второй половины VIII века. Об этом свидетельствуют начинающиеся случаи погребения по обряду трупоположения (наряду, конечно, с преобладающей традицией трупосожжения) и данные, относящиеся к церковным постройкам, которые в свете археологических и искусствоведческих исследований последних десятилетий оказываются и более ранними по времени (так, Цибулька относит христианскую церковь около Модры ко времени около 800 года, хотя предлагаются и более поздние датировки) и свидетельствующими о большем разнообразии типов, отражающих внешние влияния — баварские, нижнедунайские, адриатические, восточносредиземноморские и т. п. (с деятельностью баварских миссий связывают церкви с прямоугольными пресвитериями) [Из литературы вопроса ср.: *Dekan J.* Začiatky slovenských dejín a Riša vel'komoravská. — In: Slovenské dejiny. Bratislava, 1949; *Poulík J.* Staři Moravané budují svůj stát. 1960; *Idem.* Svědectví vyzkumů a pramenů archeologických o Velké Moravě. — In: *Poulík J., Chropovský B. a kol.* Velká Morava a počátku československé státnosti. Praha-Bratislava, 1985; *Он же.* Вклад чехословацкой археологии в изучение истории Великой Моравии. — В кн.: Великая Моравия и ее историческое и культурное значение. М., 1985; *Klanica Z.* Nabožensti a kult, jejich odraz v archeologických pramenech. — In: *Poulík J., Chropovský B a kol.* Op. cit; *Cibulka J.* Vel'komoravský kostel v Modre u Velehradu a začátky křest'anstvi na Moravě. — «Monumenta Archeologica» 4, Praha, 1958; *Idem.* Zur Frühgeschichte der Architektur in Mähren. — In: Festschrift K. M. Swoboda. Wien, 1959; *Idem.* Grossmährische Kirchenbauten. — In: Sborník Sancti Cyrillus et Methodius. Praha, 1963; Das Grossmährische Reich. Praha, 1963; *Dittrich Z. R.* Christianity in Great Moravia. Groningen, 1962; *Havlík L.* Staři Slovaně v rakouskem Podunají v době od 6 do 12 století. Praha, 1963; *Idem.* Velká Morava a středoevropští Slované. Praha, 1964; *Idem.* Učitele křeštane z Vlach i z Řecka a z Němec. — In: J. Poulikovi k šedesátinom. Praha, 1970; *Vavřínek V.* Die Christianiesierung und Kirchenorganisation Grossmährens. — «Historica» 7. Praha, 1963; *Idem.* Historický význam byzantské misie na Velké Moravě. — In: *Poulík J., Chropovský B. a kol.* Op. cit.; *Bosl K.* Probleme der Missionierung des böhmischen-mährischen Herrschafts-

raumes. — In: Siedlung und Verfassung Böhmens in der Frühzeit. Wiesbaden, 1967; *Pošmourny J.* Církevní architektura Velkomoravské říše. — «Umění» XII. 1964; *Richter V.* Die Anfänge der grossmährischen Architektur. — In: Magna Moravia. Brno, 1965; *Dvorník F.* Byzantské misie u Slovanů. Praha, 1970, 145—170; *Chropovský B.* Slovensko na úsvite dejín. Bratislava, 1970; *Ratkoš P.* Vel'komoravské obdobie v Slovenských dejinách. — «Historický časopis» 1958, № 6; *Idem.* Kristianizácia Vel'ky Moravy pred misio Cyrila a Metoda. — «Historický časopis» 1971, № 4; *Флоря Б. Н.* К оценке исторического значения славянской письменности в Великой Мораве. — В кн.: Великая Моравия, 195—216; *Он же.* Принятие христианства в Великой Моравии, Чехии и Польше. — В кн.: Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси. М., 1988, 122—158 и др., не говоря уж о старых трудах Б. Бретхольца, В. Новотного, И. Л. Червинки и др.; особенно должен быть выделен труд И. Эйснера «Slovensko v pravěku» (Bratislava, 1932)]. В «Обращении баваров и карантанцев» указывается, что зальцбургский архиепископ Адальрам (821—836) освятил храм, сооруженный для Прибины в Нитраве, хотя сам Прибина еще был язычником (он был крещен уже после его изгнания из княжества франкским королем Людовиком Немецким). В 831 году пассауский епископ Регинхар, по свидетельству «Notae de episcopis pataviensibus» (XIII в), «крестил всех мораван» (MMFH IV, 407). Вероятно, при Моймире в 30-х годах IX века юрисдикция пассауской церкви уже была распространена и на Моравию (согласно «Обращению» она еще не входила в состав зальцбургских владений). Ситуация в Моравии первой половины IX века характеризовалась двумя важными особенностями — в религиозном отношении разнообразием христианских влияний («оучаще ны различь», как сказано в ЖМ), связанных с пребыванием в Моравии миссионеров, представляющих разные традиции и стекавшихся сюда из разных мест (открытость опыту христианского обращения в разных его вариантах), в государственно-политическом — мирными отношениями Моравии с каролингской Империей, в которых, кажется, равно были заинтересованы обе стороны: Империю устраивало иметь своим соседом с востока христианскую или христианизирующуюся Моравию, а последнюю — сильную Империю, гарантирующую безопасность и сохранность этого славянского княжества (признаки именно такого «мирного сосуществования», при котором каждый знает свое место, можно видеть в сообщении 822 года о мораванах как части «восточных славян», приславших послов с дарами императору Людовику, ср. MMFH I, 50). Во всяком случае общая политика Империи в лице ее светских и церковных властей в

известный период, предшествующий славянской миссии, определялась, видимо, задачами, соответствующими составу и специфике Империи и направленными на то, что можно было бы назвать гармонизирующим синтетизмом. В решении этих задач особое место отводилось христианизации и церковной организации, вполне допускавшей на первых порах разнообразие форм приобщения к христианству, включая и проблему выбора языка богослужения. То, что и светская власть (ср. капитулярии Карла Великого) и духовенство (ср. решения церковных синодов) допускали и даже предписывали чтение прихожанам Евангелия на их языке как единственно или наиболее понятном им и что миссионеры, несомненно, проявляли интерес к языковой проблеме христианизации, свидетельствует о наличии в начале IX века благоприятных условий для формирования богослужения на «своем», славянском, языке и в Великой Моравии. Поэтому, в целом и тем более в частностях вполне соглашаясь с той критикой, которой подверглось недавнее исследование о духовной жизни славян в раннем Средневековье (*Zagiba F.* Das Geistesleben der Slaven im frühen Mittelalter. Wien, Köln, Graz, 1971) со стороны Б. Н. Флори («К оценке исторического значения славянской письменности в Великой Мораве», см. выше), все-таки нельзя исключать самой возможности опытов баварских миссионеров в переводе на славянский язык местного моравского населения хотя бы простейших религиозных текстов (молитв, символа веры, исповедных формул; Загиба говорит и о переводе проповедей и евангельских чтений и — более того — о фактическом решении задачи создания славянской письменности в ходе деятельности баварской миссии). В таком виде мнение исследователя представляется пока крайностью и во всяком случае едва ли доказуемым положением. Но что соответствующие опыты могли иметь место, кажется вполне вероятным, учитывая и обстоятельства того времени, и последующую традицию интереса к «чужому» языку у немецких миссионеров, и, наконец, некоторые соображения внутреннего характера.

Среди последних сто́ит отметить, что слова из послания Ростислава «въ свои ꙗзыкъ» (см. выше) по версии ЖК отсутствуют как в ЖМ, так и в «Итальянской легенде». Более того, их нет и в глаголической службе святым Кириллу и Мефодию по Люблянскому /Новлянскому/ бревиарию, ср.: «учителѣ не имамъ такова, ки би истин'ную вѣру кр'ст'ѣн'скую сказал...» при «оучителѧ не имамъ такого иже бы ны въ свои ꙗзыкъ истꙋю вѣру крⷭ҃тьꙗньскую съказалъ...» кириллического текста (см. Лавров 1930, 130). Поэтому представляется весьма правдоподобным предположение о том, что эти слова были интерполированы в кириллический текст ЖК (ср.:

Kurz J. Několik poznámek k textu «Života» Konstantinova a Metodějova. — In: Studia linguistica in honorem Thaddei Lehr-Spławiński. Warszawa, 1963, 186). Мотив интерполяции в контексте прославления Константина-Кирилла ясен и не требует объяснения, но мотив опущения этих «выигрышных» слов при сокращении житийных текстов мало понятен и в объяснении нуждается. Если эти соображения верны, то мотив «своего языка» не являлся в послании Ростислава основным, хотя имплицитно он и присутствовал в нем: главным мотивом был, видимо, выход из той сложной и разноречивой ситуации, в которой оказалась «простая чадь», сбитая с толку многими и разными учителями в деле веры. Обрести этот толк, конечно, легче было на «своем языке», и именно в этом контексте «свой язык» и находит свое место. Разумеется, что обращение Ростислава к византийскому императору с просьбой о присылке вероучителя преследовало и некоторые политические цели (претензии на известную самостоятельность выбора) и было связано с престижными соображениями, но все это в связи с рассматриваемой проблемой имеет второстепенное значение.

Как бы то ни было, при всех ограничениях — вполне реальных или лишь возможных и правдоподобных — деятельности солунских братьев в Моравии с точки зрения соответствия ее равноапостольскому подвигу остается несомненной связь их трудов с таким подвигом, осуществляемым, однако, в несколько иной, чем в первоапостольские времена, форме, в которой, равноапостольность несколько затенена (во всяком случае так может показаться на первый взгляд) иной специфичностью. Однако по существу эта специфичность конкретизирует один из вариантов равноапостольского подвига — первоучительство-просветительство (с акцентом на втором члене), ведущей и направляющей силой в котором было Слово — и на уровне, предполагающем его неисчерпаемую логосную глубину, и на уровне практических потребностей приобщения к новому слову христианского вероучения. В этом случае речь действительно шла о своем слове и о своеобразной преемственности первоапостольской традиции. Эта преемственность обнаруживает себя прежде всего в самом явлении обращения к языческим народам, не знакомым с христианством и чуждым ему на их родном языке. У апостолов это обращение было откликом на повеление Господне им — «шедше научите вся языки» (см. Матф. 28, 19), исполненное ими и принесшее благой результат — «во всю вселенную изыде вещание их и в концы вселенныя глаголы их». Это апостольское деяние было усвоено как некая неотменимая парадигма для всех тех, чьи деяния были позже оценены как продолжение апос-

тольского подвига и кто был признан в свое время равноапостольным святым. Константин Философ был одним из них. Но специфика этого обращения к язычникам и их обращения в христианство состояла в использовании для научения христианской вере языка не тех, кто учил, а тех, кому предстояло, пройдя учение, научиться. И в этом отношении Константин шел по апостольскому следу, хотя условия совершения этого «языкового» деяния были разными и прорыв в «чужой» язык происходил по-разному. Чудо преображения в «языке» совершилось с апостолами в праздник седмиц (праздник жатвы) Пятидесятницу, 50-й день после Пасхи, установленный в память Синайского законодательства (ср. Исход 32). В христианстве Пятидесятница связана с воспоминанием о сошествии Святого Духа на апостолов (Деяния 2, 1—22) и со времен апостольских стала одним из основных христианских праздников (Троицын день). В этот день все апостолы оказались в Иерусалиме единодушно вместе (ἦσαν πάντες ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό), Деяния 2, 1. Тогда же и там же находились и «Иудеи, люди набожные, из всякого народа (ἀπὸ παντὸς ἔθνους) под небесами» (Деяния 2, 5). Все, что случилось в тот день, описывается в «Деяниях» кратко, точно, как бы огненно — «И внезапно (ἄφνω) сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра (φερομένης πνοῆς βιαίας), и наполнил (ἐπλήρωσεν) весь дом, где они находились; И явились им разделяющиеся языки, как бы огненные (διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός), и почили по одному на каждом из них. И исполнились все Духа Святого (ἐπλήσθησαν πάντες Πνεύματος Ἁγίου), и начали говорить на иных языках (λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις), как Дух давал им провещавать» (2, 2—4).

Субъектом этого чуда был Дух Святой, апостолы же — местом приложения его силы, объектом преображения. И вообще дух метаморфизма и преображения отчетливо присутствует в этом фрагменте в связи с темой языка и мотивирует ту связь и взаимопереход, который обнаруживается между языком пламени и стоящим за ним языком-органом человеческой речи, с одной стороны, и языком народа и самим народом, с другой [характерно, что в этом фрагменте τὰ ἔθνη 'народ', присутствующее в ключевой фразе πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη. Матф. 28, 19, как бы отступает в тень, становясь чем-то экстенсивным и маловыразительным (ср., правда, чуть позже ἄνδρες... ἀπὸ παντὸς ἔθνους. Деяния 2, 5, хотя уже в следующей фразе 2, 6 народ обозначается через понятие множественной полноты — συνῆλθεν τὸ πλῆθος), и на его место как бы просится другое слово — τὰ γλῶσσα, в котором уже обнаруживается возможность возникновения нового значения — 'народ', ибо *что ни язык, то народ* и обратно — *что ни народ, то язык,* реализованная, од-

нако, до конца в усвоившем уроки эллинизма славянском языке: апостолы пришли к *язы́кам*-народам и проповедывали им христианскую веру на *языка́х*-наречиях, ср. *язычник*]. И это уже были возвещенные Иисусом Христом новые языки, преображенные новым содержанием и новым образом существования и преобразующие старые языческие народы в новых людей, где уже нет смысла различать и отделять друг от друга эллина от иудея («И сказал им: идите по всему миру [εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα] и проповедуйте Евангелие всей твари. Кто будет веровать и креститься, спасен будет. [...] Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим [...] будут говорить новыми языками [γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς]». Марк 16, 15—17), потому что весь контекст преобразился в новый — теперь все новое [«се, творю все новое (Ἰδοὺ καινὰ ποιῶ πάντα)». Откр. 21, 5; «Итак, кто во Христе, тот новая тварь (καινὴ κτίσις); древнее прошло, теперь все новое (ἰδοὺ γέγονεν καινά)». 2 Кор. 5, 17] — новый человек [«Отложить прежний образ жизни ветхого человека [...] Обновиться духом ума вашего (ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν) и облечься в нового человека (καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον)». Ефес. 4, 24; «Дабы [...] создать [...] нового человека (ἕνα καινὸν ἄνθρωπον), устрояя мир». Ефес. 2, 15], новый человек и новая тварь, новое вино и новые мехи, новая земля и новое небо, новое имя, новый Иерусалим, новая заповедь, новая песнь, Новый Завет.

«Деяния святых апостолов» описывают не только то, как Дух Святой снизошел на них и как они исполнились дара говорения на чужих языках, но и то смятение и изумление, которое охватило присутствующих, столь многочисленных и столь различных по своей языковой принадлежности: «Когда сделался этот шум, собрался народ и пришел в смятение; ибо каждый слышал их говорящих его наречием (τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν). И все изумлялись и дивились, говоря между собою: сии говорящие не все ли Галилеяне? Как же мы слышим каждый собственное наречие, в котором родились (τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν ἐν ᾗ ἐγγενήθημεν). Парфяне и Мидяне и Еламиты, и жители Месопотамии, Иудеи и Каппадокии, Понта и Асии, Фригии и Памфилии, Египта и частей Ливии, прилежащих к Киринее, и пришедшие из Рима, Иудеи и прозелиты, Критяне и Аравитяне, слышим их нашими языками говорящих (λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις) о великих делах Божиих? И изумлялись все и недоумевая говорили друг другу: что̀ это значит?» (2, 6—12). По всем признакам это было подлинное чудо, к тому же, как объяснил сомневающимся или пытающимся обратить все в шутку апостол Петр, предреченное пророком Иоилем, чьи слова тут же и приводят-

ся (2, 17—21), и даже не просто чудо, но событие мирового, эпохального характера. Чтобы понять его смысл, нужно обратиться к тем далеким временам, когда «на всей земле был один язык (*śph* 'уста' как орган членораздельной речи) и одно наречие» (Бытие 11, 1) и когда людям во имя самоутверждения и желания прославиться пришла в голову безумная мысль о городе и башне «высотою до небес». Когда безумная мысль стала воплощаться в безумное дело, «сошел Господь посмотреть город и башню, которые строили сыны человеческие. И сказал Господь: вот, один народ, и один у всех язык; и вот что́ начали они делать, и не отстанут они от того, что́ задумали делать. Сойдем же, и смешаем так язык их, так чтобы один не понимал речи другого. И рассеял их Господь оттуда по всей земле» (11, 5—8). Множественность языков и их разнообразие (различность) — результат наказания, наложенного Господом на людей, подобно тому как изгнание первых людей из Рая было тоже наказание за преступление заповеди Господней, но в обоих случаях у каждого из этих наказаний была своя телеология, свой урок людям, свой замысел Бога, и нужно было только счастливое схождение всего этого в одном месте и одном времени, чтобы это от Бога исходящее проклятие языковой множественности и разнообразия, ставшее проклятием разъединенности в общении, глухоты в смысловом пространстве, изолированности не только языко́в, но и язы́ков-народов было преображено в некое благое чудо, что, собственно, и случилось в Иерусалиме в день Пятидесятницы, когда, беря в наиболее крупном масштабе, было снято, преодолено-отменено то старое наказание за вавилонскую затею.

Считая, что «против главного исторического зова и завета Пятидесятницы всего более прегрешило все христианское человечество, и в частности Византия и Русь, против вселенскости, кафоличности Церкви», отец Сергий Булгаков в дни своего искушения, пережитого в 1922 году, «в страдные дни своего Крымского сидения под большевиками во время самого первого и разрушительного гонения на Церковь в России» (см. *Булгаков С.* Автобиографические заметки. Париж, 1946, 48—49), ставил перед собой один из ключевых вопросов, на который русская историческая Церковь не смогла дать удовлетворительного ответа, и сам же пытался на него ответить:

> Ведь в чем прежде всего и непосредственнее выразилась Пятидесятница? В преодолении вавилонского отчуждения: «егда снисшед языки слия, разделяше языки Вышний». Была утрачена всечеловечность, остались одни обособившиеся национальности, языки. И вот это знаменательное чудо: проповедь апос-

тольская, одновременно понятая на всех языках, а затем не менее дивное духовное чудо — преодоление самого себялюбивого, гордого и исключительного национализма, каким был иудейский и эллинский и римский. И вместо этого новое сознание: во Христе несть еллин, ни иудей, варвар и скиф — и эта проповедь апостольская во всю землю и в концы вселенной, разрушившая национальные перегородки, и с каким трудом, какой мукой это совершалось, — вспомните труды апостола Павла, его прения с апостолом Петром, и колебания его, и Собор Апостольский. Однако огненные языки сожгли и расплавили, казалось, несокрушимые твердыни человеческой ограниченности» (*Булгаков С. Н.* У стен Херсониса. СПб., 1993, 78).

Чудо распада единого языка на множество разных языков, утративших общие смыслы и возможность пробиться к пониманию их и пониманию друг друга, было не только покрыто в день Пятидесятницы чудом соединения в смысле и обретения утраченных смыслов, но и превзойдено: при сохранении всей языковой множественности и всего языкового разнообразия общий смысл стал доступным для каждого языка и каждого народа; оказалось, что каждый язык, как в зеркале, отражал этот общий смысл, углубляя и дифференцируя его, что каждый язык-народ нес свой образ этого смысла, и все эти образы, равноценные друг другу, на должной глубине восстанавливали новый единый язык. Торжество христианства едва ли было бы возможно без этого чуда прорыва в новое пространство языка и рождающихся в нем смыслов. Чудо, между прочим, состояло как раз в том, что многое, разное и розное, попав в новое силовое поле, не только не увеличивало отчужденности и изоляции, но, напротив, способствовало созданию более сложного и потому более глубокого и более надежного единства в том языковом слое, где рождаются и формируются смыслы, отсылающие к тому единому и высшему Смыслу, который есть Слово Евангелия от Иоанна. В этом отношении историческим христианством была проделана огромная работа, в свете которой стал ясен тот единый замысел Бога, что лежал и в вавилонском разъединении языков-смыслов и в их пятидесятничном соединении.

Что же такое смысл (**sъ-myslъ*)? — Мысль, открытая соединению с другими мыслями и направленная на благо (*с-* < **sъ-* < **su-* 'хорошо'), не отделимое от бытия (**es-*: **s-*), знак, значение, знание (из **g'en-* 'рождать/ся/' & 'знать' > 'значить'), главное в составе слова, образующее его ядро и имеющее тягу к возрастанию и выходу за свои собственные пределы, преображающее «просто» слово в мудрое

слово с тем, чтобы за ним узреть единое и все в себе содержащее Слово, которое было в начале, было у Бога, было Бог, через которое все начало быть, и в котором была та жизнь, что была свет человеков, светящий во тьме и ей не поддающийся — ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. Иоанн 1, 4—5; φαίνει — 'светит/ся/', т. е. является, обнаруживает себя, оповещает о своем бытии в сфере феноменального).

Задача опознания света, свидетельства о нем — из числа важнейших, и она была возложена на Иоанна Крестителя, посланного, чтобы свидетельствовать о Свете. «Был Свет истинный (τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν) Который просвещает (φωτίζει) всякого человека, приходящего в мир» (Иоанн 1, 9), но, явившись в мир, Он не был им познан и не был принят. «А тем, которые приняли Его, дал власть быть чадами Божиими, которые [...] от Бога родились. И Слово стало плотию и обитало с нами, полное благодати и истины» (1, 12—14). Но и само воплощенное Слово, Свет истинный светил и просвещал, и в этом акте было одновременно и свечение-просвещение и свидетельство о нем. Именно здесь находилось начало той линии, которой следовали и Иоанн Креститель, и апостолы, и Константин Философ, и о которой свидетельствовал Иоанн Богослов. Не случайно, что мотивы света-просвещения не раз подчеркиваются в ЖК в связи именно с Константином, с его деятельностью (ср. в начале ЖК, после того как сказано о желании Бога «да быша спасени въси были и въ разоумъ истинныи пришли, не хощеть бо съмрьти грѣшникомъ, но покаанїа и животоу, — Еже сътвори въ нашь родъ въздвигыи намъ оучителѧ сицего, иже просвѣти ꙗзыкъ нашь, слабостїю омраченныи оумъ нашь» [нужно преодоление некоей инерции, чтобы вполне усвоить, что «просвещение языка» предполагает не только народ, но и язык, точнее «народ-язык», в котором высшим Божьим светом индуцируется — навстречу ему — свет смысла, освобождаемого из тьмы аморфности]; ср. в связи с Григорием Богословом, которому следует Константин: «Оуста бо твоа ꙗко единъ ѿтъ серафимъ, бога прославлѧють и всю въселеноую просвѣщають правыа вѣры наказанїемъ [...] прїими и боуди ми просвѣтитель и оучитель»; ср. в «Похвальном слове Кириллу и Мефодию» по рукописи Успенского собора: «въ западьнихъ же Паноньстѣхъ и Моравьскахъ странахъ, ꙗко сл҃нци въсиꙗвъша, мрака грѣховьна просвѣтиста боукъвами...» [ср. в рукописи Югославянской академии в Загребе о «свѣтилниках въсеи въселеннѣи, ꙗже [...] проидоста ꙗкоже сл҃нце тьмнаа мѣста [...] и просвѣтиста, и въсакоу мъглоу еретичьскоу и поган'скую попалиста дх҃овныи

ѡгнємь»; — «ꙗко луче слнъчные, свѣто^м бгоразоумїа просвѣтиста въсь мир^ъ»], см. Лавров 1930, 84, 89, 90; ср. также в ЖК и «свѣть к свѣту прїемь» в конце текста при «Свѣтилникъ бо заповѣдь законоу и свѣтъ» в начале, ср.: «и начеше стити на^л нимь днь и нощь» [следует напомнить, что в Ветхом Завете глагол *просветить* встречается редко — 2 Цар. 22, 29; Псл. 17, 29; Езд. 9, 8; Иов 33, 30 и Псл. 33, 6; 118, 130; всего 6 раз отмечен этот глагол в Новом Завете, хотя и в контекстах, к которым восходит употребление его в ЖК, ср. Лука 1, 79; Иоанн 1, 9; 2 Кор. 4, 6; Ефес. 1, 18; Евр. 6, 4; 10, 32; ср. *просвещение*. Лука 2, 32].

Помня о том, что Константин Философ следовал тем же путем, который был открыт некогда апостолам самим Иисусом Христом, и тем самым продолжал их подвиг в новых условиях, не следует забывать и о различиях. В *ту* Пятидесятницу он не был с апостолами в Иерусалиме, Дух Святой не сходил на него и дар говорения на языках не был открыт ему чудесным образом. Хотя и Константину были знакомы удивительные откровения в этой области, случавшиеся с ним изволением Божиим (так считал и составитель его «Жития», фиксировавший такие случаи, ср. «херсонский» эпизод с самаритянином: «затворисе въ храминѣ и на млтвоу се прѣложи и ѿ ба разумь прїемь, ч'тати начеть кнїгы беспорока»; ср. чудесное обретение букв в Солуни перед началом болгарской миссии, по версии «Солунской легенды», или же открытие письмен перед моравской миссией: «шь же фїлосѡфь, по пръвому ѡбычаю на млтвоу се въдасть, и съ инѣми поспѣшникы. въскорѣ же бъ емоу ꙗви, послоушае млтвы свои^х рабь» [впрочем, эта помощь Божья была предвидена: когда перед моравской миссией Константин поделился с цесарем и его дядей Вардой возможными трудностями, они сказали ему — «аще ты хощеши, можеть сїе тебѣ бь дати, иже и дасть въсѣ^м, просещїимь без съмнѣнїа и ѿврьзае тлькоущїимь»], но все-таки главным был труд, труженичество, и то, что ему удавалось, достигалось своими силами и вполне сознательно и целенаправленно. Старательность, упорство в следовании поставленной самим себе цели, добросовестность в сочетании с интеллектуальной любознательностью, открытостью новым впечатлениям и опытам, объясняющей широкий круг его знаний в разных областях и их глубину, интенсивной умственной деятельностью и блестящими способностями обеспечивали тот очень высокий уровень интеллектуальной деятельности Константина, который открывает перед человеком самые широкие возможности, более того, делает его восприимчивым к той помощи, что может идти свыше: это тонкое взаимодействие личного и внеличного, индивидуального и общего, как и сознание того, что многое откры-

вается ему как благодать, даром и незаслуженно, видимо, было характерной особенностью Константина. Апостолам, строго говоря, было достаточно одной веры, чтобы откликнуться на повеление Христа и выполнить свое предназначение, полностью растворившись в их деяниях. Не будь этих деяний, они не осуществили бы своего предназначения и так и остались бы рыбарями или мытарями, каковыми они были до встречи с Христом, после которой их прежние занятия утратили всякий смысл. Отныне жизнь их приобрела иной смысл, открытый и предуказанный им Христом. По пути, освещаемому этим смыслом, они прошли — с нерасколотым сознанием и не соблазняясь выбором *или... или...* — до самого конца, и мученическая гибель большинства из них не может рассматриваться как поражение их или их дела: так было задумано с самого начала, что даже эта гибель в «большом» плане замысла Бога не могла не стать торжеством — и их и дела их. Ситуация Константина была иной, и его так легко представить себе только философом, с раннего детства возлюбившим мудрость и возжаждавшим ее, рыцаря мудрости и верного раба ее, никогда не бывавшим ни в степях Хазарии, ни в далекой северной Моравии, хотя именно с этими миссиями и связываются главные его подвиги. Узнав о возможности встречи с мудростью, которая для Константина была скорее возлюбленной Мудростью, он, мальчик, «съ радостїю поути сѧ нѧтъ, и на поути поклон'ьсѧ молитвоу сътвори, глаголѧ: боже ѡтьцъ нашихъ, и господи милостиве, иже еси сътворилъ всѧчьскаѧ словомъ, и премоудрѡстїю твоею създавъ чловѣка, да владѣеть сътворенными тобою тварьми, даждь ми соущоую въскраи твоихъ прѣстолъ премудрѡсть, да разоумѣвъ, что есть оугодно тебѣ, спасоусѧ. Азъ бо есмь рабъ твои, и сынъ рабынѧ твоеа. И къ семоу прочюю, Соломоню молитвоу изъглагола, и въставъ рече: аминь». [Именно в этом контексте фигура Соломона, не раз возникающая и в ЖК, была особенно отмеченной для Константина, почитателя притчей и «премудростей Соломоновых». С детства он усвоил и запомнил, для чего даются притчи — «Чтобы познать мудрость и наставление, понять изречения разума; Усвоить правила благоразумия, правосудия, суда и правоты; Простым дать смышленость, юноше — знание и рассудительность; Послушает мудрый, и умножит познания, и разумный найдет мудрые советы. Чтобы разуметь притчу и замысловатую речь, слова мудрецов и загадки их» («Книга притчей Соломоновых» 1, 2—6). Кажется, эта книга была из первых наставниц еще мальчика Константина в уроках мудрости. Когда он позже писал или говорил о премудрости, за написанным и сказанным всегда стояли уроки «Книги притчей Соломоновых» — «Начало мудрости — страх

Господень; глупцы только презирают мудрость и наставление. Слушай, сын мой, наставление» [...] (1, 7—8) или «Премудрость возглашает на улице, на площадях возвышает голос свой, [...]: „Доколе, невежды, будете любить невежество? доколе буйные будете услаждаться буйством? доколе глупцы будут ненавидеть знание?“» [...] (1, 20—22), или «Сын мой! если ты примешь слова мои и сохранишь при себе заповеди мои, Так что ухо твое сделаешь внимательным к мудрости и наклонишь сердце твое к размышлению; Если будешь призывать знание и взывать к разуму [...], То уразумеешь страх Господень и найдешь познание в Боге. Ибо Господь дает мудрость; из уст Его — знание и разум» [...] (2, 1—6) и т. п., вплоть до знаменитых 8-ой и 9-ой глав, цитируемых выше].

Человеку, недостаточно представляющему себе, сколь широка область служения Богу и о Боге и сколь разнообразны формы этого служения, легко может показаться, что для Константина между ним и Богом стоит Премудрость, в известной степени отделяющая его от Бога и удаляющая его от Него, как бы заменяющая Его собою, и, более того, что Константин был подвержен, по крайней мере смолоду, гностическим соблазнам. Возможно, что и составитель ЖК, приступая к работе, к последовательному изложению жизнеописания, в начале которого самый яркий образ, конечно, София-Премудрость, как бы спешит предупредить эти возможные сомнения и в заключение вступительной части несколько прикровенно обозначает мысль, которая в эксплицированном виде содержит идею подражания святости Константина, соотносимую с идеей такого же подражания апостолов (и — предполагается — равноапостольного Философа) Христу; при этом подражание Константину имеет в виду прежде всего его труженичество, бодрость, отметание лености — «Житїе же его ꙗвлѧеть и по малоу сказаемо ꙗкоже бѣше, да, иже хѡщеть, то слыша, подобитсѧ емоу, бодрость приемлѧ, а лѣность ѡтмѣтаа, ꙗкоже рече апостолъ: подобни ли бываите ꙗкоже и азъ Христоу». Кстати, и само ЖК, его фактографическая часть, в которой говорится о родителях Константина, усиленно подчеркивает их преданность заповедям Божиим, их жизнь в Боге, особенности, которые по идее должны в еще большей степени быть присущи их сыну («Бѣ же благовѣренъ и праведенъ съхранѧа въсѧ заповѣди божїа».., об отце Константина; «Се же бысть по божїю смотренїю», о намерении матери кормить сына своим молоком; «но тако живѧста о господѣ, ꙗко братъ и сестра», о жизни родителей после появления Константина на свет; «вѣроу ими ми, жено, надѣюсѧ бозѣ».., слова отца перед смертью).

Нужно думать, что мнение о гипертрофии образа Премудрости, может быть, даже о частичном затмении им образа Божьего, все-та-

ки ошибочно, несмотря на то, что в исторической жизни христианства (и не только его) софийные и специально гностически-софийные соблазны действительно имели место. В случае Константина все обстояло, кажется, иначе. Премудрость для него, стоя между ним и Богом, не разделяла их и не отдаляла друг от друга, но соединяла и во всяком случае напоминала-оповещала о Боге, тем самым ведя к Нему, и для Константина знание всегда было не само по себе, не из каких-либо иных источников, но от Бога: так было и в его собственном опыте — «и ѡтъ бога разоумъ прїимъ».., — и единственное, что требовалось для восприятия этого, — восприимчивость. Но также было бы ошибкой трактовать образ Премудрости как нечто подсобное, вспомогательное, почти инструментальное. Несомненно, что этот персонифицированный образ девы Премудрости, царицы-Премудрости (ср. *Василису Премудрую* [вар. — *Прекрасная*] русских сказок, т. е. царицу Премудрую), так неотразимо поразивший семилетнего мальчика и так всецело завладевший им, был самым ярким впечатлением детских лет, давшим пищу дальнейшим религиозным раздумьям и не исчерпавшим себя до конца при первой встрече с ним. Скорее в образе Премудрости в этом конкретном случае нужно видеть сугубо индивидуальный и достаточно оригинальный и органичный вариант богопознания, точнее, приближения к Богу через гипостазирование одного из его аспектов — божественной премудрости (можно напомнить, что в Священном Писании слово *премудрость* неоднородно в своих применениях и истолкованиях; в данном контексте существенно, что оно могло относиться именно к Богу, «означая Его высочайшее ведение, — Его Божественное учение, Его Откровение, а иногда само предвечное, присносущное Слово — *Христа, Божию силу и Божию премудрость.* 1 Кор. 1, 24», см. Библейская Энциклопедия. М., 1891, 578). Почему Бог открылся мальчику именно в этом аспекте, судить с надежностью трудно, но, несомненно, в этом выборе сказалось многое из особенностей самого Константина — «фасцинативная» сила его воображения, чувство прекрасного, тонкий вкус, художественная одаренность, слиянность интеллектуального, «когнитивного» с чувственным, эстетическим: познание для Константина не исчерпывалось исключительно интеллектуальной сферой, оно захватывало как на глазах развертывающаяся художественная реальность (ср. образ Премудрости как «художницы» в «Притчах Соломоновых»), в которой являли себя одновременно Художник-творец и художество-творение, субъект и объект и то, в чем и то и другое растворяются без остатка, — творчество.

Выше говорилось о той роли, которую играют в ЖК начало и конец, рамка, ими образуемая и обозначающая границы целого, в пре-

делах которого только и можно искать подлинный смысл в его целостности и полноте. Поэтому здесь уместно напомнить только о двух видениях Константина, о которых счел нужным сообщить составитель ЖК. Первое, в самом начале, связано с явлением Премудрости. Оно описано столь необычно, ярко, заразительно, что трудно отделаться от впечатления, что за словами «Жития» не стоят впечатления от видения, изложенные словами самого Константина. Этому первому видению предшествуют несколько фраз о родителях, в которых кроме индивидуально-конкретного (отец Константина — друнгарий Лев, человек богатый и доброго рода, служивший под началом стратига; живя со своею женой, родил семерых детей, самым младшим из которых был Константин, «седьмой» [за индивидуально-конкретным здесь уже ощущается дыхание «общего», парадигматического, что подтверждается составом «числовых» индексов в тексте ЖК: все они являются кратными трех (устойчивую и в значительной степени независимую «констелляцию» образует девять — 3×3) или семи; ср. *три* — месяца, в течение которых Константин овладел грамматикой; ипостаси Бога, Троица; месяца, срок питья из деревянной чаши тому, кто убил человека; камня, с которыми Давид победил Голиафа; языка, на которых разрешается славить Бога (еврейский, греческий, латинский), ср. «трехъязычную» ересь; тройное объяснение, принятое римлянами от Константина; 909 — число лет от двенадцатого (3×4) года правления Соломона до наступления царства Христова, написанное на чаше Соломона, обнаруженное Константином и пророчествующеее о Христе; 9 — число отпущенных грехов за убийство змеи; 900 — число пленных, которых выпросил Константин у князя Коцела и выпустил на свободу; 24 (3×8) — число лет, когда Константин был призван цесарем к службе, вступление на миссионерский путь; 42 (3×14 /7×2/) — число лет жизни Константина; *семь* — детей у родителей Константина; очередность появления его («бѣ мѣзинець ·З҃·», вар. — «мѣзиныи седмыи»); число дней, которые лежал Константин в раке; 14 (собственно, больше чем 14: «за ·ДІ҃· лѣтъ») — число лет, которые жили родители Константина (после появления его на свет) «ꙗко братъ и сестра»; число в феврале, когда скончался Константин; 42 (3×14); 6377 (3×2 & 3 & 7 & 7) — год преставления Константина-Кирилла; ср., наконец, отмеченное число 40 — количество месяцев, проведенных Константином в Моравии]) содержатся и шаблоны общеагиографического характера (прекращение супружеских отношенией, решение вскармливать ребенка своим молоком и др.). Последняя фраза фрагмента о родителях Константина удачно подытоживает рассказ о них (краткий, но по существу) и открывает вход в контекст первых

шагов Константина в пространстве его призвания, подчеркивая и его, как и у его родителей, преданность Божиим заповедям и неоставление Богом своих забот о нем — «вѣроу ими ми, жено, надѣюсѧ бозѣ, ꙗко дати емоу хощеть богъ отца и строителѧ таковаго, иже оустроить всѧ христїаны. Е ж е с ѧ и с ъ б ы с т ь».

И как залог этого «сбытия-сбывания» и первый шаг на этом пути — вещий с о н, описание которого начинается со знаково отмеченного с в я щ е н н о г о числа семь:

«Седми же лѣтъ отрокъ бывъ, видѣ сонъ и повѣда отцоу и матери [значит, первоисточником этой информации, в конечном счете дошедшей и до составителя ЖК, были скорее всего родители Константина, почти дословно, в первом лице, передавшие рассказанное им ребенком-сыном, — *В. Т.*], и рече, ꙗко стратигъ, събравъ въсѧ дѣвицѧ нашего града, и рече къ мнѣ: избери себѣ ѡтъ нихъ, юже хощеши подроужїе на помощь и съвръсть себѣ. Азъ же гладавъ и смотривъ всихъ, в и д ѣ х ъ е д и н о у к р а с н ѣ и ш у в с ѣ х ъ, л и ц е м ъ с в ѣ т ѧ щ о у с ѧ и оукрашеноу вельми монисты златыми и бисеромъ и въсею красотою, ей же бѣ имѧ С о θ ї а, сирѣчъ м о у д р ѡ с т ь, тоу избрахъ».

Воображение мальчика захвачено виденным и особенно сияющим женским образом Софии-Премудрости, но каков смысл виденного и какие уроки должны быть извлечены из всего этого, ему еще неясно. И тут родители приходят на помощь мальчику. Именно в их словах впервые возникает (до этого только в более отвлеченном модусе — «просвѣти ꙗзыкъ нашь» и «въ свѣтѣ заповѣдеи божїихъ ходити») с в е т о н о с н а я тема, в которой соединяются идеи творца, твари, творения-творчества:

> «Слышавша же словеса сїа родителѧ его, рекоста къ немоу: сыну, храни законъ отца твоего и не ѡтвръзи наказанїа матере своеа. С в ѣ т и л н и к ъ бо заповѣдь закоуноу и с в ѣ т ъ. Рьци же премоудрости: сестра ми боуди, а моудрость себѣ сътвори: с ї а е т ь бо премоудрость паче с л ъ н ц а, и аще приведеши ю себѣ имѣти подроужїе, то ѡтъ многа зла избавишисѧ ею.

[Обе эти партии не вполне оригинальны, но они образуют умелый монтаж из более ранних источников, которые были известны не только составителю ЖК, но и самому Константину. Остается, конечно, неясным, знал ли семилетний мальчик эти источники, хотя бы в сколь угодно вольных переложениях, или нет, но сам этот эпизод изложен не на языке мальчика и скорее всего не на языке родите-

лей, но так, как мог бы сказать или написать сам Константин, уже прошедший курс учения. Не раз уже указывалось, что в видении Константина, явившемся ему во сне, несомненно присутствуют отзвуки образов сочинений Григория Богослова (Назианзина), прежде всего его стихотворения-плача «Θρῆνος περὶ τῶν τῆς αὐτοῦ ψυχῆς παθῶν», в котором автору являются две девы-красавицы Целомудрие и Мудрость, открывшие ему путь к духовной жизни. Общим в ЖК и у Григория является и мотив мудрости как «моей сестры», восходящий к «Притчам Соломоновым», ср.: *Скажи мудрости: «ты сестра моя!» (и разум назови родным твоим)* (7, 4, ср. — без отсылки к мудрости, *сестра моя, невеста!* Песня песней 4, 9; 4, 12; 5, 1 и просто *сестра моя.* 5, 2). Впрочем, указывались и различия между этим эпизодом в ЖК и сопоставимым с ним в стихотворении Григория Назианзина: у последнего отсутствует мотив выбора невесты, а в ЖК он, напротив, введен в некий бытовой контекст греческой жизни IX века с обычными для того времени «конкурсами красоты» (ср.: *Hunger H.* Die Schönheitskonkurenz in Beltandros und Chryzanta und die Brautschau am byzantinischen Kaiserhof. — Byzantion 1965, № 1). Речь родителей Константина смонтирована по мозаичному принципу из цитат «Притчей Соломоновых» (6, 20; 6, 23; 7, 4; 7, 29); см. Dvornik 1933, 21; Vavřínek 1962, 104—105; Флоря 1981, 107].

Следующие за этим видением во сне эпизоды и сообщения важны своей психологической убедительностью, потому что даже несмотря на наличие агиографических штампов (успешные книжные занятия) они сообщают ценные и, несомненно, достоверные сведения о душевном состоянии мальчика, о смене его настроений, что едва ли могло быть использовано во славу Константина, но зато (видимо, невольно) многое прибавляет к человеческому облику его.

Развитие мальчика на путях, не вполне ясно предреченных видением во сне, шло быстро, хотя и в отдельных случаях неровно и даже небезболезненно. При всем этом его преимущества перед другими были очевидны, и все удивлялись этому. ЖК отмечает и две особенности, благодаря которым «оученїе книжное» шло так успешно — «памѧть» и «хытрость»: «Егда же въдаста и въ оученїе книжное, спѣѩше паче всѣхъ оученикъ въ книгахъ памѧтїю и хытростїю доброю вельми, ꙗко и дивитисѧ всѣмъ». *Память*, видимо, предполагает в данном случае ту восприимчивость содержания прочитанного, которая свидетельствует о серьезном впечатлении, полученном от прочитанного и включенном в круг своих «личных» интересов, пережитом как «свое» и актуально определяющем мысли, чувства и поведение субъекта памяти, который обладает способностью соотносить «чужое и внешнее со «своим» внутренним. *Хыт-*

рость, как и в известном месте из «Слова о полку Игореве», определяет некую интеллектуальную «ловкость», способность к нахождению нестандартных решений вплоть до интеллектуальной изощренности, «умышленности», как любил говорить Достоевский. Эта *хытрость* в данном контексте, как и несколько позже, когда говорится про *хытрый оумъ* Константина, вполне свободна от отрицательных коннотаций, от некоей если не нечестности, то «некорректности» по отношению к другому (разве что по отношению к себе «простому», пассивному, до начала интеллектуального включения в решение задачи). Как правило, такая *хытрость* (и особенно ее плоды) привлекательна для ее носителя, как любая изобретательность, позволяющая расширить круг известного за счет ранее неизвестного, и способствует еще большему вовлечению в решение интеллектуальных задач. «Хытрость», как и «памѧть», в этом случае нечто большее, чем просто хорошие природные способности: у Константина уже с детского возраста они поступают в распоряжение ума, интеллекта, культуры, осознаются их субъектом как свои сильные стороны, культивируются и прогрессивно развиваются до тех пор, пока законы естества не ставят этому развитию предел.

Этой интеллектуальной удаче и связанным с нею успехам можно было бы радоваться, если бы «внешние» впечатления жизни не влияли иногда на умонастроение и душевное состояние и не обнаруживали бы тенденцию к превращению их во в н у т р е н н е е содержание. Такое случалось с Константином не раз еще в детстве, и это не могло в отдельных случаях не вносить некоего душевного раскола в до того безоблачное восприятие жизни. Тут и возникает уныние, которое слабых превращает в пессимистов или циников, а сильных — в случае удачи — подталкивает к пространству расширенного духовного опыта. С такими ситуациями Константин столкнулся рано, и не сразу в них он почувствовал присутствие некоего промыслительного путеуказующего начала. Так, однажды по обычаю, существовавшему в то время в том круге, к которому он принадлежал, он вышел со спутниками, видимо, приблизительно его же возраста, в поле, чтобы позабавиться охотой. Когда была намечена добыча и мальчик выпустил ястреба, «вѣтръ сѧ ѡбрѣтъ п о с м о т р е н ї ю б о ж ї ю» и унес ястреба: охота для мальчика не состоялась. Расстройство было так велико и, более того, непропорционально неудаче, что «отрокъ же ѡттоле въ оунынїе и въ печаль въпадъ, два дьни не ѥстъ хлѣба». Тогда он не мог понять глубинного смысла происшедшего и оценить промыслительности этого опыта. Ему еще не было доступно понимание того, что «чловѣколюбїемъ своимъ милостивыи богъ, не велѧ емоу п р и в ы к н о у т и ж и т ї и с к ы х ъ в е щ е х ъ, оудобь оулови»

и, как некогда был уловлен во время охоты Плакида, когда увидел оленя, несущего на своих рогах крест, и не выстрелил в него. Но сказать, что мальчик не извлек из случившегося никаких уроков, никак нельзя. Уныние и печаль были первым тревожным знаком серьезности того, что произошло, и того, как это было им воспринято. Дальнейшие выводы полностью зависели от самого мальчика, и это было для него первым существенным испытанием нравственного характера: оно было важнее, чем те испытания, в результате которых выяснялось, что он «спѣаше паче всѣхъ оученикъ». Уже тогда, на пути к смыслу, он умел опускать все второстепенное и за эмпирией (неудачная охота) видеть некую транс-эмпирическую основу, ее нравственный аспект. И в этот первый раз выход был найден быстро: на поставленный самому себе вопрос ответ был дан в виде решения, касающегося перемены всего стиля жизни. «Въ себѣ помысливъ житїа сего оутѣхоу, окаашесѧ, глаголѧ: таково ли есть житїе се, да, в радости мѣсто, печаль пребываеть? Ѿтъ сего дьни но инъ сѧ поуть имоу, иже есть сего лоучьши, а въ млъвѣ житїа сего своихъ дьнїи не иждивоу».

Как представлял себе Константин в то время этот новый путь, «иже есть сего лоучьши», сказать с определенностью трудно, но известно, что он снова обратился к занятиям, к учению («И по оученїе сѧ имъ, сѣдѧше въ дому своемь, оучѧсса кнїгамъ» [...]), по-видимому, целенаправленным и упорным. Потому ли сделал он этот выбор, что именно в этих занятиях и был «лучший путь», или это была та передышка, которая позволяла глубже войти в размышление о «лучшем пути» и сделать потом ответственный выбор, — сказать трудно, но во всяком случае очевидно, что сами занятия этого рода были приятны Константину, что он нуждался в них и видел в этом некий особый смысл. И здесь опять в связи с ЖК возникает тема Григория Богослова, поставленная, как представляется, именно в том виде, который в наибольшей степени соответствовал главному интересу Константина, искавшему в те дни новый и лучший жизненный путь. Учение его в это время состояло в обращении к книгам Григория Богослова, которые заучивались Константином на память («оучѧсѧ книгамъ изъоусть свѧтаго Григорїа феѡлога»). Разумеется, сам выбор Григория Богослова был выбором жизненного ориентира. Обращаясь к нему, Константин искал здесь ответ на вопрос, который его, видимо, продолжал мучить. Проблема состояла в том, чтобы понять сочетание в Григории двух столь разных и, казалось бы, взаимоисключающих качеств — человеческого тела и ангельской души, грубого естества *сего* мира и тонкого явления мира *иного*. Между этими бесконечно далекими полюсами, между реальной данностью и

чаемым идеальным состоянием должна была, по замыслу Константина, выстроиться и его жизнь. Поэтому «Похвала святому Григорию» («ѡ Григорїе, тѣломь чловѣче, а доушею аггеле, ты бѡ тѣломъ чловѣкъ еси и аггелъ ꙗвисѧ...» и т. д.) — не только о Григории и во славу его, но и о вопросе, мучительно решавшемся и самим Константином, и не только о чем-то вообще, но и просто просьба о покрове и призыв о помощи — «Тѣм же и мене, припадающа къ тебѣ любовїю и вѣрою, приїми и боуди ми просвѣтитель и оучитель». [Значение этого фрагмента ЖК очень велико: перед нами образец поэтического творчества Константина Философа, передача стихотворного текста, посвященного Григорию Назианзину. Реконструкцию его см. в статьях: *Trubetzkoj N.* Ein altkirchenslavisches Gedicht. — ZfslavPhil. Bd. 11, 1934; *Якобсон Р. О.* Стихотворные цитаты в моравской агиографии. — «Slavistična revija» X, 1957 (ср. также в «Selected Writings»)].

То, что мальчик Константин понимал в творениях Григория Богослова, отвечало на его запросы и было ему по душе. Но беда была в том, что всей сложности и глубины мыслей великого каппадокийского богослова и поэта он не понимал, и это повергало его в уныние. Это состояние кратко и точно фиксируется в ЖК: «Въшедъ же въ многы бесѣды и оумъ велїи, не мѡгы разоумѣти глоубины, въ оунынїе велико вънидe». И, видимо, не доверяя своим возможностям, Константин искал учителя, который смог бы открыть ему всю глубину мыслей Григория. И таким учителем мог бы стать некий чужеземец, искушенный в грамматике («Страненъ же бѣ некыи тоу, оумѣа грамотикїю»). И просил его Константин, придя к нему «и на ногоу его падаа: добрѣ дѣѧ, наоучи мѧ хоудожьствоу грамотичьскоу». Но учитель, который «талантъ свои погребе», оказывается, дал себе зарок больше никогда не учительствовать. Мальчик не удовольствовался отказом. Чувство трезвости и самообладание на момент изменили ему, и он просил повторно о том же, кланялся со слезами учителю, обещал ему вознаграждение («Пакы же отрокъ, съ слезами кланѧася емоу, глаголаше: възми въсю мою часть въ домоу отца моего, еже меня достоить, а наоучи мѧ»). Но учитель не захотел даже слушать пришедшего в отчаяние мальчика и ушел домой, а оставшийся ни с чем Константин «въ молитвахъ пребываше, дабы обрѣлъ желанїе сръдца своего». Кроме как на молитву ему не на что было больше уповать, и Бог услышал его молитву — «Въскорѣ же богъ сътвори волю боѩщихсѧ его», и, как нередко случается, эта воля свыше встретилась с нуждами, шедшими снизу и как бы подготовившими приятие этой воли: «О красотѣ бо его [Константина — *В. Т.*], и моудрости и прилѣжнемъ оученїи, еже бѣ растворено въ

немъ, слышавъ царевъ строитель, иже нарицаетсѧ логофетъ, и посла по него, да сѧ бы съ царемъ оучилъ».

Это предложение было принято с радостью [Нужно отметить особую эмоциональность Константина-отрока, слишком большую впечатлительность, свойственную тонким и художественно одаренным натурам, легкую возбудимость, сопровождаемую переходом от слез к радости и обратно. Выше уже упоминалось и о слезах и о радости: оба этих дара Константин пронес через всю жизнь. Уже перед смертью ему, тяжело больному, было однажды Божье явление («бж҃ие ꙗвлѥнїе»), как бы симметричное детскому явлению Софии-Премудрости и образующее вторую часть единой рамки (см. выше), и он начал петь: «о рекшихъ мнѣ: въ домъ гн҃ь вънидемь, в ъ з в е с е л и с е дх҃ъ мои, и срⷣце в ъ з р а д о в а с е, и облекся он в честные свои ризы и пребыл так весь день тот, в е с е л е с е, а на следующий день «въ ст҃ыи мнишьскыи ѡбразъ облѣчесе». А когда приблизился час его перенестись в жизнь вечную, он поднял руки свои к Богу и сотворил молитву с ъ с л ь з а м и. Но и в молодости он был доступен радости: когда он, 24-летний, был послан цесарем к агарянам, где его могла ожидать смерть, он ответил ему: «р а д ъ идоу за вѣроу христїанскоую. Что бо ми есть слаждьши на семъ свѣтѣ, (но) за свѧтоую троицоу оумрѣти и живоу быти»?; во время хазарской миссии, когда предстояло в последний раз обратиться к слушающим, «рече... философъ къ всѣмъ съ с л е з а м и»], и мальчик пустился в дорогу; в пути он встал на колени, сотворил молитву, прося у Бога, который «сътворилъ всѧчьскаѧ словомъ, и премоудрѡстїю [...] създавъ чловѣка: даждь ми соущоую въскраи твоихъ прѣстолъ п р е м о у д р ѡ с т ь, да разоумѣвъ, что есть оугодно тебѣ, спасоусѧ», а в завершение произнес молитву Соломонову.

Отныне у Константина, оказавшегося в Константинополе-Царьграде, были опытные учители в разных науках, и результаты учения обнаружились быстро и были поразительными. Константин, как предполагают некоторые, учился в той высшей школе, восстановленной в середине IX века, которую нередко называют Константинопольским университетом, которая находилась под патронатом государства и где готовились будущие государственные чиновники, обязанные пройти курс «семи свободных искусств» (см. Dvornik 1933, 36—41; Липшиц 1961, 344—345; Lemerle 1971, ch. IX; Speck 1974; Флоря 1981, 108—109 и др.); нельзя, впрочем, исключать, что мог заниматься в ученых кружках, которые в это время возникли в Константинополе (один под патронатом Феоктиста, другой — Варды) и конкурировали между собой (Speck 1974, 17—19); в этом случае занятия в этих кружках для Константина были возможны только в

разное время. Среди учителей его ЖК называет две выдающиеся фигуры византийского просвещения IX века — Льва Математика, с именем которого связано возобновление занятий точными науками и изучение античных текстов, и Фотия, известного прежде всего как патриарх (с 858 г., до этого в 40—50-х годах он был крупным государственным деятелем), но и, несомненно, крупный богослов, филолог, знаток древних текстов, роковая фигура в начинающемся расколе христианской Церкви, завершенном Михаилом Керулларием [в этой связи о Фотии писали много, начиная с фундаментального трехтомного труда Гергенрётера, заканчивающегося словами о том, что «человеческое разумение и сила уже не в состоянии преодолеть этот раскол» и «nur grosse weltgeschichtliche Erreignisse und ein Eingreifen der göttlichen Vorsehung ihre Folgen anzuheben in Stande sind», см. *Hergenröther J.* Photius, Patriarch von Konstantinopol. 3. Bd. Regensburg, 1869, 867; ср. также Россейкин 1915; *Dvornik F.* The Photian schism. Cambridge, 1948; *Idem.* The Patriarch Photius and Iconoclasm. — «Dumbarton Oaks Papers» 7, 1953; и др. Последствия этого раскола для всей христианской Церкви, особенно для Византии — исторически, и для России — актуально — были пророчески указаны уже папой Григорием IX в письме к патриарху Герману II: «Когда Греческая Церковь отделилась от Римской, она тотчас утратила преимущество церковной свободы; она, которая была свободна, стала служанкой светской власти, так что по справедливому суду Божию та, которая не хотела признать божественного примата в Петре, против своей воли должна нести иго светской власти» (*Hergenröther J.* Op. cit. 3. Bd. 843, ср. там же: «Das war die bittere Frucht des durch Photius in das Leben gerufenen Schisma», 843; ср. также *Булгаков С. Н.* У стен Херсониса. СПб., 1993, 79, 153). Этот контекст особенно существен в связи с Константином, который, насколько можно судить и по фактам, и по общим его взглядам, и по самому духу его деятельности, был свободен от «схизматических» устремлений»].

Программа занятий Константина была обширна и выполнена им, по свидетельству ЖК, успешно. Хотя круг наук, который он изучал, достаточно традиционен и, более того, известен из ряда житий других святых того времени (например, из «Жития патриарха Никифора»; впрочем, не все жития обнаруживают одобрительное отношение к светской образованности, ср. «Житие Иоанна Психаита»), соответствующий фрагмент ЖК заслуживает воспроизведения, в частности и потому, что в нем не только о науках, изучавшихся Константином, но и о нем самом в связи с науками:

«Егда же прїиде къ Царюградоу, въдаша и оучителемъ, да сѧ оучить, и въ ·г҃· мѣсѧци навыкъ въсю грамотикїю, и по прочаа сѧ ꙗтъ оученїа. Наоучи же сѧ Омироу, и геомитри, и оу Лъва и од Фотѣ диꙗлексице, и въсѣмъ философскымъ оученїемъ, къ сим же и риторикїи и арифмитикїи, и астрономїи, и моусикїи, и всѣмъ прочимъ еллиньскымъ оученїемъ. Такоже ѧ навыче въсѧ, ꙗкоже ни единъ ѡтъ нихъ навыче. Скорость бо сѧ съ прилежанїемъ съключи, и дроуга дроугоу приспѣющи, им же сѧ оученїа и хоудожьства съвръшѧють. Болѣ же оученїа тихыи образъ на себѣ ꙗвлѧꙗ, с тѣми бесѣдоваше, съ нимиже бѣаше полезнѣе, оуклонѧасѧ ѡтъ оуклонѧющихсѧ въ стропъты, и помышлѧше, како бы земными небеснаа премѣньшоу излѣтѣте исъ телесе сего и съ богомъ жити» [сто́ит добавить, что «Легенда о св. Людмиле» («Чешская легенда») говорит, что Константин изучил греческую и латинскую литературы, перевел Ветхий и Новый Завет и многие другие писания с греческого или латинского на славянское наречие, ср.: «sanctus Cyrillus, graecis et latinis apicibus sufficientissime instructus [...] vetus et novum testamentum, pluraque alia de graeco sive latino sermone in Sclavonicum transtulit idioma...»].

Этот фрагмент ЖК производит несколько двойственное впечатление: что он, — об у́спехах в науках, о превосходстве в учении над другими или о чем-то ином, пока еще только возникающем, но более важном и имеющем оттеснить плоды учения или во всяком случае отвести им несколько иную роль? Похоже, что составитель ЖК на время как бы потерял контроль над текстом и не замечает, что слава Константину-ученому, эрудиту, интеллектуалу в первой части фрагмента если и не меркнет, то становится несколько бесцельной на фоне того, о чем говорится во второй половине фрагмента. В самом деле, так ли уж нужны «академические» знания для кроткого нрава и для душеспасительных бесед? Особенно если тут же объявляется, что возникло нечто б о л е е в а ж н о е, чем учение — «Болѣ же оученїа тихыи образъ на себѣ ꙗвлꙗꙗ». И еще более того: овладевая науками, Константин уже помышлял о том (только о том? или, по меньшей мере, п р е ж д е в с е г о о том), как бы, сменив земное (а науки, конечно, «земное» дело) на небесное («како бы земными небеснаа премѣньшоу...»), вылететь из *этого* тела и *съ богомъ жити*.

Очевидно, что здесь Константин доходит до некоего важного рубежа, рано почувствовав, что направление жизненного пути должно измениться, поскольку меняется и вся система ценностей. Проблемы по́знания, учения, науки начинают отступать, уходя с первого пла-

на, интеллектуальная «жадность» и своего рода «хищность» взгляда, испытующего все, что вокруг, с точки зрения возможностей познания еще и этого, смягчаются, потому что уже появляется, кажется, предощущение того, что в погоне за «интеллектуальным» знанием можно упустить нечто более важное и полезное (ср. «съ нимиже бѣаше полезнѣе»; как видно из контекста, речь идет не просто о полезности, но о душеполезности, и возникновение этого понятия как отражение особой категории диагностически точно фиксирует изменение системы ценностей для Константина). Вхождение в этот новый круг мыслей, чувств, настроений тоже было быстрым и органичным, и новым этот круг можно назвать лишь в том смысле, в каком говорят о цветке как о чем-то новом относительно стебля, корня или семени: «новизна» описывает в таком случае лишь явления феноменального уровня, ноуменально же, как цветок присутствует уже в семени, так и новые устремления Константина уже таились в его детской открытости к впечатлениям бытия и в его интеллектуальной жажде познавания. Ни от чего из достигнутого ранее в разных областях знания или в сфере художественного воображения он не отказывался, ничто не подвергал, видимо, ревизии, но сами изменения, которые происходили в структуре целого, способствовали тому, что по-новому определялся удельный вес прежних обретений, по-новому расставлялись они в этом целом и по-новому использовались они в связи с проблемами, возникавшими в составе целого. Иначе говоря, Константин Философ так и остался философом, увидев, однако, в философии некий более глубокий аспект, ранее ему не известный, хотя это и не значит, что он не заслуживал какого-нибудь более «интенсивно-точного» эпитета: позиция Константина была достаточно широкой и свободной, чтобы не спорить о частностях, но сосредоточиться на целом.

Характерный пример, относящийся как раз к теме философии, сообщает ЖК. Однажды благодетель Константина в Царьграде логофет, давший ему «власть» над своим домом («дасть емоу власть на своемъ домоу», очевидная ошибка составителя ЖК, который не справился с переводом греческого διδόναι ἐξουσίαν, букв. ‘дал разрешение’ /входить в свой дом/, см. *Vaillant A.* Textes vieux-slaves. Paris, t. II, 27) и разрешение «въ царевоу полатоу с дръзновенїемъ въходити», т. е. смело, без боязни. спросил Константина, *что есть философїа.* Константин же *хытрымъ оумомъ* ответил: «божїамъ и чловечѧмъ вещемъ разоумъ, елико можеть чловѣкъ приближитисѧ бозѣ, ꙗко дѣтелїю оучить чловѣка по ѡбразоу и по подобїю быти сътворшемоу его». Едва ли Константина можно упрекнуть в том, что он не знал, чем еще занимается философия, когда

он свел ее задачу к определению того, насколько может человек «приближитисѧ бозѣ», но для него на этом новом этапе развития его мысли философия прежде всего нужна была — и именно для него лично и именно сейчас — как раз для того, что было указано им в определении философии [нужно напомнить, что, по одному мнению (Grivec), это определение философии заимствовано у Григория Назианзина, что, впрочем, нуждается в более корректном текстологическом доказательстве, ср. Vavřínek 1963, 107—108. Другие (Ševčenko 1956) считают, что оно восходит к эклектическим определениям философии (стоическое «знание вещей божественных и человеческих» и платоновская идея приближения к Богу с помощью философского знания), более или менее обычным в трудах VI—VII вв. в Византии; ср., однако, «по ѡбразоу и по подобїю», что отсылает к книге Бытия; считают, что подобное христианизированное определение философии могло быть выработано в кружке Льва Математика и Фотия; также отмечают, что это определение отличается от определений философии, возникших в монашеской среде в то же или близкое к нему время].

Возможно, что с изменениями позиции Константина во время его пребывания в Царьграде, скорее всего уже после того, как он прошел курс обучения, связано и то, на что, кажется, исследователи до сих пор не обращали внимания. Именно в это время, как оно описывается в ЖК и что, видимо, отражает ситуацию самого Константина, полностью исчезает ведущая тема начальных частей ЖК — София-Премудрость (упоминается лишь собор Святой Софии) и возникает, все более и более выдвигаясь вперед как главный вероисповедный принцип, учение о Святой Троице, внимание и особый интерес к которой подтверждается и тогдашними диспутами на религиозные темы, отраженными и в тексте ЖК. Так, цесарь, отправляя Константина к агарянам-сарацинам, наставляет его: «слыши(ши ли) философе, что глаголють сквьрнїи Агарѧне на нашоу вѣроу. Да ꙗкоже еси с в ѧ т ы а т р о и ц ѧ слоуга и оученикъ» [важное указание на то, что Константин был послан к агарянам не просто как талантливый богослов и проповедник, способный разъяснить любой религиозный вопрос, но потому что он еще до этого «агарянского» осложнения уже заявил себя как верный слуга и ученик Святой Троицы. — *В. Т.*], «шедъ противисѧ имъ, и богъ, съвръшитель всѧкои вещи, славословимыи въ т р о и ц и ѡтьць и сынъ и свѧтый доухъ, тъ да ти подасть благодать и силоу въ словесѣхъ, и ꙗко дроугаго Давида новаго, ꙗвить на Гѡлїада [...] и възвратить тѧ к намъ, сподобленъ небесномоу царствїю». Ответ Философа только подтверждает высказанное соображение о том, что теперь он слуга и ученик Святой Троицы: «радъ идоу за вѣроу христїанскоую. Что бо ми есть слаждьши на

семъ свѣтѣ, (но) за свѧтоую троицоу оумрети и живоу быти?» Диспут с агарянами центральным своим пунктом имел «троичный» догмат. Агаряне считали это положение самым уязвимым местом христианского учения, и слабость его казалось им очевидной. Поэтому атака была начата именно на этом направлении, с той уверенностью в своей правоте, которая позволяет быть ироничным по отношению к своему оппоненту. Начали с вопроса: «како вы единомоу богоу соущоу, въ ·г҃· славите и, скажи, аще веси? отца бо нарицаете и сына и доуха. То аще тако глаголете, то и женоу емоу дадите, да ѡтъ того мнози бози расплодѧть». Философ ответил: «не глаголите тако хоулы безъ чиноу. Мы оубо добрѣ есми навыкли ѡтъ отьцъ, и ѡтъ пророкъ, и ѡтъ оучитель славити троицоу, ѡтьцъ бѡ и слово и доухъ, три ипостаси въ единомъ соущьствѣ. Слово же то въплотисѧ въ дѣвѣ, и родисѧ нашего ради спасенїа [...] Ѿтъ сегѡ и азъ вамъ извѣщенїе сътворю о троици». И когда позже нужно было в ответ на хазарское посольство послать к хазарам Константина, цесарь сказал ему почти то же, что и при отправлении к агарянам: «иди, философе, къ людемъ симъ, сътвори имъ ѡтвѣтъ и слово ѡ свѧтѣи троици, с помощїю еа». И эта миссия была выполнена успешно. Заключительные слова, обращенные Константином к хазарам, звучали так: «братїе и отци, и дроузи, и чѧда, се богъ дасть всѧкъ разоумъ и ѡтвѣтъ достоинъ. Аще ли и есть и еще кто противѧсѧ, да прїидеть и преприть, или препрѣнъ боудеть. Иже послоушаеть сего, да сѧ кръстить въ имѧ свѧтыа троицѧ» [...]. Это и был, может быть, наиболее убедительный урок хазарам, преподанный им Константином. Во всяком случае именно об этом сообщал в своем письме цесарю хазарский каган, после того, как двести человек обратились в христианство: «ꙗко послалъ еси, владыко, моужа таковаго, иже намъ сказа христїаньскоую вѣроу словомъ и вещьми, свѧтоую троицоу, и оувѣдѣхомъ, ꙗко то есть истиннаа вѣра, и повелѣхомъ кръститисѧ своею волею, надѣющесѧ и мы доспѣти тогоже» [...] (О победе над Арием и проклятии его ереси, «юже воздизаше на с҃то҃ую троицоу», на Никейском соборе, см. ЖМ).

Эта смена религиозных акцентов, несомненно, существенна, и в общем виде она соотносима с тем, что имело место в христианском богословии на Руси: самое начало (рубеж X—XI веков) было отмечено особым интересом к религиозным идеям, связанным с Софией-Премудростью, и к самому ее образу; в «сергиеву» эпоху акцент сместился на троичную идею, о чем не раз писал Флоренский.

Как бы то ни было, но это первое пребывание Константина в Царьграде поставило перед ним новую проблему — как жить дальше, — косвенно отражавшую предчувствие некоего кризиса.

Похоже, что в это время Константин не особенно охотно вступал в философские беседы и, следовательно, хотя бы отчасти тяготился тем, что, предполагалось, должно было стать его основной профессией. Во всяком случае даже любовь к нему логофета могла стать обременительной или восприниматься как таковая — тем более что логофет, видимо, все чаще и чаще вовлекал его в беседы на философские темы. Константин же «сътвори емоу ученїе фїлосѡф'ско, въ малѣ словесехь великь разумь сказавь». Следующая за этой фраза в ЖК намекает на некий «противительный» смысл, на то «идеальное», что не совпадает с реалиями тогдашней жизни, в частности, и с философскими беседами: «въ чистотѣ же прѣбывае и вел'ми оугаждае боу, толико паче любьзнѣи въсѣмь бываашe, [ꙗко и мнѡзѣмь въжелѣти и хотѣти присвоитисе къ нѥму любовїю, и ревновати до конца противоу своеи силѣ еже по бзѣ добродѣтѣл'номоу того прѣбыванїю, зѣлѡ бо разумь его съпроста възлюбише въси»]. «Угождение» Богу было внутренней, все более и более насущной потребностью Константина, требовавшей времени и сосредоточенности, но люди, видя эту святость Философа, его жизнь в Боге, влеклись к нему и все больше и больше вовлекали и его в их жизнь, которой он, видимо, начинал бояться: она все прочнее вставала между ним и Богом.

И толчком, нарушившим равновесие и поставившим Константина перед необходимостью немедленного выбора, было предложение, сделанное ему его благодетелем, человеком, искренне и глубоко полюбившим Философа, логофетом (он, как сообщает ЖК, оказывал ему «въсакоу чьсть творе ему говѣину, злато мнѡго дааше емоу, онь же не прїемааше»). У логофета была духовная дочь, которую он крестил. Она была прекрасна, из хорошего рода, богата. «Аще хощеши, — предлагал логофет Константину, — въ подроужїе сїю ти дамь. ѿ цра же нн҃ꙗ велїю чьсть и кнежїе прїими, и болшую чаи, въскорѣ бѡ стратигъ боудеши». Вероятно, Константин почувствовал, что жизнь, но вовсе не та, которой он искал, предъявляет свои права на него, и он должен принять какое-то энергичное решение и сделать это сразу. Будучи, видимо, человеком чутким и деликатным, он постарался смягчить отказ, но, как это бывает именно с такими людьми, желание не обидеть своим отказом обернулось некоторым смещением акцентов и опасной близостью к неделикатности («а мне этого вовсе и не надо, у меня есть свое дело», так можно было бы перевести отказ Константина на более откровенный язык *сего дня*): «даръ оубѡ великь трѣбоующимь ѥ, а мнѣ болшее ученїа ничтоже е, им'же разоумь събравь прѣдѣднѥе чьсти и богатьства хощу искати». Похоже, что в этом ответе Константин, оказавшись в сложном положении, спешит высказать свое решение, форсирует ситуацию, которая, не будь этого предложения логофета, вовсе

не требовала немедленного выхода из нее, «Прадѣдная чьсть и богатьство», — конечно, та безгрешность праотца Адама, которую собирается искать отныне Константин как часть, причитающуюся и ему как наследнику, если только он вступит на путь преодоления своей греховной природы. Говоря конкретнее, Константин в этом случае несколько витиевато сообщает логофету о своем намерении принять монашеский чин, и логофет правильно понимает, что́ стоит за этим образным ответом. В таком случае встает вопрос, о каком учении («а мнѣ болшее ученїа ничтоже є҆») говорит сейчас Константин. Если о том, какому он предавался ранее, до сих пор, о философии и диалектике, геометрии и арифметике и т. п., то Константин мог бы быть заподозрен в чрезмерном сдвигании акцента и даже неискренности: едва ли все эти науки и знания нужны для монаха. Если под учением он понимает богословие и даже, конкретнее, знание того, «елико може҆т чл҃ькь приближитисе б҃зѣ», то, пожалуй, это слишком расширительное толкование учения, до сих пор понимавшегося в ином смысле. Наконец, сто́ит напомнить, что, выйдя благодаря своему ответу из затруднительного положения, Константин долгие годы не принимал монашества и облекся в святой иноческий образ уже безнадежно больным, за пятьдесят дней до смерти.

Отказ не обидел логофета, и он продолжал благодетельствовать Константину. Придя к цесарю (вар. — царице) и не желая, с одной стороны, препятствовать Константину в его выборе, а с другой, желая все-таки удержать его в Царьграде, он высказывает свое предложение, походя формулируя главную особенность нынешнего внутреннего состояния Константина: «сь фїлосѡфь юныи не любить житїа сего, да не ѿпоустимь его ѡбщ'ине, нъ постриг'ше его, ѿдадимь на попов'ство и службу, да боудеть вивлиотикарь оу патрїарха въ с҃тѣи Софїи, еда понѣ его оудрьжимь». Так и было сделано. Остается только неясным, стал ли Константин «вивлиотикаром»-хартофилаксом (χαρτοφύλαξ), первым секретарем патриарха, ведавшим (во всяком случае в IX веке) делопроизводством канцелярии и патриаршим архивом (см. Dvornik 1933, 49—56), или же «вивлиотикаром»-библиофилаксом (βιβλιοφύλαξ), т. е. просто хранителем книг патриаршей библиотеки (предположение о том, что Константин, тогда еще совсем молодой клирик, занимал именно эту более скромную должность, было высказано в книге: *Darrouzes J.* Recherches sur le ὀφφίκια de l'église byzantine. Paris 1970, 431—432).

Логофет был не только доброжелательным (во всяком случае по отношению к юному Константину), но и проницательным человеком и верно подметил «нелюбовь житїа сего», более всего определявшую тогдашнее умонастроение Константина, может быть, даже более,

чем желание «приближитисе бзѣ», потому что впечатления от жизненного опыта были неблагоприятны или тягостны и мешали этому чаемому приближению. Что святые подвижники (и не только они) нередко тоже тяготились жизнью в этом грешном мире, хорошо известно — настолько, что само это бегство из *мира сего* стало типичным и широко распространенным агиографическим клише, нередко, видимо, использовавшимся даже шире, чем был круг реальных жизненных ситуаций, дающих основание к обращению к клише этого типа. В жизни Константина Философа, как она описывается в ЖК и как можно догадываться об этом по неявным намекам, отражение этого переживания отношений с жизнью в *мире сем* как непростых, тягостных, мешающих осуществлению некоего значительного замысла выглядит не как дань агиографической моде, отливающаяся в типовой форме клише, но как сугубо конкретная, индивидуальная черта, в таком виде присущая именно Константину и характеризующая именно его душевную ситуацию.

Некоторое несоответствие души и ее ожиданий *миру сему* и жизни в нем проявлялось уже с детства и выражалось в унынии, печали, слезах, хотя на первых порах эти состояния объяснялись себе и мотивировались самим мальчиком, видимо, иначе. Они привязывались слишком жестко к каким-либо конкретным случаям (ср. эпизод неудачной охоты), трактовавшимся как частности: мальчик в это время едва ли осознавал, что за всеми этими частно-конкретными явлениями, за внешними и «бытовыми» событиями присутствует нечто общее, внутреннее, духовное, что и порождает сознание чуждости души жизни в *мире сем* (выше было отмечено другое несоответствие — несоразмерность душевных переживаний мальчика и причин, их вызвавших). Тем не менее достаточно рано эти переживания встреч с «житїем сим» стали предметом рефлексий, в ходе которых формировались и общий взгляд и идея выхода из этого «узкого» состояния души. «Таково ли есть житїе се, да въ радости мѣсто печаль пребываеть? — размышлял мальчик и намечал решение, — ѿ сего дьни по инъ сѧ поуть имоу, иже есть сего лоучьши, а въ млъвѣ житїа сего свои дьнїи не иждивоу». Жизнь, какою знал ее Константин в своей юности или какой она ему казалась, вызывала в нем, кажется, чувство тревоги или даже пугала его, и когда составитель ЖК во вступлении, в самом общем контексте, говорит о «многомятежной жизни» («избираа ихъ ѡтъ многомлъвнаго житїа сего»), легко возникает иллюзия именно такого восприятия жизни самим Константином.

Свой подвиг святости Константин Философ совершил в *этой* жизни и в *этом* мире. От своего служения он не отказывался (хотя формально на подвиг он шел не сам по своей воле, а по повелению

цесаря или по его просьбе, но, будучи послан, он проявлял инициативу на месте, если возникала некая непредусмотренная ситуация, ср. случай с обретением мощей св. Климента, и уж во всяком случае инициатива полностью принадлежала ему, когда вставал вопрос о том, как выполнить поставленную перед ним задачу), и когда его призывали к «служению», он не ссылался ни на «многомятежную» жизнь, ни на греховную жизнь. Но в безвременье, когда подвиг не призывал его к служению, Константин не раз искал уединения, тайного и тихого места, и тогда он уходил из «узости-тесности» *мира сего* и *этой* жизни в широкое пространство встреч с Богом. Так, недолго прослужив патриаршим «вивлиотикаром», он, на «оуское море шедъ, съкрыса отаи въ монастыри» [«Узкое море» — калька с греческого τὸ Στένον, Босфор, ср. στενός 'узкий', 'тесный', 'стесненный'; 'бедный', 'слабый' и т. п.; στένος 'стесненное положение', 'нужда', 'бедствие', ср. Матф. 7, 13—14: «Входи́те тесными вратами (διὰ τῆς στενῆς πύλης); потому что широки (πλατεῖα) врата и пространен путь (εὐρύχωρος ἡ ὁδὸς), ведущие в погибель, и многие идут ими. Потому что тесны врата (στενὴ ἡ πύλη) и узок путь (τεθλιμμένη ἡ ὁδὸς), ведущие в жизнь, и немногие находят их»]. Там Константина искали шесть месяцев, «и едва обрѣтоша и. И не могоша его оупоудити на тоже слоуженїе, оумолиша и оучителныи санъ прїѩти, оучити философїи своѧ земцѧ и странныа [...], и но то сѧ ѩтъ». То, как это описывается в ЖК, иначе чем бегством назвать трудно. Но и позже, в перерыве между двумя очередными миссиями, его влекло к себе одиночество, и он испытывал желание, отряся с себя все суетные заботы *мира сего*, отдаться на Божию волю: «Не по мнозѣ же времени, ѡтрексѧ сего житїа, сѣде на единомъ мѣстѣ безъ млъвы, себѣ самомоу токмо вънемлѧ, и на оутрїи дьнь ничтоже не оставлѧѩ, но нищимъ раздааше въсе, на бога печѧль възѣтаа, иже сѧ всѣми на всѧкъ дьнь печеть». Иногда эта «беззаботность» Константина о самом себе приводила к тому, что нечего было есть. Так случилось однажды в праздничный день. Своему слуге, тужившему из-за отсутствия еды в «свѧтый день», он сказал, что тот, кто некогда напитал израильтян в пустыне, даст и им пищу. И действительно: когда пришло обеденное время, некий муж принес «бремѧ всѧкоѧ ѩди и ·г҃· златникъ» (подобное чудо не раз творили и другие святые, в частности, из русских Феодосий Печерский). Что Константина сильно и неоднократно тянуло к уединению, к жизни в монастыре, среди ряда других фактов, свидетельствует и то, что вскоре после только что описанного эпизода Константин отправляется на гору Олимп, недалеко от Бруссы, на малоазийском берегу Мраморного моря, где находился в IX веке один из

главных центров византийского монашества (см. *Малышевский И. И.* Св. Кирилл и Мефодий — первоучители славянские. Киев, 1886, Приложение: Олимп, на котором жили св. Константин и Мефодий; Dvornik 1933, ch. IV. Au mont Olympe; Флоря 1981, 114 и др.), ср.: «Въ Олимбъ же шедъ къ Меѳодїю братоу своемоу, начѧтъ жити и молитвоу творити беспрестани къ богоу, токмо книгами бесѣдоуа».

И, наконец, вероятно, самое сильное свидетельство. Незадолго до смерти, изнемогая от мук болезни, после того как ему было даровано видение Божье и он облекся в честные ризы, Константин, в е с е л е с е и с явным и глубоким облегчением, сказал: «ѿселѣ нѣсмь азъ ни цр҃ю слоуга, ни иному никомуже на земли, нъ тъкмо бо҃у въседръжителю [...]». Этот вздох облегчения, несколько даже некорректный по отношению к цесарю, который так высоко ценил его, и к делу жизни самого Константина, ставшего подвигом его святости, особенно убедительно показывает, как тяжек был для него жизненный путь в *сем мире*, как стремился он к преодолению *мира сего* и к жизни в Боге, наконец, каким воистину трудным подвигом было для него оставаться в этом мире и совершать подвиг труженичества на ниве просвещения людей светом христианской веры.

Константин слишком близко подошел к тайнам *иного* мира, слишком многое было открыто ему в двух видениях — в сне, увиденном им ребенком, и в «Божьем явлении» в самом конце жизни, чтобы так легко и безболезненно было ему возвращаться на грешную землю. Но именно на ней он совершил свой подвижнический путь, на основании которого был признан святым, почитаемым и Царьградом и Римом, хотя — нельзя этого исключать полностью — его исходная предрасположенность могла предполагать осуществление иного типа святости, более соответствующего его религиозным дарам, душевным наклонностям и психологическому типу. Кажется, никто до сих пор не говорил о том, что этот интеллектуал, философ, мудрец, проповедник логосного Слова и Премудрости был одновременно визионером, духовидцем, слышащим голоса, т. е. был носителем тех способностей, которые с очень большой вероятностью предопределяют м и с т и ч е с к и е дарования Константина и свидетельствуют о них. Сочетание двух столь различных начал относится к числу редких случаев-ситуаций, трудных, а иногда и мучительных для тех, кто в них оказывается. Похоже, что Константин был из их числа, и именно отсюда, из этой трудности и мучительности нужно, видимо, объяснять его *taedium vitae*, по временам, неконтролируемо обнаруживающее себя с тем, чтобы вскоре же раствориться в подвиге, в котором злое и грешное «многомятежной» жизни преодолевается, а сама жизнь преображается, просвещается и освящается.

Иногда случается, что человек отправляется в дальний, нередко длиной в его собственную жизнь, путь, в конце которого — цель, достижение которой решает главную задачу жизни, но, вступив на этот путь, ему приходится отвлекаться на мелочи. Их можно было бы миновать, пренебречь ими, хотя бы потому что в сравнении с конечной целью они действительно не заслуживают особого внимания и не стоят затраченного на них труда. Но что-то внутри самого человека не позволяет ему пройти мимо, и он попускает себе обратиться к этим мелочам и частностям, ссылаясь при этом не на свою уже зарождающуюся и еще не вполне осознаваемую внутреннюю связь с ними, а скорее на некую свою добросовестность соучастия в сочетании с тем, что, хотя этих мелочей и много, но разрешить все с ними связанное можно и походя, легко, без особой затраты сил и времени. Так идущий человек включается в некое дело, мыслимое им как периферийное, маловажное, временное, не отвлекающее его серьезно от главного дела — Деяния, освещающего ему, человеку, весь путь его от начала до конца. И чем дальше идет человек, тем больше становится этих мелочей, тем настоятельнее взывают они об участии человека в них, тем серьезнее и важнее начинают они казаться и... тем дальше оттесняется им главная цель, о которой человек еще продолжает помнить, а иногда и беспокоиться, удастся ли ему достичь ее и выполнит ли он задуманное. И оказывается, что до *той*, заранее и сознательно определенной им цели в том виде, как он ее несколько абстрактно мыслил себе в начале, он так и не доходит и выполнить *так* задуманное он не успевает. Но в ходе этого движения и попутного решения этих мелких, но конкретных и насущных задач, связанных со злобой *сего* дня, меняются не только эти задачи — меняется и сам путник, ибо и путь не неизменен и не задан, но творим движущимся по нему путником. Соответственно меняется и внутренний вес целей, их соотношение: главная цель непоправимо отступает в тень, разум еще помнит о ней, но душа, сердце все более и более обращаются к «малым» целям, которые, как дети, требуют к себе внимания и участия и через это все сильнее привязывают к себе: их проблемы ждут теперь неотложного решения, не где-то и когда-то, но именно з д е с ь и именно с е й ч а с. Как раз в этой точке возникновения привязанности человека к его делу, понимаемого уже именно как е г о по преимуществу, в точке встречи души с делом, ставшим внутренним содержанием ее, происходит чудо если не достижения той главной изначальной цели, то наибольшего приближения к ней, проникновения в ее смысл, хотя совершается это в неожиданно парадоксальной форме, иногда даже как бы от противного.

Представляется, что именно таким и был случай Константина. Стремясь к уединению, к устранению всего, что мешало его встречам в духе с Богом, он вынужден был откликаться на зовы времени и, смиряясь, отправлялся к хазарам, арабам или славянам и делал то «неглавное», хотя и важное дело, которое, как оказалось, стало главным подвигом его святой жизни.

Каковы были эти «неглавные», как следствие злобы дня возникающие дела, отчасти говорилось. Содержание их — миссии, имеющие целью обращение в христианство или, по крайней мере, разъяснение основ христианской веры и укрепления ее среди вчерашних язычников, а иногда и сегодняшних — известно. Поэтому здесь остается довольно кратко напомнить об этих миссиях, «главно-неглавных» деяниях Константина, подчеркнув особенно его выдающиеся способности как диспутанта, «софиста»-логика, богослова, с одной стороны, и тонкого психолога, проницательного знатока человеческой души, с другой. Без этого портрет Константина-человека был бы неполным.

То, что Константин с раннего детства учился сам и не оставлял результаты учения без применения, хорошо известно, как и то, что он учил других — и своих и «странных», чужеземцев. Круг его, так сказать, «официальных» деяний, довольно подробно — вплоть до изложения самого хода дискуссий-диспутов на религиозные темы и отдельных деталей — освещаемых в ЖК, начинается с полемики Константина, тогда еще совсем юного, со старцем Аннием, как презрительно называли бывшего патриарха Иоанна Грамматика (837—842 гг.), идейного главу иконоборческой партии, обличенного на соборе и согнанного с престола, но, очевидно, еще сохранившего свое влияние на определенные слои византийского общества, хотя сам он в это время находился в заключении в монастыре Клейдион на Босфоре (впрочем, это предположение иногда оспаривается или во всяком случае вызывает сомнения, ср. Lemerle 1971, 144—145). Как бы то ни было, но задача борьбы с иконоборцами в это время еще не потеряла вполне своего значения, и не случайно, что сам Фотий, став патриархом, считал нужным выступать против них (ср.: *Dvornik F.* The Patriarch Photius.., 7). Впрочем, существует и еще ряд существенных обстоятельств или деталей, которые не позволяют вполне однозначно обрисовать ситуацию диспута между Константином и Аннием и сам источник соответствующего фрагмента ЖК. Два вопроса представляются в этой связи особенно существенными — насколько описываемый в ЖК диспут соответствует реальному положению вещей и каково происхождение этого описания. Что касается первого вопроса, что среди исследователей в настоящее время мало кто сомневается, что такого диспута в действительности не

было, и при этом ссылаются на то, что после восстановления иконопочитания в 843 г. известия о подобных публичных диспутах отсутствуют, и, напротив, в житиях ряда святых появляются описания таких диспутов как некое распространенное клише, использование которого имеет цель показать полемическое искусство данного святого, сумевшего победить в диспуте такого признанного полемиста, каким был Иоанн Грамматик (Dvornik 1933, 73—77; Флоря 1981, 111). Зато по поводу второго вопроса такое единодушие отсутствует. Две точки зрения заслуживают в этой связи внимания — предположение о том, что в основе описания этого диспута в ЖК лежит запись частной беседы, состоявшейся между Иоанном Грамматиком и Константином, посетившим монастырь Клейдион (Dvornik 1933, 70—73) (ср. возражения — Vavřínek 1962, 69), и предположение, согласно которому в основе фрагмента из ЖК лежит текст из сочинения самого Константина, направленного против иконоборцев и написанного в диалогической фо́рме (Dujčev 1970). Это мнение, видимо, более правдоподобно, поскольку в его пользу говорит и то, что ответ Анния (в фрагменте из ЖК) Константину «неподобно есть въ осень цвѣтцѧ искати, ни старца на воиноу гнати, ꙗкоже нѣкоего оуношоу Нестера» представляет собой цитату из малоизвестного текста Григория Назианзина — его письма к Никобулу (Константин же, большой знаток текстов Григория, вполне мог знать и это письмо), см. Dujčev 1971.

Отличаясь по содержанию, а отчасти и по форме от других диспутов Константина, описанных в ЖК, диспут с Аниием производит впечатление некоего экстракта из какого-то предшествующего его текста. Ряд деталей производят впечатление подлинных свидетельств или по крайней мере правдоподобных. Во всяком случае этот фрагмент — ценный документ, рисующий и атмосферу диспута («Царь же съ патриции [вар. — пратрикыѡмъ, патриархомъ] оустроивъ философа, посла къ немоу» при том, что сам цесарь ставит Аннию условия возвращения его на патриарший престол — «аще можеши оуношоу сего препрѣти...») и сам характер диспута. Складывается впечатление, что исход диспута был предрешен и, строго говоря, мало интересовал цесаря, что Константин был в этом случае прежде всего орудием цесаря, целью которого было посрамление бывшего патриарха: контраст юности и старости и планируемая победа первой над второй составляли, кажется, главный эффект планируемого цесарем сценария. Увидев философа «оуна тѣломъ», и не ведая «стара оума въ немъ», Анний счел Константина недостойным спорить с ним. Но Константин, как бы вспомнив свой антитетический образ тела и души, человека и ангела из «Похвалы св. Григорию» и угадав, какое впечатление сложилось у Анния о нем самом, определяет пределы, в

которых должен вестись диспут: «не людскаго ѡбычаа дръжи, но божїихъ заповѣди зри. Ꙗко же бо ты еси ѡтъ землѧ, а доуша богомъ съставлена, тако и мы въси. То на землю зрѧ, чловѣче не гръдисѧ». Анний вынужден принять вызов и произносит процитированную выше фразу о том, что не подобает осенью искать цветов и посылать на войну старца как некоего юношу. Константин, не теряя темпа, перехватывает инициативу, полагая, что Анний сам себя загоняет в ловушку: «самъ на сѧ вины обрѣтаеши», — говорит он старцу, тут же ставя перед ним вопрос в развитие своей антитезы тела и души: «на коую тѧ брань гонимъ, на телесноую ли, или на доуховноую»? И когда старец ответил, что на духовную, юноша довольно дерзко ставит старца на место — «то ты нынѣ силнѣи хощеши быти, да не глаголи намъ тацѣхъ приточь, не безъ времени бо ни цвѣтець ищемъ, ни на воиноу тебе гонимъ» (характерно, как логическое заключение выстраивается из поэтического образа). Посрамленный старец вынужден отступить и обратить беседу в другую сторону («инамо ѡбрати бесѣдоу»), тем самым признав и свое поражение в предварительной части диспута и то, что его юный оппонент достоин участвовать с ним в споре — и даже таком, в котором рассматриваются самые сложные и все еще актуальные (по крайней мере в теоретическом плане) вопросы семиотики культовых ценностей — креста и иконы, их сходства и различия, подобия и «тако-подобия» (So-Gleichnis, по аналогии с So-Sein и под.). Два заключительных «удара» со стороны Константина решили исход этого «духовного» поединка, в котором разум юноши оказался «старее» разума старца и блестящего полемиста и теологумениста Иоанна Грамматика. Первый «удар» — в ответ на вопрос Анния, почему поклоняются кресту, даже если он без надписи, и не поклоняются иконе, если на ней нет имени того, кто на ней изображен, — шедевр семиотического решения проблемы: «всѧкъ бо кръстъ пѡдобенъ образъ имѣеть христовоу кръстоу, а иконы не имѣють всѣ образа единого». У Анния остается последний, но как ему представляется беспроигрышный шанс, связанный с сутью самого концепта п о д о б и я, и он спрашивает Константина: «богоу рекшоу къ Мѡѵсеѡви: не сътвориши всѧкого подобїа, како вы творѧще, кланѧетесѧ»? И в ответ последний «победный» аргумент, выдвигаемый уже с известной снисходительностью и примирительностью к старцу (но не к его теоретическим установкам): «аще бы реклъ: не сътвориши н и к а к о в а же п о д о б ї а, то право приши; но есть реклъ: н е в с ѧ к о г о, сирѣчь д о с т о и н о е». Это была победа: «противоу же семоу не можеть прѣтисѧ старець, оумлъсѧ, посрамльсѧ» (см. *Лосский В. Н.* Очерк мистич. богословия Вост. ц-ви, М., 1991, 87—102; 240—244).

Три больших, почти равнодалеких путешествия пришлось совершить Константину — на юго-восток, в Арабский Халифат, на северо-восток, в Хазарию, и на северо-запад, в Моравию и Паннонию. Все они относились к категории миссий, преследовавших дипломатические задачи, но в ходе их приходилось вести диспуты на вероисповедальные темы (об этом, собственно, и сообщает ЖК), результатом чего бывало в ряде случаев обращение в христианство. Характер моравской миссии был несколько иным: сюда Константин приехал, чтобы учить, хотя вероятно, и здесь, как и несколько позже, в Венеции, ему пришлось вести прения с представителями трехъязычной ереси. Поездка в Италию в целом носила иной, не миссионерский характер, и о тамошних диспутах (кроме венецианских) подробных сведений ЖК не сообщает.

Первой такой миссией была поездка в 851 или 852 году в Халифат, к арабам. Многое в этой поездке не вполне ясно, и не случайно, что исследователи не раз высказывали свои сомнения в реальности описываемого в этом фрагменте ЖК — тем более, что другие источники (как арабские, так и византийские) не упоминают об этой миссии (ср.: *Васильев А. А.* Византия и арабы. СПб., 1900, 161 и след.; Флоря 1981, 112—113 и др.), а арабы сами никогда не просили прислать к ним вероучителя для диспутов (ср., однако, в ЖК: «...то послете моужа, иже можеть глаголати о семъ и препрѣти ны»). Зато и в IX веке и несколько позже известны византийско-арабские конфликты на конфессиональной почве и переговоры, как и обращения арабской стороны к цесарю или высоким сановникам, обличающие христианство, в частности, «троичный» догмат. На одно из таких обличений по указанию императора Михаила III должен был отвечать богослов Никита Пафлагонский (см. Dvornik 1933, 86—108; 1971). Некоторые исследователи исходили из того, что диспут с арабами в ЖК — плод вымысла, имевшего своим образцом описание диспута Константина с еврейскими учеными во время его путешествия в Хазарию, и учитывавшего написанное им сочинение против арабов в диалогической форме (Георгиев 1938; *Он же.* Кирилл и Методий — истината за създателите на българската и славянска писменост. София, 1969, 116—117), которое не предполагает с непременностью реального диспута. Тем не менее некоторые детали в ЖК делают весьма вероятным посещение Константином Халифата, в частности, его пребывание в резиденции халифа Мутаваккиля Самарре, поблизости от Багдада (Dvornik 1933, 98—99), ср.: «По сихъ же давъ творѧще, показаша емоу въсе богатьство и храмы сътворены златомъ и сребромъ и каменїемъ драгымъ и бисеромъ, глаголюще: виждь, философе, дивное чюдо, сила велико и богатьство много Амаврїино, владыкы срациньска».

Эта поездка 24-летнего Философа была нелегкой, ответственной и даже опасной. Хотя формально «агаряне-сарацины» задавали вопросы, но, похоже, они были более рассчитаны на посрамление Константина и «троичного» догмата, нежели на ответ, разъясняющий учение о Святой Троице. Поэтому Константину нужно было предельно сосредоточиться и держаться начеку. И действительно, уже по приезде Константина к арабам (в этой поездке его сопровождал видный византийский дипломат, известный и по другим источникам, асикрет Георгий), он сразу же был подвергнут первому испытанию. Константин увидел, что двери домов тамошних христиан были расписаны изображениями кривляющихся демонов. Пытаясь поставить его в тупик, арабы спросили его, что эти изображения обозначают. Ответ был краток и прост: вызов был принят, и, более того, ответ обозначил «контр-позицию»: «дѣмоносны образы вижоу, и непщоую, ꙗко христїане тоу живоуть вънoутрь. Они же не могоуть жити с ними, бѣжать ѡтъ нихъ вонъ. А идеже сего знаменїа нѣсть вънѣоудоу, то с тѣми соуть вънoутрь». Но это было только начало. Главное началось позже. Оппоненты Константина были умными и образованными людьми, искушенными в геометрии, астрономии и других науках. Кроме того они были достаточно проницательны и хорошо видели отличия своей веры, которой держатся все арабы, ни в чем ее не нарушая, от веры христиан. Слабость христиан они видели в том, что можно было бы назвать волюнтаризмом, разным — по прихоти — толкованием закона Христа, эгоистическим (что выгодно, то и хорошо) принципом выбора. Об этом агарянские вероучители и сказали Константину с полной откровенностью: «А вы Христовъ законъ дръжаще, вашего пророка, овъ сице, а овъ инако, ꙗкоже годѣ есть комоуждо васъ, тако дръжите и творите». В широком плане и на эмпирическом уровне агаряне были, видимо, правы, но измерения вглубь и наличия сверх-эмпирического уровня они не учли, и Константин, снова обратившись к поэтическому образу, к метафоре-сравнению, начал выстраивать свой теологумен — «богъ нашь ꙗко глоубина [более распространенный вариант — *пучина*. — *В. Т.*] есть морскаа [это сравнение известно по проповедям Григория Назианзина, о чем см. Vavřínek 1962, 110]. Пророкъ же глаголеть о немъ: рѡдъ его кто исповѣсть? въземлеть бо сѧ ѡтъ землѧ животъ его [ср. Исайа 53, 8]. Сегоже ради исканїа мнози въ глоубиноу тоу съходѧть, и силнїи оумомъ, помощїю его богатство разоумное прїемлюще преплавають и възвращаютсѧ, а слабїи, ꙗко въ съгнилѣхъ кораблехъ покоушаються преплыти, ови истанають, а дроузи с троудомъ едва ѡтдыхають, немощною лѣностїю влающесѧ. Ваше же есть оуско [ср. выше о мотиве узос-

ти-тесноты: στένος, στενός. — *В. Т.*] и оудобно, еже можеть прескочити въсѧкъ малъ и великъ. Нѣсть бо кромѣ людскаго обычаѧ, но еже вси могоуть дѣѩти. А ничтоже вамъ заповѣдалъ. Егда бо нѣсть вамъ въстѧгноулъ гнѣва и похоти, но попоустилъ, то въ каковоу вы имать вриноути пропасть, съмысленыи да разоумѣеть. Христосъ же не тако, но ѡтнизоу тѧжкое горѣ възводить, вѣрою и дѣтелїю божїею оучить чловѣка. Творець бо есть всѣмъ, междоу аггелы и скоты чловѣка сътворилъ есть, словесемъ и съмысломъ ѡтлоучивъ и ѡтъ скота, а гнѣвомъ и похотїю ѡтъ аггелъ, и еиже сѧ кто чѧсти приближаеть, паче тою сѧ причащаеть вышшихъ или нижнихъ» [конец фрагмента, как не трудно заметить, возвращает к излюбленным Константином мыслям и образам, отраженным в «Прогласе», см. выше, и намеченным у его духовного руководителя Григория Назианзина]. Если учесть, что агаряне не столько излагают основы своей веры (это не входило в их задачи), сколько кратко, в одной фразе, представляют, что сделал для них «божїи пророкъ Махметъ», принесший им благую весть от Бога и обративший их в новую веру, и что делают они сами, держась за закон и никогда не преступая его, и если не вдаваться в сравнение двух этих вер по существу, но ограничиться исключительно этим фрагментом ЖК, то нужно признать, что Константин с большим искусством и удивительной краткостью излагает глубину замысла, положенного в основу христианства как религии, учитывающей и антропологический аспект веры, свободу человеческого выбора и не отделимую от него ответственность.

За этой мастерски, несколькими мазками набросанной самой общей и, так сказать, «сверхдогматической» картиной, изображающей суть христианского вероучения, следует фрагмент, посвященный обсуждению «троичного» догмата, о чем отчасти уже говорилось выше. Здесь уместно отметить одно важное свойство Константина-полемиста, проявляющееся и в других эпизодах ЖК и отражающее важную особенность его характера, — тактичность. В спорах-диспутах он не набрасывался на оппонента, не стремился разбить его в пух и прах, но стремился к тому, чтобы адекватно, т. е. точно, в соответствии с внутренней сутью обсуждаемого явления, изъяснить предмет беседы и к тому, чтобы изъясняемое было понято оппонентом и по возможности усвоено. В этом он видел подлинную победу, которая во благо и побежденным, как бы присоединяющимся к победителям. Никакой «огнепальности» в Константине не было, гнева он был чужд, все личное в спорах стремился устранить, и согласие, основанное на взаимопонимании и понимании сути обсуждаемого, было для него, конечно, дороже, чем удовлетворение от победы, унижаю-

щей другую сторону и оставляющей ее при прежних заблуждениях. Похоже, что как человек деликатный, возможно, стеснительно переживающий свое торжество в диспутах, он делал многое, чтобы не обидеть оппонента и облегчить ему путь к истине. Подчеркивание общего в христианстве и других религиях, когда это общее действительно присутствовало, при сохранении всей принципиальности в своем богословствовании, не допускающей уступок в главном и потакания ради беспринципного соглашения, тоже составляет важную особенность Константина. Сочетание принципиальности и тактичности наглядно выступает при обсуждении вопроса о Святой Троице. Когда агаряне позволили себе приблизиться к грани, за которой начинается кощунство, Константин произнес две фразы, в которых содержались — предупреждение о нежелании допускать возможное кощунство, кратчайшее изложение сути троичности и указание общего для христианства и мусульманства как пункта согласия: «не глаголите тако хоулы безъ чиноу. Мы оубо добрѣ есми навыкли ѡтъ отьць, и ѡтъ пророкъ, и ѡтъ оучитель славити троицоу, ѡтьцъ бѡ и слово и доухъ, три ипостаси въ единомъ соущьствѣ. Слово же то въплотисѧ въ дѣвѣ, и родисѧ нашего ради спасенїа, ꙗкоже и Махметь, вашь пророкъ, свѣдѣтельствоуеть, написавъ сице: послахомъ доухъ нашь к дѣвѣ, и извольше да родить».

Та же тактичность, как бы введенная в самый принцип стиля полемики и формализованная, проявляется в конструировании такой ситуации, в которой оппонент сам начинает приближаться к открытию истины. Основой такой конструкции является, так сказать, «родовспомогательный» (в духе сократовской «майевтики») вопрос. Но само конструирование такого вопроса — дело очень не легское, требующее как глубокого понимания сути обсуждаемого вопроса, так и психологии оппоннента. Сам вопрос — та конструкция-мост, что соединяет *эту* суть с *той* психологической установкой и облегчает встречу их. Дальнейшая полемика с агарянами свидетельствует роль таких «наводящих» на ответ на свой же вопрос «родовспомогательных» вопросов. Агаряне упрекают христиан в том, что они не делают того, что велит сам Христос: вместо молитвы за врагов и делания добра ненавидящим и гонящим нас — острение оружия на них («но противна оружїа острите на творѧщаа вамъ таковаа»). Философ на это ответил: «двѣма заповѣдма соущема въ законѣ, кто законъ съвръшаа ꙗвлѧетсѧ, иже ли единоу съхранить, или иже обѣ?» Они ответили: «ꙗко иже обѣ». Философ продолжил: «богъ есть реклъ: молите за обидѧщаѧ. Тъ есть пакы реклъ: больша сеа любви не можеть никтоже ꙗвити на семъ житїи, но да положить свою доушоу за дроугы. Дроугъ же ради мы и се дѣемъ, да не съ телеснымъ плѣнени-

емъ и доуша их плѣнена боудеть». Похоже, что после этого объяснения, выросшего из вопроса, агаряне приблизились к пониманию того, что ранее было вне их понимания. Но по инерции они продолжают задавать вопросы, на которые теперь, в свете только что полученного урока, подумав, они могли бы ответить и сами. Почему Христос дань давал за себя и за других (на самом деле Иисус не давал дани, но признавал необходимость ее давать, ср. Матф. 22, 17—21; Марк 12, 14—17), а вы, христиане, конкретно — византийцы середины IX века, не даете ее великому и сильному измаильскому народу за своих родных и друзей, — интересует агарян (характерен сам уход агарян от религиозной проблематики к злобе дня, вопросу о данях, принадлежщему уже сферам экономики и внешней политики). И опять в ответ агарянам — вопрос Константина: «аще кто въ слѣдъ оучителѧ ходѧ, хощеть въ тои же слѣдъ ходити, во ньже и онъ, дроугыи же срѣтъ и съвратить и, дроугъ ли емоу есть, или врагъ?» Они ответили: «врагъ». Философ задает последний «промежуточный» вопрос: «егда Христосъ дань даѩлъ, кое владычьство бѣ: исмаилїтьско ли, или римьско»? Они ответили: «римьско». И как завершение-итог, понятный и очевидный для всех и как бы почти найденный самими оппонентами, слова Константина: «тѣмже недостоить насъ зазирати, понеже Римлѧномъ даемъ въси дань».

Были и другие вопросы («и ина многа въпрашанїа») и другие на них ответы, были испытания во всех искусствах, которые они знали сами («искоушающе ѡтъ всѣхъ хоудожьствїи, ѩже и сами оумѣахоу»). И когда Константин «сказа[...] имъ въсѧ, и ѩко ѧ препрѣ о сихъ», они с большим удивлением задали ему последний вопрос, скорее уже риторический, своего рода дань признания его первенства: «како ты всѧ сїа оумѣеши?» Философ все же ответил им своего рода притчей· «чловѣкъ нѣкыи, почерпь водоу въ мѡри, въ мѣшьцѣ ношаше ю, и грѣдѧщесѧ глаголѧ къ странникомъ: видите ли водоу, еѩже никто же не имать, развѣ мене. Пришедъ же единъ моужь поморникъ, и рече къ немоу: неистовъ ли сѧ дѣеши, хвалѧсѧ токмо о смердѧщемъ мѣшци? А мы сего поучиноу [вар. — *глубину*] имѣемъ. Тако и вы дѣете. А ѡтъ насъ соуть въсѧ хоудожьствїа и шла» [Последняя фраза — в духе идей, подробно развиваемых патриархом Фотием в послании к Захарии, католикосу армянскому: еще до пришествия Христа греки уже обладали всей «внешней» мудростью и всю ее открыли, ср. Россейкин 1915, 244 и др.]. Видимо, удовлетворенные этим диспутом и ответами Константина, агаряне, чтобы как-то компенсировать себя за некоторую свою неудачу, стали показывать Философу то, чем действительно можно было гордиться и в чем они были не хуже греков, — чудесный сад, храмы,

богатства, призывая его, с некоторым нажимом, подивиться всему этому. Константин не упустил и здесь случая подчеркнуть то общее, что объединяло агарян-мусульман с греками-христианами — Бог и его деяния во благо людей: «не диво се есть. Богоу же хвала и слава, сътворшемоу сїа въсѧ, и въдавшоу на оутѣхоу чловѣкомъ, того бо соуть, а не иного». Именно это, по мысли Константина, как раз и объединяет тех и других (концовка фрагмента о том, что, несмотря на все предыдущее, агаряне «сетнѣе же на свою сѧ злобоу обращьше, даша емоу ꙗдъ пити», и только по милости Бога Константин был избавлен от смерти, настолько нарушает внутреннюю логику рассказа, что кажется вставкой чьей-то поздней и недоброй руки). Нужно особо подчеркнуть (и об этом см. также далее) совершенную свободу Константина от религиозного национализма, открытость — по заповеди Христа — всем язы́кам-народам. В эпоху Фотия, на котором лежит несмываемый грех в инициативе раскола Вселенской Церкви и от которого Константин в той или иной степени зависел, эта позиция не могла не быть сознательной и глубоко продуманной, и поэтому еще она заслуживает тем большего уважения: современному православному христианству, особенно в России, Константин и сейчас напоминает о гибельности греха разъединения, распри, раскола и благе восстановления полноты церковной жизни во Христе.

Следующая миссия Константина была в Хазарию. Прибывшие к цесарю хазарские послы обрисовали внутреннюю и внешнюю сложность своего положения в религиозной сфере. В их, ими самими сознаваемом активе было то, что «исперва единъ богъ токмо знаемъ, иже есть над всѣми, и томоу сѧ кланѧемъ на въстокъ». В пассиве была их приверженность к старым и постыдным обычаям («а обычѧꙗ своа ины стоудны дръжаще». Это было их внутреннее хазарское дело, и в нем они могли бы разобраться сами. Но сложнее было с внешними трудностями, так как они, хазары, подвергались давлению с двух сторон: «Евреи оустѧще ны вѣроу ихъ и дѣла прїꙗти, а Срацини на дроугою страноу, миръ дающе и дары многы, поноужають ны на свою вѣроу, глаголяще, ꙗко наша есть вѣра добрѣиши всѣхъ ꙗзыкъ». Эта ситуация и была причиной хазарского посольства в Царьград: оно просило помочь им разобраться во внутренних достоинствах разных вер, чтобы сделать правильный выбор: «...сего ради слемъ къ вамъ староую (поминающе) дроужбоу и любовь дръжаще, ꙗзыкъ бо велїи соущь, ѡтъ бога царьство дръжите, и вашего съвѣта въпрошающе, просимъ же моужа книжна оу васъ, да аще преприть Евреа и Срацины, то по вашоу сѧ вѣроу имемъ». Выслушав просьбу послов, цесарь «възиска... философа, и обрѣтъ» (из этого явствует, что Константин опять находился в каком-то тайном

уединении). Цесарь послал Константина к хазарам: «иди, философе, къ людемъ симъ, сътвори имъ ѡтвѣтъ и слово ѡ с в ѧ т ѣ и т р о и ц и, съ помощїю еа. Инъ бо никтоже не можеть сего достоино сътворити» [в этом же эпизоде, после того как Константин объявляет, что он, если нужно, с радостью пойдет на это дело босой и пеший, не взяв с собой ничего из того, что Бог не велел носить ученикам своим, следует фраза цесаря, дающая некоторые основания для прояснения реальной ситуации: «аще се ты бы хотѣлъ о себѣ творити, то добрѣе ми глаголеши, но царьскѡую дръжавоу вѣдыи и чьсть, чьстно иди съ ц а р ь с к о ю п о м о щ ї ю. Предполагается, что поездка Константина в Хазарию имела и иные, нежели миссионерски-религиозные, цели, что речь шла о попытке политического сближения Византии и Хазарского каганата, необходимого тем более, что в 860 г. русы совершили поход на Царьград (ср. Dvornik 1933, 172—180), или о стремлении защитить интересы христианского населения каганата, ущемляемые после принятия хазарами иудейской веры (Артамонов 1962, 331), и т. п. Все эти предположения имеют основания, но в рамках текста ЖК существенна именно миссионерская доминанта деятельности Константина. Она, несомненно, присутствовала и должна оцениваться тем выше, чем более ограничивалась она другими поручениями, данными цесарем Константину].

О херсонском и примыкающих к нему эпизодах говорилось ранее, и, кроме того, в них отсутствуют диспуты на религиозные темы. Поэтому целесообразно обратиться (хотя и вкратце) к ц е н т р а л ь н о м у диспуту, в котором участвовал Константин, рассматриваемому в ЖК наиболее развернуто и полагаемому как наиболее важный. Так легко, как с мусульманами-агарянами или язычниками, победить в этом споре было невозможно: слишком опытны и искушены были иудейские мудрецы-богословы, окружавшие кагана, и слишком много общего лежало в основе иудаизма и христианства, чтобы легко отыскать истину и размежеваться. Наконец, при всех различиях вер, христианин Константин не мог не испытывать чувства глубокого уважения к наследию великой и общей ветхозаветной традиции, к избранному народу, которому открылся единый Бог, к исключительно высокому уровню богословской мысли иудаизма. Спор между ближними часто разводит спорящих гораздо дальше, чем спор между заведомо дальними, чуждыми друг другу во всем, или сторонами, чьи силы слишком не равны, и это неравенство провоцирует к пренебрежению, не уважению, шапкозакидательству.

Вступив в общение с каганом, а позже и с еврейскими мудрецами, Константин должен был чувствовать особую свою ответственность, быть внимательным и осторожным, но вместе с тем откры-

тым, сообщительным и даже особенно тактичным, почти любезным. Любая иная тактика была бы обречена на неуспех. Оппоненты-евреи едва ли были особенно заинтересованы в дискуссии: им все было ясно с самого начала, и они в любой момент готовы были выйти из дискуссии: заинтересовать их и продолжать дискуссию могла только глубина константинова богословствования. Она была им явлена, и они — в свою очередь — были и внимательны к Константину, и заинтересованы в диспуте, и по-своему тактичны.

Первая встреча Константина с каганом на обеде была ответственной особенно, потому что неудача на первом же шаге могла испортить все дело: говорить же то, что угодно кагану, но не соответствует действительности, Константин не мог, но и не учитывать интересов кагана и тем самым ставить под угрозу срыва всю миссию он тоже не мог. И первое испытание было выдержано Константином с честью и достоинством (что и подчеркивается в ЖК), с тем тактом, который и в данном случае был надежнее и лучше, чем византийская традиционная дипломатическая изворотливость. «Каѩ есть твоа честь, да тѧ посадимъ на своемъ чиноу?» — спросил каган Константина. Тот ответил кратко, не скрывая плюсов и минусов, подчеркнуто открыто, но вместе с тем и с той долей образной энигматичности, на которую так падки восточные люди: «дѣдъ имѣхъ велїи и славенъ sѣлѡ, иже близь царѧ стоѩше, и даноую емоу славоу волею отвръгъ, и изгнанъ бысть, и на страноу землѧ дошедъ обнища, и тоу мѧ роди. Азъ же дѣднѧа чести древнѧа ища, не достигѡхъ иноа прїати, Адамовъ бо вънoукъ есмь». Испытание «первого шага» было выдержано с большим запасом, и это было вполне оценено присутствующими — «достоино и право глаголеши, гости». С этого момента «паче начаша надъ нимъ честь имѣти».

Но первый шаг, собственно, не более чем рекогносцировка, и данные, обнаруженные в ходе ее, лишь предварительно и в самом общем виде характеризуют человека. Испытание продолжается, но пока с каждым шагом оно становится сложнее и более многопланово. И здесь далеко не все зависело от Константина: многое определялось и поведением кагана, его исходными намерениями и целями. Он оказался достойным партнером, чутким к ситуации и к самому Константину. Партия встречи, знакомства друг с другом, нахождения основания для беседы, определение духа согласия-сотрудничества, который должен контролировать ход самой беседы, была сыграна обеими сторонами с удивительным тактом, и она оставляет у читателя самые благоприятные впечатления.

Что же произошло после того, как Константин Философ столь просто и вместе с тем столь оригинально представился кагану? Те-

перь очередь была за каганом, и первая фраза после вступительного вопроса была своего рода пробным шаром, выбранным очень удачно, поскольку эта фраза сразу же, кратчайшим образом вводила в самую суть дела, но при условии адекватного ей ответа или просто продолжения Константина. Итак, «Каганъ же чашоу въземъ и рече: пїю въ имѧ единого бога, сътворшаго въсю тварь». Единый бог — так определил каган то общее, что не могло не связывать его, исповедующего иудаизм, и христианина Константина, который, поддерживая тост и как бы подтверждая со своей стороны наличие именно этой общей основы, конкретизирует ее через спецификацию. «Философъ же чашоу въземъ рече: пїю въ (имѧ) единого бога и словеси его, имже небеса оутвръдишасѧ, и животворѧщаго доуха, имже всѧ сила ихъ състоитъ». Реакция кагана — подтверждение общей части как главного при указании различий, которые, как можно думать, не подрывают согласия в целом: «въси равно глаголемъ, о семъ токмѡ различїе дръжимъ. Вы бо троицоу славите, а мы бога единого, оулоучьше книгы». Суть следующего «подхвата» темы Константином не только в том, что фиксируются различия и подчеркивается их неантогонистичность, их, так сказать, количественный характер, но предлагается вариант объяснения, почему различия не разрушают согласия в общем: «слово и доухъ книгы проповѣдають», — продолжает Константин, как бы давая понять, что есть книги и книги, ваши книги и наши книги и переходит к осторожному и тонкому обоснованию преимуществ христианского варианта. — «Аще кто тебѣ честь творить, твоего же ли словеси и доуха не въ честь творить, дроугый же пакы въсе трое въ честь имѣеть, которыи ѡтъ обою есть честивѣе»? Ответ очевиден, и он снова подтверждает согласие и на этом новом витке развертывающейся логической конструкции — «иже въсе трое въ честь имѣеть». Философ, как бы избегая форсирования темы преимуществ христианской точки зрения, берет передышку и не выходит в своих примерах и ссылках за пределы ветхозаветных персонажей: пока это вполне возможно. «Тѣм же и мы болшее творимъ, вещьми сказающе, и пророкъ слоушающе», — говорит Константин. — «Ісаїа бо рече: слоушаи мене, Іакове Ізраилю, его же азъ зовоу: азъ есмь пръвыи, азъ есмь въ вѣкы, азъ есмь и нынѣ, господь посла мѧ и доухъ его» [Исайя 48, 12, 16].

В этом месте в диспут вступают иудеи, видимо, не вполне доверяя способностям кагана защищать позиции иудаизма и атаковать основные положения христианства. Эта часть диспута менее интересна, но сама тема его, заданная вопросом иудеев относительно того, как может женщина вместить в свою утробу Бога, весьма харак-

терна для иудейско-христианских диспутов и для определения позиции сторон, ведущих диспут. В данном случае серией быстрых вопросов, на которые, строго говоря, трудно ответить иначе, чем нужно Константину для доказательства догмата о воплощении Бога в человеческом теле, он загоняет иудейских мудрецов в трудное положение, используя, в частности, и авторитет еврейского переводчика Ветхого завета на греческий язык Аквилы (II в. н.э.), чей перевод почитался весьма высоко у евреев, отдававших ему первенство перед переводом «70 толковников» (речь идет о трактовке Исход 34, 9) [ср.: *Grivec F.* Akvilov fragment v ŽK. — «Bogoslovni vesnik» XV, 1935].

Когда после наступившего перерыва, на другой день, Константин Философ встретился снова с каганом, тон беседы был задан именно Константином, сказавшим о себе и своем одиночестве, о Боге, в чьей руке всё, включая и сердца спорящих, о взаимном обмене знаниями для того, как можно догадываться, чтобы сообща приблизиться к познанию Бога и потому что один человек нуждается в целом, к которому он принадлежит: «азъ оубѡ есмь чловѣкъ единъ въ васъ, безъ рода и дроугъ, — начал Константин, — о бозѣ же сѧ сътѧзаемъ въси, емоуже соуть въ роукоу всѧ и сръдцѧ нашѧ. Ѿтъ васъ же, иже соуть силнїи въ словесѣхъ, бесѣдоующимъ намъ, еже разоумѣють, да глаголють, ꙗко тако есть, а ихже не разоумѣють, да въпрашають, и скажемъ имъ». Это вступление как бы расположило иудейских мудрецов к мирной беседе, где дух разъединения отступил перед общим стремлением к истине, видимо, однако, по-разному. Иудеи в духе согласия заявили, что их книги тоже говорят о слове и о духе, а так как они говорят и о Боге, то оказывается, что все три элемента, составляющие Троицу, им известны, хотя их соотношение иное, чем в христианстве. Объединяет иудеев и христиан и соблюдение закона, данного Богом людям, хотя законы эти разные — тот, что дан Моисеем, и тот, что соблюдают христиане. Какой из них был дан первым, — вот что интересовало сейчас иудеев. Диспут принял довольно затяжной характер. Философ показывает, что Моисеев закон не первый и что ситуация существенно сложнее, что и закон, и завет, и заповедь — все разные формы некиих установлений и соглашений Бога с людьми, что сами евреи не раз пренебрегали законом и разве не о них было некогда сказано — «слыши земле, се азъ навожоу на люди сиѧ зло, плодъ ѡтвращенїа ихъ, зане словесъ (пророкъ) моихъ не послоушашѧ, и не вънѧша, и законъ мои, (иже пророци проповѣдашѧ), ѡтриноуша», что, наконец, и сам закон изменяется (*престаеть*), о чем свидетельствовали не раз пророки. Иудеи готовы согласиться с Константином, но только *в принципе*, более того всякий еврей «се вѣсть въ истинноу, ꙗко боудеть тако, но не оуже

времѧ пришло есть о помазанѣмъ» (о Св. Троице см. указ. соч. В. Н. Лосского, 36 сл., 208 сл., 226 сл.).

Это согласие *в принципе* в том, что пророченное сбывается, объединяет и ту и другую сторону, но разъединяет их то, что они поразному определяют время явления помазанника, пророчество о котором, несомненно, главное. Обсуждение этого вопроса предрешает перебор целого ряда других тем, разъединяющих обе стороны разностью их трактовки (обрезание, отношение к идолам, алиментарное габу и т. п.). Наиболее интересный фрагмент этой части связан с вопросом иудеев о том, как можно, поклоняясь идолам, думать, что этим воздается честь Богу. Этот вопрос для Константина, при жизни которого, совсем недавно, была одержана победа над иконоборцами, был актуален, и ответ уже был сформулирован заранее. Здесь Константин был во всей своей силе, и ответ его иудейским мудрецам, предполагающим неизжитое язычество в христианстве, заслуживает приведения его полностью:

> первое сѧ наоучите раздѣлѧти имена, что есть икона, и что есть идолъ, и тако смотрѧще, не поступаите на христьѩны. Десѧть бо именъ въ вашемъ ѩзыцѣ ѡ семъ ѡбразѣ лежить. Вопрошю же вы азъ: образъ ли скиньѩ, юже видѣ въ горѣ Моисии и изнесе, или ѡбразъ ѡбраза хоудожьствомъ сдѣла, прикладомъ образъ, клины и оусмы и серестеми и хѣровимъ изрѧдны? Понеже то тако сътвори, наречем ли вы того ради дрѣву и оусмомъ и серьстемъ честь творити и кланѧтисѧ, а не богоу, давшемоу в то времѧ такыи образ? Тако же и о Солѡмони цръкви, понеже иконы хѣроувимьскы и ангелскы, и инѣхъ многы ѡбразы имѧше. Такоже оубо и мы христьѩне оугожьшихъ богоу творѧще ѡбразы, чести дѣемъ, ѡтдѣлѧюще доброе ѡтъ дѣмоньскыхъ ѡбразъ, хоулѧть бо книгы жроущаѩ сыны своѩ и дщери, и гнѣвъ божии проповѣдають, такоже дроугыѧ хвалѧть жроущаѧ сыны своа и дъщери.

Составитель ЖК, перед тем как подвести итог диспуту в тот день, замечает: «Ѿтъ многа же мы се оукрачьше въ малѣ помѡжихомъ селико, памѧти ради, а иже хощете съвръшеныхъ бесѣдъ сихъ свѧтыхъ искати, въ книгахъ его обрѧщете ѧ, еже преложи оучитель нашь и архиепископъ Мефодїи, братъ Константина философа, раздѣли е на осмь словесъ, и тоу оузрите словесноую силоу ѡтъ божїа благодати, ѩко и пламонь палѧщь на противныѧ» [попытка определения состава этих 8 слов была предпринята Георгиев 1957 (записи четырех диспутов с Аннием, евреями, арабами и латинским духовенством в Венеции, три сочинения, касающиеся темы обрете-

ния мощей св. Климента, перевод еврейской грамматики; ср., однако, возражения — Vavřínek 1963, 67—68); в приведенном выше фрагменте ЖК впервые появляется имя Мефодия, вскоре упомянутое еще раз в эпизоде поиска воды в безводной пустыне]. А сам итог диспута составитель ЖК оценивает как положительный. Таким он показался и хазарскому кагану и его вельможам, благодарившим Константина («богомъ еси сѣмо посланъ на създанїе наше, и всѧ книги оумѣеши ѡтъ него, въсе еси по чиноу глаголалъ, досыти наслаждь всѧ ны медвеныа сладости словесы свѧтыхъ книгъ»), но все-таки этой «медвяной сладости» было недостаточно: почувствовав вкус ее, эти «некнижные» люди взалкали большего и обратились к Константину с просьбой: «Но мы есмы некнижнаа чѧдь, семоу же вѣроу имемъ, ꙗко се тако есть ѡтъ бога. Паче же аще хощеши покоити доуша наша, всѧко исправленїе притъчѧми скажи намъ по чиноу, егоже оу тебе въпрашаемъ».

И на следующий день, когда все снова собрались вместе, они подтвердили свое вчерашнее желание — «скажи намъ, честны моужю, притъчѧми и оумомъ вѣроу, ꙗкоже есть лоучьши всѣхъ». Эта потребность «некнижной чѧди», нескольких наивных хазар из окружения кагана, сбитых с толку богатством выбора, в изложении веры «притъчѧми и оумомъ», художественными «сюжетными» образами и логически-рациональными доводами, аргументами, трогательна и несет на себе печать подлинности, вводя читателя в атмосферу интеллектуальных интересов и запросов хазарской знати середины IX века. Более удачного вероучителя и проповедника, чем Константин, трудно было найти хазарам, потому что он владел в равной степени и искусством простого, живого, доходчиво-убедительного «приточного» рассказа с прозрачной моралью и «умением ума», логикой воплощения смысла в конструктивной форме. И в словесной партии Константина оба этих начала органически сочетались: «приточное» увлекало слушающих, давая пищу их уму и воображению, пробуждая мысль и приводя ее в движение, подводя к той грани, на которой формируются проблемообразующие вопросы. Так, Философ рассказал хазарам историю о том, как у некоего царя при дворе жили двое супругов, которых он очень любил и почитал. Но когда они согрешили, он изгнал их из своей земли. Изгнанные, они жили в нищете и породили детей (этот сюжет поразительно напоминает то, что рассказал о себе и своем роде Константин, представляясь кагану, и что как бы воспроизводит и историю прародителей, изгнанных из Рая). Возросши, они советовались друг с другом, как бы восстановить прежнее положение, утраченное их родителями. Один говорил и предлагал одно, другой — другое, третий — третье. Смысл этой

аллегории слушателям был понятен, и, вероятно, они с напряженным вниманием следили за рассказом. В этой точке рассказа Константин, как бы скрывшись за образами детей и передавая им свое слово, формулирует тот смысл, к которому приблизилась притча: дети не только представляли каждый свое мнение, но и «съвѣтъ дѣахоу, которому съвѣтоу оубо достоить быти? Не добрѣишемоу ли?» Это заострение проблемы, логическая экспликация притчи вовлекла слушателей в обсуждение: «что ради сице глаголеши? Свои бо кождо съвѣтъ добрѣи творить иного» [...], и, понимая, что дело не в разности «советов», но в выборе лучшего из них, главная просьба — «Скажи же, которыи разумѣемъ добрѣи ѡтъ сихъ». И Константин, уходя от «приточной» образности к логически заостренным вопросам, подводящим к органически вытекающим из них ответам, в два приема подходит к выводу. Он говорит приблизительно следующее: Огонь испытывает серебро и золото, а человек разумом отсекает ложь от истины. Отчего произошло первое грехопадение, не от взглядов ли на сладкий плод и не от желания ли сравняться с Богом? [«тако есть», — отвечают хазары]. Если кто заболел, съев меда или напившись студеной воды, и к больному придут два врача, причем один из них посоветует съесть еще меду или выпить еще студеной воды, а другой, напротив, предпишет принимать противоположное лекарство — вместо меда пить горькое, а вместо студеной воды — теплое и греющее, то какой из врачей искуснее лечит? [«иже противнаѧ врачьвьства заповѣда. Горестью бо житьꙗ сего похотноую сласть достоить оумрътвити, и смирениемъ гордость, а противнымъ противнаꙗ врачююще. И мы бо глаголемъ: ꙗко древо, еже первое тернъ створить, то послѣди сладокъ плодъ приплодить», — отвечают хазары, едва ли вполне сознавая, что это их теперешнее мнение подготовлено предыдущими рассуждениями и образами Константина — и «оумомъ» и «притъчѧми»]. Итог подводит Константин Философ — «добрѣ рекосте. Христовъ бо законъ остротоу ꙗвлѧеть божиꙗ житьꙗ, потомъ же въ вѣчныхъ жилищихъ стократицею плодъ приноситъ».

Семя, брошенное в душу своих слушателей Константином, упало на благодатную почву и должно было дать добрые плоды. И только уже для того чтобы выяснить все до конца и поставить точку, один из советников кагана задает свой последний вопрос — почему христиане не признают Махмета-Мухаммеда, который признавал заслуги Христа и даже восхвалил его в своих книгах? В ответ Константин предлагает вопрошающему жесткую конструкцию, в которой надо сделать выбор между пророком Даниилом, предсказавшим, что перед явлением Христа прекратятся все видения и пророчества, и говорившим от Божьего духа, и лжецом и погубителем общего спасения

Махметом. Ответ-выбор ясен: «сарацинское» и «иудейское» должно быть отброшено, а «христианское» оказывается наилучшим. Первый из советников кагана, обращаясь к присутствующим здесь «приꙗтелемъ жидовъскымъ», говорит: «божїею помощїю гость сїи въсю грьдыню срачиньскоую на землю съвръше, а вашоу на онъ полъ превръже, ꙗко скверноу» и — как последний вывод из всего диспута: «ꙗко же есть далъ богъ власть надъ всѣми ꙗзыкы царю христиіаньскоу и мудрость съвръшеноу, тако и вѣроу въ нихъ, и кромѣ еѧ никтоже не можеть живота вѣчнаго жити. Богоу же слава въ вѣкы». Со слезами обращается к слушающим с последним наставлением Константин: теперь для него они — «братїе и отци, и дроузи, и чѧда» [заслуживает внимания подчеркнутая неодинаковость отношения Константина к двум «нехристианским» верам — иудейству и мусульманству: по отношению к первому — уважение, признание заслуг и сожаление о том, что евреи упустили из внимания ключевой момент священной истории — воплощение Христа; по отношению к мусульманству — совершенно нехарактерные и необычные для Константина злобные слова в адрес того самого Махмета, который так высоко ценил Христа: «а Махмета же вси вѣмы, ꙗко ложь есть и пагоубникъ спасенїю всѣхъ, иже есть добрѣишаа блѧди своа на злобоу и стоудодѣанїе изъблевалъ»].

Хазарская миссия Константина, столь подробно описанная в ЖК и достаточно детально воспроизведенная здесь, дает наибольшее количество сведений для суждения о Константине как учителе, просветителе, проповеднике, как полемисте, о форме и стиле его участия в религиозных вероучительных диспутах, наконец, о тех человеческих особенностях его, которые просвечивают за «деловым» изложением хода споров и рисуют Константина в привлекательных, без всякого преувеличения и форсирования, красках. Иногда создается впечатление, что часть информации об этих свойствах Константина-человека бесконтрольно, помимо воли составителя ЖК, проникла в текст «Жития». Эти «невольные» детали особенно дороги в наше время, когда с такой настоятельностью встает вопрос о соотношении святости и человечности, с одной стороны, и «исторического», проходящего и «сверх-исторического», вечного, с другой.

О моравской миссии, существенно отличавшейся по своему характеру от предыдущих, достаточно подбробно говорилось выше. За сорок месяцев, проведенных в Моравии [«Итальянская легенда» говорит о четырех годах с половиной, «Житие Мефодия» — о трех], у Константина, вероятно, были возможности для диспутов с представителями немецкого духовенства в составе баварских миссий, но никаких определенных сведений об этом, кажется, не сохранилось; тем

не менее само присутствие этого элемента в Моравии в годы, когда там был Константин, несомненно, и учет его необходим в большей степени, чем предполагалось ранее (ср.: *Vavřínek V.* Christianisierung und Kirchenorganisation Grossmährens. — «Historica» VII, 1963; *Ratkoš P.* Kristianzácia Vel'ky Moravy pred misio Cyrila a Metoda. — «Historický časopis» 1971, № 4; *Bosl K.* Probleme der Missionierung des böhmischen-mährischen Herrschaftsraumes. — In: Siedlung und Verfassung Böhmens in der Frühzeit. Wiesbaden, 1967 и др.). Но главное дело Константина в Моравии не заключалось в диспутах: те, ради которых, и то, ради чего он приехал сюда, не требовало споров и убеждений. Главным делом были ученики (некоторые из них известны по именам, приводимым в «Житии» Климента Охридского, ср. MMFH II, 206; среди наиболее выдающихся были сам Климент, Наум и др.), славянская азбука, переводы священных и богослужебных текстов на славянский язык. Старший брат Мефодий был ему в этом деле первым помощником, который во многих случаях брал на себя бо́льшую ношу: он был, очевидно, более практичен, более склонен к черновой работе, прежде всего к организационным ее формам, он лучше Константина знал славянский язык, и судьба его была иная (папа Николай «сти же на поповьство блжнаго Меѳедиꙗ»), но spiritus movens всего дела, конечно, сам Константин. ЖМ свидетельствует об этом: отправляясь в Моравию, он «поимъ Меѳеодиꙗ. начатъ же пакы съ покоръмъ повиноуѧсѧ слоужити философоу и оучити съ нимь».

И тем не менее пора диспутов не кончилась для Константина на хазарской миссии. Предстоял еще, вероятно, самый сложный, порой очень жесткий спор, который, несмотря на заключение ЖК, что Константин «сими же словесы и инѣми больши посрамль и остави», никого ни в чем не убедил. Этот спор состоялся в Венеции, где «собрашасѧ на нь латиньстїи епископи и поповѣ и чернорисци, ꙗко врани на сокωлъ, и въздвигоша триѧзычноую ересь». Константин сразу же был приведен к ответу: «скажи намъ, како ты еси нынѣ створилъ Словѣномъ книгы, и оучишї, а ихже нѣсть никтоже инъ первѣе обрѣлъ, ни апостолъ, ни римьскыи папежь, ни феологъ Григорїи, ни Иеронимъ, ни Авгоустинъ? Мы же три ꙗзыкы токмо вѣмъ, имиже достоитъ въ книгахъ славити бога, еврѣискы, еллиньскы, латиньскы». Сейчас и здесь истина не интересовала нападающую сторону: важны были авторитет, традиция, а отчасти и *мы* сами; закрытость новому и ориентация на неподвижное и неизменное помогали свою глухоту и слепоту оправдывать ссылками на то, что было, как на то, что только таким и должно быть. При всем том перед Константином были люди серьезные и эрудированные, хорошие организаторы

и руководители верующих, с большим опытом. Здесь спор мог идти на равных, не так, как с сарацинами или хазарами: притчам здесь не было места, но и доводы разума разбивались о стену не непонимания, но нежелания понять, за которым стояло нежелание что-либо изменять в привычном неподвижном, как казалось, проверенном опыте.

Константин, очевидно, понимал невыполнимость стоящей перед ним задачи. И все-таки отказаться от спора было нельзя. Оставалось, чтобы не свести спор на препирательства двух глухих, или взывать к здравому смыслу и совести, или же ссылаться на авторитеты, доказывая, что они нигде не высказывали то, что якобы было нарушено им, Константином. Попыткой прервать плотную ткань непонимания и предубежденности были уже первые его фразы — «не идет ли дождь ѡтъ бога равно на всѧ, или слънце такоже не сиѩетъ ли на всѧ, ни ли дыхаемъ на аеръ равно вси? То како вы сѧ не стыдите, три ѩзыкы токмо мнѧще, а прочимъ всѣмъ ѩзыкомъ и племеномъ слѣпымъ велѧще быти и глухымъ? Скажите ми, бога творѧще немощна, ѩко не могоуща сего дати, или завистлива, не хотяща дати?» Это была апелляция к всеобщему, естественному, универсальному, доказательств не требующему, так сказать, сверх-эмпирическому. Но если она не действует, то, может быть, сто́ит обратиться к реальной жизни, к тому, что уже есть, к наглядным примерам, к узусу, опровергающему выдвигаемые латинянами старые догмы? И второй шаг Константина — выход в это конкретное эмпирическое и историческое пространство. «Мы же многы роды знаемъ, — обращается Константин к своим оппонентам, — книгы оумѣюща и богоу славоу въздающа своимъ ѩзыкомъ кождо. Ѩвѣ же соуть си: Ормени, Перси, Авазъги, Иверїи, Соугди, Готьфи, Обри, Тоурсїи, Козари, Аравлѧни, Егуптѧни, Соури и инїи мнози [С некоторыми из этих народов, а возможно, и письменностями Константин был или мог быть знаком лично — хазары, абхазы (авазги), сирийцы, готы (крымские), авары, о некоторых народах мог иметь представление по встречам с отдельными их представителями (как с согдийцами, часто посещавшими Царьград с торговыми целями, правда, особенно в VI—VII вв., ср. Řecháček 1971), наконец, о других мог знать из литературы, в частности, и патристической. Во всяком случае эрудиция Константина в этом вопросе обширна и вызывает удивление: кое-что из перечисляемого им применительно к IX веку было открыто на тысячелетие позже. Несомненно, что многое из этого было известно ему по личному опыту. Полезную сводку по этой теме дает Флоря 1981, 135—137].

Но, допуская, что и этот аргумент не будет принят, Константин делает третий шаг ради того, чтобы быть понятым: «Аще ли не

хощете ѡтъ сихъ разоумѣти, поне ѡтъ книгъ познаите соудїю». Прислушайтесь к бесспорным авторитетам Священного Писания, — как бы призывает Константин («И пакы... и пакы...» неслучайно не раз повторяется далее). Здесь и Давид («поите господеви вса земла, поите господеви пѣснь новоу»), и Матфей, и Марк, и апостол Павел, сказавший в Послании Коринфянам: «хощоу, да в с и ꙗзыкы глаголете, паче же да прорицаете» (далее приводится длиннейшая цитата, собственно целое рассуждение из Первого Послания 14, 5—33, 38—40, ср. также Филипп. 2, 11). Спор был бессмысленным и бесплодным: глухие остались глухими. Но вопрос, ставший предметом спора в Венеции («въ Натцѣхъ»), был решен временем в пользу Константина [то, что спор происходил именно в Венеции, по-разному объясняется исследователями (обзор точек зрения по этому вопросу дан Флоря 1981, 132—133); скорее всего Венецию этого фрагмента надо понимать как обозначение области (а не города), в которой находилась Аквилея, куда могли направляться солунские братья, чтобы рукоположить своих учеников («и иде свѧтитъ оученикъ своихъ»)].

Прибытием Константина в Рим, торжественным богослужением по случаю обретения мощей св. Климента, посвящением учеников, совершенным двумя епископами Формозой и Гаудерихом, ночным пением в церкви San Paolo fuori le mura святой литургии на славянском языке завершается жизненное дело Константина-Кирилла, его трудный путь. На этом восходящем пути, в точке его апогея, происходили и другие повседневные дела (к нему неоднократно обращались жители Рима с просьбой разъяснить им, что было им непонятно и что волновало их; однажды к ним пришел некий еврей поспорить по хронологическим вопросам, от решения которых зависело, считать ли явление Христа уже состоявшимся или нет), но в свете главного они казались второстепенными, будничными. Таковыми они и были, хотя едва ли можно оставаться равнодушным к тому, что бесконечно уставший и очень занятый человек не отказывается ни от встреч, по-видимому даже для искателей этих встреч необязательных, ни от дискуссий, ни от разъяснений сложных вопросов, с которыми шли к нему люди.

А между тем жить ему оставалось совсем немного. Он начал болеть, и болезнь доставляла ему мучение. Смерти он не боялся: недаром был он философ, и заповеди Сократа, конечно, помнил. Развязки он ожидал спокойно. Но когда эти мучения совпали с дарованным ему в конце жизни «божїемъ ꙗвленїемъ» («Постигшимъ же и мнѡгымъ троудомъ, болѣти нача, и тръпѧщоу емоу ꙗзю болѣзньноую многы дьни, единою же видѣвъ божие ꙗвленїе», — сообщает об этом ЖК), он возрадовался и начал петь. Ему оставалось за послед-

ние пятьдесят дней принять святой иноческий образ и взять себе новое имя — Кирилл [выбор имени определялся акрофоническим принципом: имя Константин предопределяло имя с начальным К-, но едва ли при этом Константин не думал о самом известном из Кириллов, замечательном учителе и свидетеле веры, которому так близко было троичное богословие и с которым у Константина Философа были совпадения и пересечения, — св. Кирилле Иерусалимском, старшем современнике Григория Богослова; нужно напомнить и о чудесном видении светящегося креста, которое было ему даровано и о котором он писал императору Констанцию; впрочем, заключительная доксология этого письма с выражением «Троица единосущная» считается позднейшей вставкой, см. *Флоровский Г. В.* Восточные Отцы IV-го века. М., 1992, 46, 2-ое изд.; 1-ое — Париж, 1931], попрощаться со своим верным спутником братом Мефодием [«се, брате, — обратился он к нему, — вѣ соупроуга бѧховѣ, ѥдиноу браздоу тѧжаща, и азъ на лѣсѣ падаю, свои дн҃ь съконьчавъ; а ты любиши гороу вельми, то не мози горы ради ѡставити оучениѧ своѥго, паче бо можеши кымъ сп҃сенъ быти» (ЖМ). — Речь идет здесь о парафразе одного места из панегирика Василию Великому, написанного Григорием Богословом, ср. Vavřínek 1962, 115—116; кроме того, не трудно заметить, что образность фрагмента — поле, борозда, пахота — отсылает и к «Прогласу» и к известной раннеитальянской загадке («Indovinello veronese») и, следовательно, отражает некое устоявшееся и многим полюбившееся клише. *Гора*, о которой упоминает Константин, — Олимп; около нее был монастырь Полихрон, куда для отшельнической жизни собирались отправиться братья по завершении моравской миссии; — этот фрагмент представляет собой стихотворение с чередующимися стихами в 8 и 9 слогов; допускается, что оно было составлено самим Мефодием и позже включено в ЖМ, см. *Tschižewskij D.* Der heilige Method. — In: Methodiana. Wien, 1976, 18], сотворить молитву со слезами, поцеловать всех «свѧтымъ лобзанїемъ» и сказать свои последние слова — «Благословенъ богъ нашь, иже не дасть насъ въ ловитвоу зоубомъ невидимыхъ врагъ нашихъ, но сѣть их съкроушисѧ и избави ны ѡтъ истлѣнїа ихъ».

Последняя молитва Кирилла, произнесенная со слезами, значительна и индивидуальна: это молитва христианского философа, усвоившего весь опыт эллинской мудрости, учителя и пастыря, тревожащегося за судьбу безвременно оставляемого им стада (призыв погубить триязычную ересь, конечно, мог принадлежать и самому Кириллу; хотя он несколько нарушает стиль молитвы, но не менее вероятно, что перед нами «редакционная» правка составителя ЖК или даже позднейшее добавление):

Господи боже мои, иже еси ангельскыѧ всѧ чины и бесплотныа съставль силы и небо распенъ, и землю основалъ, и всѧ соущаѧ ѡтъ небытїа въ бытїе приведъ, иже еси въсегда везде послоушалъ творѧщихъ волю твою, боѩщихсѧ тебе и хранѧщихъ заповѣди твоа, послоушаи моеа молитвы и вѣрное твое стадо съхрани, емоуже мѧ бѣ прибожныа и поганьскыа злобы, и ѡтъ всѧкого многорѣчиваго и хоулнаго еретическаго ѩзыка, глаголющаго на тѧ хоулоу, погоуби триѩзычноую ересь, и възрасти цръковь свою множьствомъ, и всѧ въ единодоушїе съвъкоупль, сътвори изрѧдны люди, единомыслѧща о истиннѣи вѣрѣ твоеи и правѣмъ исповѣдании, въдохни же въ срьдца ихъ слово твоеѩо оученїа, твои бо есть даръ. Аще ны еси прїѩлъ недостоиныѧ на проповѣданїе емоу еѵаггелїа Христа твоего, острѧщаасѧ на добраа дѣла и творѧщаа оугоднаа тебѣ, еже мнѣ бѣ далъ, ѩко твое и тебѣ предаю ѧ. Оустрои ѧ сильною твоею десницею, покрываи ѧ кровомъ крилоу твоею, да вси хвалѧть и славѧть имѧ твое, отца и сына и свѧтаго духа въ вѣкы, аминь [*кровъ крилоу* в сочетании с *покрываи* образует эффектную поэтическую figura etymologica; сам же образ *крова крыл* восходит к Псалт. 60, 5; «к всѧ соущаѧ ѡтъ небытїа въ бытїе приведъ» ср. в «Legenda Bulgarica»: «...Кирилл, сильный во внешней философии, но еще более сильный во внутренней и постигший дела природы, но еще более Того Единого С у щ е г о, от которого в с е и з н е б ы т и я п о л у ч и л о бытие» (...Κύριλλος, ὁ πολύς μὲν τὴν ἔξω φιλοσοφίαν πλείων δὲ ἔσω καὶ τῆς ὄντων φύσεως ἐπιγνώμων, μάλλον δὲ τοῦ ἑνὸς ὄντος, παρ' οὗ τὰ πάντα ἐκ μὴ φαινομένων τὸ εἶναι ἔλαβον)].

Когда Константин-Кирилл умер, ему было всего сорок два года. Тем, кто знает, как много было сделано им за это время, трудно представить, что, умирая, он был человеком средних лет и что, если бы ему был отпущен полный срок жизни, он мог бы сделать по меньшей мере вдвое больше (правда, нужно помнить, что из шести седьмиц его жизни пять, с семи лет, когда ему явилась дева Премудрость, было провиденциально даровано ему для творчества). Старший брат Мефодий пережил младшего на шестнадцать лет. От какой болезни умер Константин-Кирилл, неизвестно; известно, что она была мучительна. Но какой бы эта болезнь ни была, кажется, что кратковременность его жизни была предрешена с самого начала, и вся жизнь строилась как бы в предчувствии, пусть смутном, преждевременного конца. Уже посылая Константина в Моравию, цесарь сказал ему: «философе, вѣмь тѧ т р о у д н а с о у щ а, но достоить

тебѣ тамо ити. Сїа бо рѣчи не можеть инъ никтоже исправити, ꙗкоже ты». И Константин ответил: «и троуденъ сы тѣлѡмъ и боленъ, радъ идоу тамо...» Философу шли тридцатые годы. Он свои последние годы, видимо, жил с сознанием того, что жизненные силы истощаются и близки к исчерпанию, что смерть — избавление от тех тягот, которые стали неразрывно связаны с жизнью. Потому и встретил он смерть с радостью и возвеселился духом. Жалел ли он о чем, уходя из жизни, и был ли он удовлетворен своим жизненным путем и всем тем, что ему довелось на нем сделать, тоже сказать трудно. «Объективно» им было сделано очень многое, очень важное и, пожалуй, действительно сделано так, как в то время мог сделать только он. О том, как воспринимал и оценивал сделанное им он сам, так сказать, «субъективно», — судить бессмысленно, но, если доверять ЖК вполне и внимательно прислушиваться к каждому нюансу рассказа и даже в ограниченной и контролируемой степени додумывая некоторые указания до некоей глубины (если не до конца), то трудно избежать впечатления, которое — весьма условно — можно было бы сформулировать так: первое — Константин был человеком, для которого при всей его эмоциональности, глубине чувств, душевных переживаний, при необыкновенной широте интересов и открытости новому «личное» и «общее» (дело) были разъединены в том смысле, что нравилось ему это «общее», или не нравилось, был ли он в нем заинтересован или нет, он все равно с той же добросовестностью выполнял бы это «общее» дело, и успехи или неудачи в этом делании едва ли что-либо изменили в его личности: никаких следов честолюбия, тщеславия, самодовольства или просто удовлетворенности своей деятельностью или расстройства, огорчения от хотя бы относительных неудач (а были, видимо, и они) в ЖК не обнаружить; дело, порученное ему в той области, где он подвизался, он выполнил бы независимо от того, как соотносится с ним, этим делом, его «личное»; и второе — есть, видимо, основания полагать, что, сколь ответственно ни относился он к делу, сколь надежным исполнителем его он ни был, и сколь большое значение он ни придавал этому делу, для него было и нечто высшее, даже чем само это дело — таким высшим было его «приближение» к Богу, жизнь с Богом и в Боге, и именно на этом пути к Богу «личное» обнаруживало себя с наибольшей полнотой и силой. Возможно, Константин в конце своей жизни мог бы сказать себе приблизительно следующее: «Я честно выполнял все, что мне поручалось и что я считал безусловно нужным и полезным, но подлинно, на всей мыслимой глубине, моим делом было другое, главное, и я сделал бы его лучше, если бы мне не мешало то, чем я занимался бо́льшую часть жизни, потому что

замысел Бога относительно меня был все-таки иным, но что же делать? — *Feci, quod potui...*». Но горечь от сознания этого была пресуществлена в сладость, когда он, встречая смерть, понял, что «отселѣ азъ есмь слоуга... токмо богоу въседръжителю и бѣхъ и есмь въ вѣкы», что смерть приходит навстречу ему, чтобы восстановить линию его подлинного предназначения, свободного от уступок злобе *дня сего*, ото всего того, что отвлекает от единственно и абсолютно важного.

У людей такого масштаба, как Константин Философ, «внешнее» и «внутреннее», обстоятельства, условия, «иное», с одной стороны, и «личное», с другой, причинное и следственное обычно находятся в некоем тонком соответствии, той гармонической сплошности, в которой трудно определить, кому или чему принадлежит инициатива: среда и человек выступают почти как некое гармонизированное двуединство, не знающее «случайного», потому что и то и другое работают навстречу друг другу, и судьба человека соответствует человеку и именно *такому* человеку, так как не всякий человек достоин судьбы и находится в пространстве, где она обнаруживает себя. У Константина Философа была своя судьба, и она, что бы он по этому поводу ни думал, выбирала его ровно настолько, насколько и он выбирал ее. Этот двусторонний встречный выбор совершался таинственно в пространстве с какой-то особой геометрией, и поэтому предполагаемое «субъективное» восприятие и переживание в этом случае, по-видимому, едва ли что-нибудь значит, как и само различение «субъективного» и «объективного». Если что-нибудь и известно об упомянутом пространстве с особой геометрией, то прежде всего то, что противопоставленность и взаимоисключаемость «субъективного» и «объективного» в нем преодолена, «снята».

Поэтому в заключение, подводя некоторые «общие» итоги на уровне, где эмпирическое входит в тесное соседство со сверх-эмпирическим, а «реальное» с провиденциальным, уместно отбросить обременяющие суть дела и затемняющие общее и глубинное мелочи и остановиться на том, что столь же реально и естественно, сколь и отмечено печатью сверхреального и сверхъестественного. В самом деле, Константин Философ родился в Солуни, крайнем греческом анклаве, вдвинутом в славянскую этноязыковую стихию и не мог не наблюдать, даже невольно, за теми, для которых он станет первоучителем. Связь семьи Константина со славянами была тесной. ЖМ рассказывает о старшем брате Константина, что он «бѣ же рода не хоуда ѿ обоюдоу, нъ вельми добра и чьстьна, знакма пьр'вѣе бмь и црмь и вьсею Селуньскою страною [...] црь, оувѣдѣвъ быстрость кго, кнѧженик кмоу дасть дьржати Словѣньско... ꙗко прозьрѧ, како и хотѧше оучителѧ Словѣнкмъ посълати и пьрваго ар-

хиепа, дабы прооучилъсѧ вьсѣмъ обычаемъ Словѣньскыимъ и обыклъ ꙗ помалоу» (судя по всему, «кнѧжениѥ» в этом месте обозначает архонтию, и, значит, Мефодий был поставлен архонтом в области, заселенной славянами; именно в IX веке широко использовалась практика поставления во главе славянских архонтий греческих чиновников; о таких территориях см. Wasilewski 1972, 173—177). Рождение Константина в Солуни было знаком его «пространственной» (локально-географической) отмеченности. Знаком «временно́й» отмеченности было то, что деятельность Константина приходилась на середину IX века — время становления первых славянских государств, сохраняющих свою самоидентификацию, несмотря на все исторические злоключения, вот уже более тысячи лет, и время начала последовательного и полного (а не экспериментального и выборочного) крещения славян. Вместе с тем это было время патриарха Фотия, когда был сделан решительный шаг к расколу Вселенской церкви, спустя два века доведенный до своего логического конца, время, начиная с которого «фотианское» богословие стали навязывать православию как его единственную возможность. Отмечено и то, что две трети славянского мира стало впоследствии жертвой и этого раскола и религиозного раскола, разъединившего славянские народы.

Отмеченной была и жизненная география Константина Философа. Два города как бы освещают «константиново» пространство: Константинополь (Царьград), город его имени, где он учился, жил и куда неизменно возвращался после дальних путешествий, тот центр, где в конечном счете определялось то, что он должен был делать, следовательно, вся его жизнь, и откуда происходила иррадиация христианского вероучения в разные стороны, и Рим, центр Вселенского христианства, где находится престол преемника св. Петра, которому по праву принадлежит «первенство чести и всехристианской инициативы» (Флоренский), и где — единственно — сохраняется преемственность христианской традиции со времен апостолов, первых учеников Христовых, чей подвиг был примером для равноапостольного Константина-Кирилла. Именно в Рим приехал он с мощами св. Климента. Здесь было и торжество его признания. Здесь он умер, и здесь лежит его тело. Константинополь и Рим — два безусловно вселенских центра христианства после крестной смерти Христа и его воскресения. И оба эти центра предполагают третий, или, точнее, первый и единственный центр в дни земной жизни Спасителя, главную святыню двухтысячелетнего христианства — Иерусалим, в ЖК не названный, но незримо присутствующий во многих местах текста и обнаруживающий это присутствие там, где заходит речь о соотношении, сходстве и отличиях христианства и иуда-

изма. Можно напомнить, что еврейская тема в жизни Константина Философа и в его вероучительной деятельности играет очень значительную роль и что в религиозных прениях христиан и иудеев он всегда умел отдать должное вере иудеев и сохранять достойную позицию.

Но в жизни Константина было еще место, тоже отмеченное, хотя оно не играло роли во вселенском христианстве. Это место — Херсонес, Корсунь, город, которому суждено было стать колыбелью христианства на Руси, где произошло крещение князя Владимира, причисленного позже к равноапостольным святым за то, что при нем и по его почину на Руси было принято христианство. В истории христианства на Руси место Корсуни-Херсонеса — в самом начале, а значит, и в историософском плане это место не может не быть особо отмеченным. Именно здесь был получен тот импульс, самый мощный в русской истории, который при всех срывах и уклонениях от цели определил на тысячу лет главное направление ее движения. Эту тысячу лет сам город мог оставаться в тени Киева, Владимира, Москвы, Петербурга, о нем вспоминали только историки, археологи, специалисты по античному наследию на юге России. Казалось, что за тысячу лет своей истории город исчерпал свое назначение и был забыт. Но когда в семнадцатом рухнула Империя и начались гонения на церковь, неслыханные в тысячелетней ее истории и грозившие самому существованию ее и христианства в России, некий беженец, оказавшийся в Крыму, у стен Херсонеса-Херсониса, вспомнил о том давнем, владимировых времен Херсонесе и почувствовал, что и он и вся Россия находятся *здесь* и *сейчас* у последнего звена той цепи, начало которой было *там* и *тогда*. Непосредственное переживание трагедии России и русской Церкви как бы замкнуло оба конца этой цепи и высветило всю историософскую перспективу, позволив одновременно оценить все изъяны исторического христианства в России. Об этом своем переживании, о своем видении историософской доминанты и своей оценке «греко-российства» как рокового соблазна русской исторической Церкви, корень которого в той старой «корсунской» истории, писал весной и летом 1922 года, в последние месяцы своего пребывания в России, упомянутый беженец.

Сама земля Херсониса — мощное символическое поле, и все, включая пейзаж, здесь символично и вызывает на раздумья о явлениях большого символического значения. Год тоже символически отмечен — первый год, когда стало ясно, что происшедшее с Россией не случайность, что у него есть свои старые и прочные корни, что надежды на крах сил зла тщетны и что Россия уже вступила в новый бесчеловечный эон своей истории.

Беженец и Светский богослов ведут беседу. Злоба дня и горечь ее направляют беседу-полемику. «Лунная ночь в Крыму у Черного моря, близ херсонисских раскопок, в виду Херсонисского монастыря. Вдали очертания мыса Фиолента, по преданию — места жертвенника Артемиды»:

Светский богослов (раздумчиво): Какая святая земля. Даже страшно ступать по ней. Во всей России нет места более древнего и священного. Здесь залегло несколько пластов античной культуры, [...] здесь и родилась духовно наша родина, в этом храме хранится купель святого Владимира. И как трудно связать эти истоки России с теперешним потопом грязи и крови...

Беженец (медленно): Да, тут говорят самые камни, и это молчание веков полнозвучнее всего теперешнего гама. Оно повелевает внять ему... Таинственная воронка, которая ведет в центр земли, для России находится з д е с ь, и, вопреки вам, одна только мысль и владеет теперь моим сознанием, что только здесь и отсюда можно уразуметь происходящее... Ключа к трагедии России надо искать не в Петербурге, не в Москве, не в Киеве, но... в Херсонисе: здесь совершился «пролог в небе», и «потоп», как вы выразились, предопределился тоже здесь. [...] И я действительно чувствую всем своим существом, что не в юном Петербурге, не в новой Москве, не в молодом Киеве, вообще не в местах последовательного жительства исторического новорожденного, постепенно подраставшего, можно увидеть его звезду, но именно здесь, у этих древних стен Херсониса. Все это так таинственно, что кружится голова и порою теплится сознание: здесь ли, в этом ли мире мы находимся?

Светский богослов (ворчливо): Обычное сгущение атмосферы и мистической фразеологии [...] Происходящее в России насквозь понятно и отнюдь не требует археологических путешествий под Херсонис [...] Теперешний кризис России есть банкротство петербургского периода русской истории с его изменой исконным русским началам: интеллигентщина, протестантизм, абсолютизм. *Медный всадник* — вот и загадка, и разгадка теперешнего кризиса России.

Беженец: Стало быть, духовное возвращение в старую Москву, реставрация, исторический рецидив — в этом вы все еще видите спасение. К счастью или несчастью, рецидив в истории не возможен, и теперь мы вернулись не в Москву «Третьего Рима», но «Третьего Интернационала», — поучительное и многозначительное сопоставление...

Светский богослов: «Третий Интернационал» это преходящая болезнь, которая завтра пройдет и забудется, а основа русской исторической жизни — русское Православие — есть и пребудет и новым воссияет светом в будущей новомосковской Руси. А вашу мысль я продол-

жаю не понимать: причем здесь Херсонис, кроме, конечно, того, что он сейчас представляет для нас такую художественную раму для морского вида и, конечно, есть место священных воспоминаний...

Беженец: Не рама и место воспоминаний, Херсонис есть для нас самая живая современность, здесь шевелится конец исторической цепи, которая кончается нашими днями, здесь она начинается и мистически прикреплена. Нужно понять русский кризис не из Петрограда, не из Москвы, не из Киева даже, понять его нужно из Херсониса. [...] Согласитесь, однако, что теперь переживаемый кризис по своему объему, смыслу, значению представляет собой самый глубокий во всей русской истории. Эта история знала, конечно, ряд исторических кризисов, из которых каждый наступал тогда, когда изживалось какое-либо историческое начало жизни [...] Таким кризисом было татарское нашествие [...]: тогда была угроза *физическому* существованию России, но и только, духовный организм оставался почти незатронутым, и иго было сброшено при наступлении времени. Второй кризис — Смутное время, испытание новой московской государственности, сочетавшей самый свирепый деспотизм с византийскими преданиями и притязаниями, это был кризис Москвы как «Третьего Рима». [...] Новый, гораздо более страшный кризис, не только политических, но и религиозно-культурных основ России наступил с Петра Великого, точнее, *при* Петре, ибо, конечно, великий преобразователь его не выдумал, только выявил. Медный всадник совершил европеизацию России, как умел, и фактически разрушил «Третий Рим» — просто его покинув. И русская жизнь повисла над пропастью, как конь его всадника, готовая ринуться туда. И вот теперь она ринулась и сорвалась... Но откуда она ринулась, какова эта скала, на которой она утверждалась и стояли задние копыта медного коня? Да она и есть меловая скала вот этого самого Херсониса [...] здесь кратер вулкана русской истории, отсюда расходятся и волны русского землетрясения. [...]

[...] Вы говорите о кризисе России, а не Херсониса, я же разумею вполне точно и ясно кризис именно Херсониса, то есть херсонисских начал, а не самой России. [...] теперь происходит самый глубокий и всесторонний кризис *всей* русской жизни, самых ее основ духовных [...] На весах правды Божией взвешивается ныне правда и неправда всего исторического пути России, а не отдельных исторических эпох, — дары Херсониса. [...] Да, в Херсонисе мы родились духовно и исторически, ибо приняли Православие, точнее христианскую католическую веру, сделались ветвью единой Вселенской Церкви. Этим мы не только родились для вечной жизни, но и определились к историческому бытию как часть единой христианской Европы [...]

Россия зародилась здесь как христианская европейская страна, имеющая свои особые пути и особые судьбы, которые, однако, нераздельно связаны с судьбами всей христианской Европы. [...]

[...] Россия действительно приняла христианство от Византии, она сделалась ее духовной и культурной дочерью, а во многом и наследницей. Посему кризис херсонисских начал есть, разумеется, кризис *византийских* начал, точнее, византийского Православия как силы духовной, исторической и культурной. [...] Итак, в Херсонисе россы в лице святого Владимира приняли христианство восточного, византийского обряда, который в течение веков сделался для нас родным и русским. Разделения Церквей, этого самого рокового и определяющего события во всей европейской истории, еще не существовало, но густая тень его уже надвинулась и омрачила солнце. То было время между Фотием и Керулларием, родоначальником и совершителем раскола. Святые Кирилл и Мефодий, просветители славян, пребыли в единении с Западной Церковью, и мощи одного из них почивают в Риме, но просвещенные ими страны сделались игралищем соперничества, куда излился первый яд совершившегося раскола. Итак, Россия была присоединена к Единой Церкви — до схизмы, вне схизмы, в которой она неповинна; ее не знала, не понимала, не могла понять и однако ею была отравлена. [...] Вместе с принятием христианства от греков в этот роковой и страшный час истории Россия приняла и всю византийскую замкнутость и ограниченность, она китайской стеной оказалась отделена от всей Западной — христианской — Европы. [...] Россия была здесь, в Херсонисе, поставлена под стеклянный колпак и осуждена на испытание одиночества и отъединения. Разумеется, никто не *мог* тогда прозреть судьбы Божия и постигнуть все значение совершившегося выбора веры. [...] Но здесь, в этом выборе, исторические судьбы России определились как *трагедия*, трагедия культурного одиночества и обособления, как крестный путь. [...]

[...] Итак, Россия сначала попала под власть и под гипноз Византии, а затем, когда она развалилась, подросшая и государственно осознавшая себя Россия сама стала притязать на роль Византии, объявила себя «Третьим Римом». Злые чары сохранили свои силы вполне, и только по-новому распределились роли. А знаете настоящее имя этим чарам? «Греко-российство», в котором сначала жирными буквами печаталась первая часть: *греко*, а мелкими Российство, а затем стало наоборот: крупно — Российство, и мелко — *греко*. А суть та, что Церковь Вселенская, или кафолическая, есть только Греческая или только Российская Церковь. Только в России чистое Православие, то есть христианство, только русские —

православные, то есть христиане («крестьяне»), «святая Русь». Вот это-то опаснейшее отождествление вселенского и местного, церковного и народного, которое в букете своем дало пресловутое соединение национальных начал: Православие, Самодержавие и Народность, оно и создало невыносимо душную атмосферу Московской Руси — Третьего Рима. [...] теперь мы говорим о Херсонисе, как мы изживаем этот подарок феи при крещении: «греко-российство» в качестве вселенскости, иначе говоря церковный национализм или национальная Церковь. И отсюда, как из духовного центра, надо понимать все особенности русской истории [...] (С. Н. Булгаков — «У стен Херсониса», 7—16). Ср.: Аверинцев 1988.

Отмеченность Херсонеса в истории христианства на Руси и в самой ее истории тем самым как бы перекликается с отмеченностью Херсонеса в рамках жизненного подвига Константина, оказавшегося в этом городе за сто с лишним лет до святого Владимира и его крещения (в «Слове на пренесение мощей преславного Климента», см. Лавров 1930, 148—153, указывается год — 861 — и число и месяц: «въ единъ день, егда богъ изволи явитися свѧтому, тридесѧтенъ день бѣяше Генваря мѣсѧца».., 149; в «Итальянской легенде» — 30 декабря без указания года). Здесь Константин Философ обрел мощи св. Климента, здесь он крестил самаритянина и его сына, здесь он нашел евангелие и псалтирь, написанные «русскими» письменами, здесь, наконец, он мог уже видеть славян из Северного Причерноморья, приезжавших по торговым делам в Херсонес (несколько позже здесь сложилась уже русская колония) или оказавшихся здесь на рынке рабов. В метафизически-историческом плане через Херсонес Константин связан и с Русью — с Киевом, Москвой, Петербургом, звеньями одной цепи, и с христианством на Руси. Своей жизнью Константин, как нитью, прошил-соединил в некое сверх-эмпирическое единство эти города, связав их со священными столицами христианства — Иерусалимом, Римом, Константинополем, и звеном соединения стал именно Херсонес, и будущую историю России с мировой историей.

Подобным же образом Константин Философ в своем жизненном опыте соединял Восточное христианство и Западное христианство, воспринимаемые им как части единого Вселенского христианства, понимал тот еще более общий контекст, в котором христианство и иудаизм имеют их общую часть, представлял себе ту нишу, которую занимало мусульманство в общей картине великих религий его времени. Точно так же, грек и христианин Империи ромеев, он хранил и сопоставлял, отбирал и соединял религиозные и культурные ценности Византии ее творческой эпохи с наследием эллинизма, святоотеческой традиции, ветхозаветной мудрости. Уже говорилось, что

перипетии жизни сводили Константина с людьми разных вер и разных национальностей и разных стран. Опыт этого общения был велик и плодотворен. Главным уроком из этого опыта было убеждение, что рознь — зло, а единение — благо, что вера выше «национального» фактора, и, насколько известно по источникам, Константину Философу были чужды соблазны «национализации» христианства. К «латинофобии», рано начавшей разъедать «византийское» православие и переданной по наследству русской Церкви и ставшей одним из самых опасных ее грехов, он не имел никакого отношения. Счастье, преимущества которого оказались не использованными в должной мере, в том, что у истоков христианства у большинства славянских народов стояли такие люди, как Константин-Кирилл и Мефодий. Несчастье, — что их высокий пример так часто забывался и забывается и, хуже того, попирается.

Русский богослов и философ пишет: «[...] буду говорить лишь о своих. И прежде всего первоучители славян — святые Кирилл и Мефодий, наша радость и утешение, которых тенденциозная и неискренняя агиография превращает в каких-то борцов за Восточное Православие. Они были на самом деле живыми носителями церковного единства и живыми символами мира Востока и Запада. Греки, православные, первоучители славян, они были вернейшими сынами Римской Церкви, где и почитают святые мощи Кирилла, а Мефодий принял свое епископство от Папы, и это уже *после* Фотия, и, несмотря на все трения именно по болгарскому вопросу, пользовался его поддержкой и скончался в единении с ним, прославленный во святых Римской Церковью. Вне церковного раскола и, конечно, в неведении о нем, совершенно в нем неповинный, остался равноапостол и креститель России святой Владимир. Россия была крещена не в греческое или будущее греко-российское Восточное Православие, но во Единую Апостольскую Церковь восточного обряда и Византийского Патриархата. Изначала мы были католиками, или, вернее, „кафоликами“. Наши предки при крещении вступили под власть Вселенского Первосвященника, из-под которой вскоре были вырваны греками, начавшими с тех пор накачивать нас своим ядовитым латинофобством» (С. Н. Булгаков — «У стен Херсониса», 116).

Разумеется, многое из наследия солунских первоучителей было усвоено исторической христианской Церковью у славян восточного обряда, но помимо конкретных деяний, в значении которых, кажется, почти никто не сомневается и за которыми нередко угадываются личные черты первоучителей, их человеческие особенности, недопустимо пренебрегать и самими этими особенностями, о которых нередко можно судить и по независимым от деяний источникам, пото-

му что это индивидуально-человеческое начало, столь сильно и благодатно развитое у Константина-Философа, в очень значительной степени определяет тот дух, ту атмосферу первой встречи с христианством, которые произвели такое глубокое впечатление на «новых людей» из славян и, в частности, на первых русских христиан, приобщавшихся к новой вере в рамках кирилло-мефодиевской традиции. Но оказалось, что эйфория первой встречи иногда дается легче и приносит менее надежные плоды, чем суровый подвиг труженичества, духовное трезвление, трудное учение. Иногда кажется, что Константина-Кирилла более почитают, чем читают и учатся у него. Слишком многое, не всегда, впрочем, легко уловимое, невостребовано. Может оттого эта фигура глубокого философа и богослова, ученого-эрудита, лингвиста, поэта и стилиста в плотном сонме святых видится несколько одинокой, сосредоточенной на чем-то невидимом, ином. Сделав так много в своей жизни для людей *мира сего*, он все-таки знал и то *иное*, что не от *мира сего*, и уже само предположение об этом знании не позволяет многим нарушать это уединение и эту сосредоточенность. Хуже, что уроки из сделанного Константином в *мире сем*, из открытого и явного тоже усвоены не до конца. Но это, кажется, и делает до сих пор актуальным труженический подвиг Константина, заставляя вновь и вновь обращаться и к нему самому, и к делу всей его жизни, ища в нем новых, еще более глубоких смыслов.

* * *

Остается сказать несколько слов о самом ЖК. Этот текст является наряду с ЖМ центром всего достаточно обширного круга кирилло-мефодиевских текстов и основным источником сведений о жизни и деятельности Константина Философа. Вместе с тем ЖК представляет собой исходный текст той части «Cyrillo-Methodiana'ы», которая посвящена Константину, что, однако, не означает, что ранее не могло существовать некоего «предтекста» о нем, легшего в основание ЖК. Более того, обычная практика составления житий предполагает наличие некоего Ur-text'a, нередко устного и вариативного, который находится в употреблении до канонизации. К сожалению, проблема истории формирования круга кирилло-мефодиевских текстов несмотря на ряд ценных наблюдений и выдвижение гипотез общего характера не может считаться не только решенной, но и даже удовлетворительно разработанной. К самому этому кругу принадлежат тексты на разных языках (церковно-славянском в разных его версиях, латинском, греческом). Помимо ЖК сведения о Константине Философе, иногда обильные и отсутствующие в ЖК можно найти в «Солун-

ской легенде», «Успении св. Кирилла», «Сказании об обретении мощей св. Климента», сербском «Житии св. Кирилла и Мефодия», ЖМ, проложных житиях, похвальных словах, службах Кириллу и Мефодию, в латиноязычных «Legenda Italica», «Legenda Moravica», «Legenda Bohemica», грекоязычной «Болгарской легенде» (житие св. Климента, епископа Болгарского) и т. п.

ЖК является памятником болгарской агиографии (во всяком случае в том виде, в котором оно дошло до нашего времени), имевшим широкое хождение на Руси. Тем не менее мнение о написании ЖК в Болгарии или Паннонии, имевшее ранее своих сторонников, теперь не пользуется поддержкой. По наиболее распространенному и авторитетному мнению ЖК было составлено в Моравии в ближайшие годы после смерти Константина, между 869 и 882 гг. Нельзя исключать, что не существовало греческого текста ЖК в качестве исходного — тем более, что славянский текст ЖК во многих случаях близок типичным образцам византийской агиографии. Известно около полусотни сохранившихся списков ЖК, из которых наиболее ранними считаются обнаруженный недавно считавшийся утерянным список начала XV века (ГИМ, из собр. Барсова, № 619) и списки Владислава Грамматика, болгарского писателя XV века, сделанные им в 1469 и 1479 гг. Авторская атрибуция ЖК (текст анонимен) не может считаться окончательно выясненной и доказанной, но пальма первенства чаще всего и, видимо, справедливо отдается основателю Охридской литературной школы, известному писателю и религиозному деятелю, ученику Константина Философа Клименту Охридскому. Тем не менее существует мнение, что текст ЖК вышел из круга учеников Константина, во главе которого стоял Мефодий, а может быть, является плодом творчества самого Мефодия, который, как сообщается в ЖК, кстати, перевел книги своего младшего брата и упорядочил их, разделив на восемь Слов (включение в ЖК многих фрагментов, парафразов, реплик из других сочинений Константина также, пожалуй, говорило бы о правдоподобном участии Мефодия в составлении ЖК; возможно, сам Мефодий рассматривал составление Жития как то «учительство», продолжать которое его просил Константин перед своей смертью). ЖК сильно повлияло на самые различные тексты того же самого кирилло-мефодиевского цикла, но его влияние весьма ощутимо и в ряде других образцов агиографической литературы. Необходимо отметить, что ЖК сильно выделяется рядом своих особенностей, прежде всего своей философичностью, интеллектуальностью, интересом к сложным богословским проблемам, на фоне раннеславянской агиографической традиции. Впрочем, и сам Константин Философ стоит на особом месте среди тех, кто канонизирован в славянских странах.

Существует целый ряд изданий ЖК. Они перечисляются в Слов. книжн. Др. Руси. 1987, 157. Среди наиболее авторитетных изданий (кстати, и последних по времени) — Лавров 1930; *Łehr-Spławiński T.* Żywoty Konstantyna i Metodego. Poznań, 1959; *Grivec F., Tomšić F.* Constantinus et Methodius Thessalonicenses. Fontes. Zagreb, 1960; *Климент Охридски.* Събрани съчинения. Т. 3. София, 1973. — Литература о Константине Философе и о ЖК огромна и очень разнообразна, см. Слов. книжн. Др. Руси. 1987, 157—159 (библиография доведена до 1983 года, есть некоторые упущения). Нужно помнить о существенном увеличении числа работ о Константине Философе и ЖК (правда, часто популярно-юбилейного характера) в связи с 1000-летней годовщиной крещения Руси. Из книг недавнего времени выделяется Флоря 1981 чрезвычайно ценным комментарием к переводу ЖК на русский язык и предваряющим перевод исследованием. Сам перевод образцов по точности и трезвости, хотя он не отменяет желательности филологически более детализированного и специфицированного перевода, предполагающего и соответствующую публикацию текста ЖК и текстологическое исследование его.

Сам текст ЖК не может здесь быть предметом исследования в большей степени, чем это сделано выше, и в иных аспектах, чем те, которые были выбраны. Тем насущнее исследование структуры текста этого жития. Представляется, что несмотря на высокую, однако чаще всего несколько обще-абстрактную, в целом, оценку ЖК многими исследователями, этот текст все-таки не оценен по достоинству именно как текст сам по себе, в одиночестве, составляющий особый класс текстов в славянской и русской агиографии. Структурный аспект ЖК помог бы обнаружить и те преимущества текста, которые, как правило, ускользают от внимания исследователей-текстологов, лингвистов, филологов, литературоведов, историков, богословов и т. п. Вместе с тем анализ структуры ЖК позволил бы более конкретно и объемно подтвердить и развить далее то, что считается общеизвестным, — весьма значительную, во многих случаях латентную сложность текста; «умышленность» его композиции, которая на поверхностный взгляд определяется только последовательностью описываемых событий, но на самом деле, на глубине, и некиим движением общих идей; весьма изощренную структуру состава текста (его мозаичность, включение в него цитат и отсылок к текстам самого Константина, Григория Назианзина и др., не говоря уж о ветхо- и новозаветных цитатах; тематическую и количественную /объем частей/ пульсацию выделяемых глав в составе целого: распределение объемов, подъемы и каденции, ритм пауз, систему мотивировок переходов от одной части к другой и т. п.); поэти-

ческие достоинства текста, более того, само определение сферы «поэтического» в тексте, репертуар поэтических средств; выделение стихотворных вкраплений в текст или, по крайней мере, ритмизованных стихообразных; роль нарративных структур; синтезирование жанровых принципов; логику развивающегося движения идей; источниковедческое значение ЖК (проблема «текстов в тексте»); высокую степень историчности текста и, конечно, исключительность интеллектуального, философско-богословского уровня среди других образцов славянской агиографии и т. п. Как ни покажется это парадоксальным, но многие эти особенности текста и его преимущества в данном случае предопределены личностью его героя — Константином Философом. Тем ценнее ЖК для нас: какой святой, такое и житие — этот принцип, действующий далеко не во всех случаях, в этом вполне действителен, но с одной оговоркой — соответствие жития и святого предполагает высокую степень общей соотнесенности этих явлений, но не самих их масштабов. В случае ЖК его герой, конечно, принадлежит иному уровню явлений, нежели текст о нем.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Полное название «Прогласа» меняется от списка к списку («Пригласъ есмь свѧтомоу еѵангелію», Троицк.; «Проглась ѥсть с<ве>т<а>го еѵ<ан>г<е>лиѩ», Хиланд.; «Прогласыѥ...» и т. д., Хлуд.). В реконструированном тексте, используемом в этой статье (Vaillant 1956), предлагается читать название как «Пригласиѥ свѧтоуоумоу ѥванг'елию», причем «пригласиѥ» является конъектурой, калькирующей греч. προσφώνησις. Ср. ц.-сл. «пригласити» 'προσφωνεῖν', 'φωνεῖν', но «пригласиѥ» 'προσῳδία' при «прогласити» 'προαναφωνεῖν', 'praedicere' («прогласъ» отсутствует в текстах).

2 См. Лавров 1930:196—198; Nahtigal 1943; Vaillant 1948, 1956; Георгиев 1938; Jakobson 1954 (1963); 1985. К истории изучения и публикаций «Прогласа» ср.: Соболевский 1902; 1910:17—27; Георгиев 1938:8—11; 1956:165 и след. и др.

3 В «Житии Мефодия» (гл. XV) сообщается и о переводе Библии (кроме книги Маккавеев), законченном в конце жизни Мефодия (т. е. до 885 года). В сербском Житии говорится о всех 60 книгах Ветхого и Нового Завета. Вообще от выбора между 60-ми и 90-ми годами зависит дата перевода на старославянский язык Четвероевангелия, поскольку его существование, возможно, предполагается «Прогласом». Ср. 14—15: Матѳеи, Маркъ, Лоука и Іоанъ || Оучѧтъ вьсь народъ глагол'ѩште...

4 См. Георгиев 1957. Вместе с тем ср. службу Св. Мефодию, приписываемую епископу Константину, см. Костић 1937 и др.

5 Едва ли сейчас найдется специалист, разделяющий старое (и когда-то довольно распространенное) мнение А. Брюкнера, согласно которому «Кирилл (— Константин) никогда ничего не писал по-славянски». Тем более нельзя ставить под сомнение знание солунскими братьями славянского языка. Ср.: «вы бо еста селоунѣнина да селоунѣне вьси чисто словѣньскы бесѣдоуѩтъ» («Житие Мефодия» V:8). При этом, конечно, исключается предположение о том, что Константин мог составить «Проглас» на греческом языке (в отличие от «Похвалы Григорию», см. Якобсон 1970:334—335). Дело в том, что некоторые места «Прогласа» ориентированы именно на славянский язык (тема *слова* и *словен* и т. п.), при переходе же на греческий снимается эффектнейшая парономасия, несколько раз появляющаяся в «Прогласе».

6 Ср. в старых списках: «предсловие еvангелльское свѧтаго Кирила» (Троицк.) или «бл<а>женаго оучителѧ нашего Константина философа слово» (Хиландарск.).

7 Связь двух тем, Мудрости и Григория Богослова, вытекающая из всей жизни и сочинений этого святителя, отмечает и важнейший переворот в жизни ученика Григория Константина, когда он сделал свой двойной выбор — «izvolitev Sofije-Modrosti za nevesto in izvolitev sv. Gregorija Nazianzinškega za zaščitnika», как сформулирует это Grivec, 1935:81 (ср. Якобсон 1985:280). Характерна в этой связи фреска XVI—XVII в., изображающая Григория Богослова и Константина-Кирилла (в центре композиции, включающей также Иоанна Златоуста слева и Мефодия справа) и находящаяся в Дольнобешовицком монастыре в Болгарии (см. Василиев 1963:428, илл. 26).

8 См. Grivec-Tomšič 1960; Лавров 1930; Lehr-Spławiński 1959; Климент Охридский 1973; Флоря 1981; к языку «Жития» см. Weingart 1935; van Wijk 1941; 1941a; Куев 1903; Дуйчев 1963; Мечев 1965, Ziffer 1991 и др.; ср. в более широком плане Picchio 1972:72—86; 1970—1972:420—443, а также 1991. Из многочисленной литературы о Константине и Мефодии см. Кирилло-Мефод. сб. 1865; Бильбасов 1868; 1871; Воронов 1877; Ягич 1885; Малышевский 1886; Pastrnek 1902; Ламанский 1903—1904; Ястребов 1911; Snopek 1920; Огіенко 1927—1928; Лавров 1928; Теодоров-Балан 1920—1934; Stanislav 1945; Dvorník 1933; Дворник 1949; Grivec 1960; Vavřínek 1963; Конст.-Кир. Фил. 1969; Кирил Солун. 1970; Бернштейн 1984; Власов 1992 и др.

9 Обращение родителей к Константину строится как мозаичная композиция из фрагментов книги Притчей (VI:20, 23; VII:4) и книги Премудрости Соломона (VII:29 и особенное сгущение цитат из этого текста в заключительных словах родителей). Тем более показательно, что фраза «Скажи мудрости: „Ты сестра моя!“» из Притчей Соломоновых (VII:4) отражена как в указанном месте «Жития Константина», так и в знаменитом «френе» Григория Назианзина «О страданиях моей души» («Θρῆνος περὶ τῶν τῆς αὐτοῦ ψυχῆς παθῶν») — Εἶπον τὴν Σοφίαν ἐμὴν | ἀδελφὴν εἶναι (*Patrologia Graeca*, t. 35, 728), где описывается явление двух дев-красавиц — Целомудрия и Мудрости, открывших ему путь к духовной жизни. Несомненно, что это описание повлияло на соответствующий эпизод в «Житии». См. Grivec 1935:83—93; 1941; Vavřínek 1962:104—105; Флоря 1981:107 и др. Указываемые исследователями (Dvorník 1933:21) различия в деталях (от-

сутствие мотива «выбора» у Григория, приспособленность «сна» Константина к условиям жизни, отсутствовавшим в эпоху Григория, ср. т. н. «конкурсы красоты», о которых см. Hunger 1965 и др.) не меняют сути дела.

10 Ср.: «Въ себѣ помысливъ житіа сего оутѣхоу, окаашесѧ, глаголѧ: таково ли есть житіе се, да, въ радости мѣсто, печаль пребываетъ? Ѿтъ сего дьни по инъ сѧ поуть имоу, иже есть сего лоучьши, а въ млъвѣ житіа сего своихъ дьніи не иждивоу» (III).

11 Разумеются рассуждения и мысли Григория Богослова.

12 К этому месту, рассказывающему о совместном обучении Константина и будущего византийского императора Михаила III и вызывающему ряд сомнений хронологического порядка (при любом из имеющихся допущений о годе рождения Михаила III — 839 или 840, 836, 832 — Константин оказывается существенно старше его), см. Wasilewski 1970; Speck 1974:17; Флоря 1981:108 и др.

13 Произнесение Константином молитвы Соломона в ответственный, переломный момент его жизни можно считать своеобразным ответом на наставление ему родителей, составленное из фрагментов обеих ветхозаветных книг, приписываемых Соломону. Более того, есть серьезные основания согласиться с мнением, согласно которому эта молитва является стихотворением, сложенным Константином на материале библейских текстов (Дуйчев 1964:73—76). В таком случае поэт возвращает своему предшественнику и тоже поэту поэтический текст, вдохновленный его же (Соломона) образами.

14 Свет преобразует и неустойчивую материю (τὴν ἄστατον ὕλην) в космос и нынешнюю эвкосмию (εἰς κόσμον καὶ τὴν νῦν εὐκοσμίαν), в связи с чем напрашивается параллель с совмещением в русск. *свет* значений — φῶς и κόσμος. Разумеется, связь тем слова и света известна и по другим произведениям Григория Назианзина; ср. в «Гимне Христу»: «Ей, Царю, Царю нетленный, | Дай Тебя воспеть, восславить, | ... | Чрез Тебя напевы наши, | Чрез тебя небесных хоры, | ... | Ты создатель, ты зиждитель. | Ты устав вещам даруешь | И порядок устрояешь, | Все свершая силой с л о в а, | С л о в а Божья — Бога-Сына, | Что тебе единосущен, | Бог от Бога, с в е т от с в е т а» (перевод С. С. Аверинцева, см. *Anthologia Graeca* 1957; Пам. Виз. лит. 1968:72). Ср. также образ «Творца-Слова», вершителя судеб, отгоняющего беды состраданием и смиряющего дерзость посрамлением и карами, из «Второй обличительной речи против императора Юлиана» (*Patrologia Graeca*, t. 38).

15 К сожалению, лексика, фразеология и стилистика этого важнейшего текста до сих пор не были в достаточной степени использованы для реконструкции собственного слова Константина и его стиля.

16 Ср. также: «и отъврьзошѧ сѧ по пророчьскоуѥмоу словеси оуши глоухыихъ оуслышати кънижьнаꙗ словеса и ꙗзыкъ ꙗсьнъ бысть гѫгнивыихъ» (см. Grivec, Tomšič 1960:202) при — «глоуси слышѧтъ слово боукъвьноѥ» («Проглас», 7) и сходную тему слова в «Слове о Клименте Римском» Константина, с именем которого связано обретение мощей Св. Климента и перенесение их в Рим.

17 В свое время Ф. Гривец указывал, что и определение философии, данное в «Житии» и принадлежащее Константину («божїамъ и чловѣчамъ вещемъ разоумъ, елико можетъ чловѣкъ приближитисѧ бостѣ, ꙗко дѣтелїю оучить чловѣка по ѡбразоу и по подобїю быти сътворшемоу его», IV), заимствовано у Григория (Grivec 1941:56—57, 202—209; 1960:28 и др.). Однако позже было показано, что это определение скорее всего было выработано в ученом кружке Льва и Фотия и в своей основе восходит к эклектическим (стоики, Платон) формулам, популярным в философских «компендиумах» VI—VII вв. (см. Ševčenko 1956, 449—457); см. также Vavřínek 1962:107—108; 1963:81—82; Флоря 1981:109—110 и др.

18 См. Дурново 1926:353—429; ср. также Vaillant 1957:34—40 и некоторые работы справочного характера (например, цитаты из Псалтири в Ассеманиевом Евангелии — в издании И. Курца или в исследовании — Vlášek 1971:389—392 и др.). О подобных цитатах в «Житии» Константина см. Grivec 1935a:1—32; Kyas 1963; Vavřínek 1963 и др. О самой проблеме цитирования такого типа см. Цейтлин 1977:63—65.

19 Об этом аспекте см. Jakobson 1954 (1963):19—23; Якобсон 1963a:153—166; Jakobson 1963:249—265; Якобсон 1970:334—361 (ср. Jakobson 1966:257—265); Jakobson 1985:101—114; 191— 206; 207—239; 240—259; 260—276; Георгиев 1938; 1956; Топоров 1979:24—26 и др. Ср. также Верещагин 1971.

20 См. Colaclides 1956; 1982; Якобсон 1970:335. Известно, что перед славянской миссией Константин сочинял гимны на греческом языке и был связан с византийскими гимнографами, см. Dujčev 1951: 109ff.; 1962:211—214; Jakobson 1963:259—260 и др. В послании римского прелата Анастасия Гаудериху, епископу Веллетри, сообщается, помимо прочего, о гимне Клименту, составленном Константином по случаю обретения им мощей этого святого (Анаста-

сий не рискнул переводить этот текст на латинский язык по причине сложности стихотворной формы гимна, см. MMFH III, 177—181). Есть мнение (Георгиев 1938; 1956; Ангелов 1974), что отрывки этого гимна можно видеть в тексте службы св. Клименту. Интересно, что перу Константина принадлежит и другое сочинение на ту же тему — «Слово на перенесение мощей преславного Климента» (см. Лавров 1930:148— 153; Анастасий, посылая Гаудериху переводы двух текстов Константина, связанных с Климентом, один из них называет «storiola» или «brevis historia», другой — «sermo declamatorius»). Об указанном выше «Слове» см. Трифонов 1934; Pechayre 1936; Vašica 1948 и др., ср. Флоря 1981:118—119. Очень показательно, что у Константина слово и дело неразрывно связаны друг с другом (ср. его роль в обнаружении останков Климента и перенесении его мощей, с одной стороны, и составление «Слова», посвященного этому событию, с другой).

21 Ср. у Мандельштама: «Отлучение от языка равносильно для нас отлучению от истории. Наша культура до сих пор блуждает и не находит своих стен. Зато каждое слово словаря Даля есть орешек Акрополя, маленький Кремль, крылатая крепость номинализма, оснащенная эллинским духом на неутомимую борьбу с бесформенной стихией, небытием, отовсюду угрожающим нашей истории» («О природе слова»). В этом контексте угроза отлучения от языка и, следовательно, отлучения от истории соотносится через противопоставление с «отлучением от жития скотьска», о котором говорится у Константина Философа. И в том и в другом случае оба «отлучения» (и отрицательное и положительное) предполагают исключительную роль Слова.

22 См. Флоренский 1976:11—12; ср. еще письмо П. А. Флоренского Ф. Д. Самарину от 1 августа 1912 г.: «Относительно Софии мне хочется припомнить сейчас, что мы, волею Божиею, насквозь Софийны, раз только мы православны. Ведь Св. Константин-Кирилл Философ, — тот, который духовно родил русскую церковь, еще семилетний, во сне, избрал себе в подруги Царственную Софью, и, ей служа всю жизнь, от нее получал милости и дарования. Русское православие в существе своем есть дар Софии... Это залог нашего существования, ибо 'Россия' и 'русское' без Софии — Contradictio» (Флоренский 1978:258—259).

23 Ср. Мудрость (ḥakmṯā : σοφία) как вторую из двенадцати девдщерей Света (после Верховной Власти — malkūṯā : βασιλεία) в изложении манихейской концепции сирийского автора VIII в. Теодора бар Конай («Книга схолий»). Ср. также Топоров 1980:

148—173; 1982. — Об общем византийско-славянском контексте деятельности Константина Философа ср. Wasilewski 1970; 1972.

24 При рассмотрении вопроса об отношении христианства к иудаизму и об оценке первым идеи преемства, как известно, по-разному решавшегося в разные эпохи и в разных направлениях христианской догматики и экклесиологии, нужно помнить о следующей принципиальной позиции внутри христианства: Израиль и в отпадении своем не перестает быть избранным народом, и его кровное родство с Христом и Богоматерью не прекращается и после Рождества Христова, так как «дары и призвание Божии непреложны» (Римл. XI:29), и обетования, данные Богом Аврааму, сохраняют свою силу. Избранничество Израиля непрерывно. Судьбы его едины, и в этом, в частности, залог его нового возрождения. Наступит время, когда «весь Израиль спасется» (Римл. XI:29), ибо «ожесточение пришло в Израиль отчасти» (XI:23). См. Булгаков 1973:62—76 (из статьи, написанной в 1942 г.). Такая позиция в значительной степени помогает понять возможность выбора между христианством и иудаизмом, который стоял сначала перед хазарами, а позже и перед русскими.

25 О хазарской теме в связи с Константином Философом см. Dvorník 1933:148—211; Мошин 1926—1927; 1929:149—156; Panzer 1968; Esbroek 1986; Ziffer 1989:354—361 и др.

26 Ср. Tunc temporis ad praefatum Imperatorem Cazarorum Legati venerunt, orantes ac supplicantes, ut dignaretur mittere ad illos aliquem eruditum virum, qui eos fidem Catholicam veraciter edoceret; adjicientes inter cetera, quoniam nunc Iudaei ad fidem suam, modo Saraceni ad suam nos convertere e contrario moliuntur (Ibid. 1).

27 Ср. мотивы призвания ученого мужа в «Житии Константина»: «ꙗко испрьва единаго Бога знаемь, иже ѥсть надь вьсѣми, и томоу се кланꙗемь на вьстокъ. да обычае стоудные инїи дрьжеще, евреи же оустеть ны вѣроу ихь и дѣтель прїети, а срасины отъ дроугые страны мирь дающе и дары многы, стоужают ны, глаголюще: ꙗко наша вѣра добрѣишїи ѥсть вьсѣхь языкь. сего ради послахомь кь вамь, прьвоую дроужбоу и любовь дрьжеще, языкь бо велїи соущїи и царство оть Бога дрьжите, и вашего сьвѣта вьпрашающе просимь моужа книжна оть вась. да аще прѣприте евреее и срацины, вашоу вѣроу прїимемь» (VIII).

28 Любопытно, что тема Корсуни-Херсона непосредственно предшествует и теме посрамления иудеев и крещения хаза-

ров, и теме крещения Руси (с предшествующим отказом от иудейской веры). Если учесть, что здесь же Константин выучил еврейский язык и ознакомился с еврейскими и самаритянскими книгами (как известно, самаритяне считали священным «Пятикнижие» Моисея, т. н. «Самаритянский Таргум», расходящийся с масоретской версией; ср. von Gall 1914—1918; Jewish and Samaritan 1961—1965; Purvis 1968; Винников 1966:74—90 и др.), — то становится несомненной роль Корсуни-Херсонеса как важного опорного пункта иудейской (и, может быть, самаритянской) религиозной традиции. О самаритянских колониях в Крыму сведения отсутствуют (Montgomery 1968). — О Корсуни-Херсоне см. Ильинский 1924—1925; Gerhard 1953; Якобсон, А. Л. 1958; Богданова 1991 и др.

29 См. другую версию: «Самаранинь же нѣкои тоу живѣаше, и приходе кь нѥмоу стезаашесе сь нимь, и принесе книгы самараньскїе, и показа емоу, и испрошь ѥ оу нѥго філософь, затвори се вь храминѣ и на молитву се прѣложи, и оть Бога разоумь пріемь чисти начеть книгы бес порока» («Житие Константина», VIII).

30 См. о ней «Житие Константина» (VI, VIII, IX, XI).

31 Ср. Бильбасов 1871:173—174 (о возможности вмещения в женском чреве Бога и т. п.). О диспутах, ведшихся Константином, по данным его «Жития» см. Panzer 1968; см. также Трифонов 1933:307 и сл.; Dvorník 1971; Vavřínek 1963:79—80 и др.

32 Интересно предположение, согласно которому отрывок из «Жития», начинающийся со слов «Философъ же кь немоу рече: и богъ въ Саоула место...» (IX), составляет часть полемического сочинения против иудейской веры, написанного Константином (а не запись диспута, как думают чаще). И дело здесь не только в том, что темы Троицы, воплощения и искупления, закона Моисея и Христа были обычными для византийских антииудейских сочинений, но, главное, в наличии в указанном отрывке из «Жития», помимо общего плана, целого ряда цитат из написанного около 680 г. антииудейского диалога «Τρόπαια κατὰ Ἰουδαίων ἐν Δαμάσκῳ» (Dvorník 1933:202—204). Разумеется, все это никак не ставит под сомнение реальность диспута Константина с евреями. — О знании Константином еврейского языка говорит ряд источников. Некоторые из них уже указывались. Одним из свидетельств нужно считать то место в «Житии» X, где Константин говорит о десяти названиях для образа в еврейском языке. Другой аргумент видят в написании «Фоулъ» в «Житии» X (эта форма известна лишь из еврейского текста Библии, в греческом

Фоуδ). О знании Константином еврейского языка см. Minns 1925:94—95 и др. Еврейская тема должна была рано войти в сознание Константина, поскольку для Солуни (Фессалоник) она была актуальна на протяжении почти всей истории города. Задолго до нашей эры появляются в Фессалониках (основаны в 316 г. до н.э.) с коммерческими целями первые евреи. Новые еврейские поселенцы отмечаются в городе в I в. до н.э. (они усваивают греческий язык). В 50 г. н. э. сюда прибывает апостол Павел и в течение трех недель произносит проповеди в еврейской синагоге. Среди его спутников были и уроженцы города. Во всяком случае присутствие в Фессалониках устойчивого контингента еврейского населения и важная роль города в распространении христианства создавали условия для христианско-иудейских контактов и полемик. См. Vacalopoulos 1972:9, 13, 17—18, 76 и др. — И еще один мотив связывает «Житие Константина» с еврейско-библейской традицией. Речь идет о мотиве чаши, сделанной Соломоном из драгоценного камня и хранившейся в Святой Софии. На ее гранях были написаны фразы, смысл которых оставался недоступным. Когда же Константин оказался в Царьграде, он заинтересовался чашей и расшифровал ее надписи: «Възем же ю философъ, почетъ и сказа. Есть же сице пръваа грань: чѧша моа, прорицаи, дондеже звѣзда. Въ пиво боуди, Господи, пръвенцоу, бдѧщоу нощію. По сем же дроугаа грань: на въкоушеніе Господне сътворена древа иного. Піи и оупійсѧ веселіемъ, и възъпій аллилоуа. И по сем третіѧ грань: се кнѧзь, и оузрить весь сънемъ славоу его, и Давыдъ царь посредѣ ихъ. И по семъ число написано: девѧть сотъ и девѧтеро. Расъчетъ же ѧ по тонкоу философъ, обрѣте ѿтъ дванадесяте лѣтъ царьства Соломона до царьства Христова девѧть сотъ и девѧтеро лѣтъ. И се есть пророчьство ѡ Христѣ» (ср. выше о символике девяти у Константина). — Об этом мотиве чаши см. в последнее время — Ševčenko 1967; 1991; Якобсон 1970; 1985; Lattke 1979; Флоря 1981:123—124; Franzmann 1985; Esbroek 1986:337—348; Лурье 1994:9—25 и др. — Тексты — Лавров 1930:XLVI, 26 и др.

33 Или «роусьскихъ». Ср.: «Обрѣте же тоу evaggeліе и ѱалтирь роусьскими писмены писано, и чловѣка ѡбрѣтъ глаголюща тою бесѣдою, и силоу рѣчи приїмъ ... въскорѣ начѧтъ чести и сказати, и мнoѕи сѧ емоу дивлѧхоу...» («Житие» VIII, см. Лавров 1930:12). Проблема «русских письмен» имеет долгую историю и обременена значительным количеством недостоверных до-

мыслов и очевидных ошибок, иногда определяемых вненаучными установками авторов. Краткий обзор точек зрения на эту проблему — Флоря 1981:115—117. Здесь же приводятся аргументы в пользу наиболее вероятной (если не бесспорной) точки зрения — сирийские письмена (ср. внутреннюю логику соответствующего раздела «Жития» — занятия Константина семитскими языками — сначала еврейским, потом самаритянским и в заключение сирийским). Во всяком случае сейчас не вызывает сомнения знакомство Константина с сирийским языком («... и въ три мѣсяци наоучися всеи хытрости и мѫдрости и четырми ꙗзыки философии наоучився: и ѥлиньскы и римьскы, с у р ь с к ы, жидовьски...», «Житие Кирилла по ркп. Синод. б-ки», см. Лавров 1930:101). Вайян показал, что в сохранившемся отрывке предисловия Константина к Евангелию («еже суть по<ложили> ... мужи сказание, аште и неправовер<ьно>», из чего не следует, что нужно «...отьметати ськазание ихъ») автор оправдывается в своем обращении к сирийским переводам при переводе на славянский язык (см. Vaillant 1948:7—8; см. также Jakobson 1944 [=1985: 153—185]). Сто́ит также заметить, что присутствие сирийцев на северном побережье Черного моря отмечено с древних пор (Пигулевская 1941; 1979). — К проблеме «роусьскихъ» («соурьскихъ») письмен ср.: Ильинский 1924—1925; Огієнко 1927; Лавров 1928а; Vaillant 1935; Gerhardt 1953; Иванова 1969; Avenarius 1975; Goldblatt 1986:311—328 и др. Ср. также Мещерская 1994:56—57.

34 Ср.: «нѣсть бо Богъ створилъ жидовьска ꙗзыка прѣжде. ни римьска. ни еллиньска. нѫ с и р ь с к ы. имже и Адамъ глагола. и от Адама до потопа. и от потопа дондеже Богъ раздѣли ꙗзыки при стльпотвореніи» («О письменах»). Ср. Куев 1967:189—190 и др.

35 См. Памятники отреч. 1863:452.

36 Преподобный Иларион, изгоняя беса, вопрошает его «сирьскы»; в другом эпизоде некий муж, одержимый бесом, отвечает «сирьскы» («Житие преподобного Илариона», входящее в Великие Минеи Четии). Юродивый Андрей Царьградский «преврати языкъ хлапѣеи [т. е. речь юноши, который к нему обратился] на с ѵ р ь с к у рѣчь, и нача сѣдя повѣсти дѣяти с нимъ с ѵ р ь с к и, еликоже мышляше и хотяше». Эти (как и другие) примеры и соответствующая их интерпретация приведены в статье: Успенский 1979:79—82.

37 Преобразование зависит не только от условий, диктуемых метрической схемой стиха, но и от некоторых особенностей распределения грамматических и смысловых элементов по полустишиям, о

чем писалось в другом месте. К вопросу о раннеславянских стихотворных цитатах см. Якобсон 1957:111—118; 1985: 277—285.

38 См. комментарии к некоторым из подобных стихов — Vaillant 1956.

39 Ср. также формулу 7+7 у того же Григория: Σὲ καὶ νῦν εὐλογοῦμεν, | Χριστέ μου λόγε θεοῦ и т. д. Заслуживает внимания тот факт, что в «Похвале Григорию», выдержанной в симметрично упорядоченных 16- и 17-сложниках, вычленяются семантически законченные последовательности, отвечающие формулам 5+7(+4) и 7+5(+5), ср., например: «припадаѭщь | къ тебѣ любъвиѭ (| и вѣроѭ)» или: «приими и бѫди ми | просвѣтитель (| и оучитель!)»; «Бога прославлѣѭтъ | и вьсь миръ (| просвѣщаѭтъ)». Наряду с этим ср. 7+7(+3) и 5+5(+6). Если учесть, что все семь стихов «Похвалы» содержат одну из перечисленных формул, то можно говорить, видимо, о некоем «ядре», метрически соотносимом с указанными выше двенадцатисложниками в старославянских поэтических текстах.

40 Ср. начало: «ꙗко пророци | прорекли сѫтъ прѣжде, || Хрьстъ грѧдетъ...».

41 Решение метрического задания в первом полустишии позволяло перейти к более легкой (видимо) задаче метрического упорядочения во втором семисложнике, где часто сосредоточивались глагольные формы: *...И глагольных окончаний колокол | Мне вдали указывает путь.* Излюбленность семисложника, как и семистишия как особой поэтической формы (ср., в частности, опыт самого Григория Назианзина, а также, видимо, и Константина Философа), дает основание для предположения о стандартных типах иерархизации семиэлементных структур — в поэзии и вне ее (ср. особую роль числа семь в архаичных моделях мира и в характеристике структуры человеческой памяти).

42 Некоторые исключения объясняются включением в стих фрагментов из других, в принципе нестихотворных текстов (при этом существенно, что цитата не может быть прервана в любом месте). Ср.: «Рѣшѧ бо они | слѣпии прозьрѧтъ».

43 Весьма существенно, что эти конечные глаголы, как правило, не связаны (или связаны лишь косвенно) с ключевыми именами существительными. Характерные примеры: «Даръ доушамъ | николи же тьлѣѭ» или: «И мира сего | тьл'ѭ отъложити» и т. п.

44 Конечные глаголы чаще всего имеют перед собой Асс. («тьмѫ отъгънати, тьл'ѭ отъложити» [где «тьмѫ» и «тьл'ѭ» также вступают в

связь по смыслу и звучанию], «житиѥ приобрѣсти, Бога познати» и т. п.) или имя в другом падеже, зависящем от глагола («Бога не бомти сѧ. брашьна не иматъ, оумомъ прилежите» и т. п.).

45 Ср.: «О Григоре, тѣломь | чловѣче, а доушеѭ | анѣеле!» в начале «Похвалы Григорию Богослову» или: «Великый въ цьсарихъ Сѵмеон...» — в начале «Похвалы царю Симеону». Впрочем, известны и инвертированные примеры, ср.: «Слави отбѣгнув, славу обрѣте, Саво» или: «Савѣ слову послѣдовав, Симеоне...» в «Славословиях» Силуана Савве и Симеону (см. Якобсон 1975:76) и др.

46 Соотнесение «слышите» и «слово» не вызывает сомнения (ср. «оуслышати ... словеса», «Житие Константина», XV) ни в сравнительно-историческом, ни в синхронном плане, ср.: **slou̯-* : **slū-*, подобно «пловѫ — плыти» и т. д. Конструкция, состоящая из однокоренных слов (или, по крайней мере, близких друг другу в звуковом отношении) и содержащая призыв с л у ш а т ь нечто воспринимаемое с л у х о м (слово, славу, молву и т. п.) к тем, кто связан с этим последним (со словом или славой), т. е. тип «слышите оубо, | народи словѣньсти. | слышите слово...», обнаруживает архаичные индоевропейские истоки. Ср. ведийск. *śrudhí, śruta śraddhivám̥...* 'слушай, славный, достойное веры...!' (Ригведа X:125, 4, в ключевом срединном месте гимна к богине Речи, Слова — Вач) или реконструкции типа др.-греч. κλῦθι, κλυτέ κλέ(ϝ)ος 'слушай, славный, молву (славу)'. — Вообще С л о в о — это то, что может и должно быть у с л ы ш а н о, предназначено к услышанию, т. е. то, что предполагает не только *Я*, субъект речи, автора Слова, но д р у г о г о (*Ты*) и, как правило, завершенность коммуникации в слове, иначе говоря д и а л о г, который имел место, — в отличие от *сказать (говорить)*, не требующего непременного участия воспринимающего сказанное *другим* и, следовательно, диалога (ср. *глас вопиющего в пустыне*, повисающий в одиночестве невоспринятости) и — в случае *сказать* — апеллирующего к феноменальному (зрение — показ: *с-казать*, но *ис-чезать*). В связи с проблемой *другого* см. идеи Бубера, Гейдеггера, Марселя, Эбнера, Мейера, Бахтина и др. — Фундаментальное различие двух классов древнеиндийских текстов (*śruti*, т. е. то, что предполагает живой акт слышания и передается «на слух», и *smṛti*, т. е. то, что ориентировано на передачу «по памяти»), ср. *śrū-* 'слышать' : *śruti-* : *śravas-* 'слава', находит в трансформированном виде отклик и в праславянской традиции, но главное для нее — первенство и

всесилие живого (произнесенного и услышанного) Слова, исполненного высокого смысла, см. **slyšati* (**slušati*) : **slutьje* / **slytьje* (ц.-сл. *слоутиѥ*, *слытиѥ* : *śruti*) : **slava* : **slovo* и индоевропейскую перспективу всего этого ряда.

47 К «Божии» ср. в предыдущем стихе «бо, отъ Бога». Сходный принцип введения встречается и в других местах, ср.

Не съвѣдѫшти | ни закона Божиꙗ
Закона иже.....
Закона раи | Божии ꙗвл'ꙗѭшта (32—34).

48 Характерная для «Прогласа» звуковая увязка первого и последнего слова в стихе (*Слышите ... Словѣньсти* или *Даръ ... данъ* и т. п.) находит убедительные параллели и в других текстах; более того, этот принцип иногда расширяется до рамок всего стихотворения, связывая его первое и последнее слово. Ср. основные звенья такой сети в «Славословии» Савве (см. Якобсон 1975):

Слави	.....	славу	.....	Саво
.....		слава	ꙗви се	.....
.....	светлость	вѣри	свѣтлость	.....
.....		свѣтило	ꙗви се	всему
.....	висота	сана	висоту	сврьже
.....		више	.....	.....
Слова	слави	Савѣ	сплете	Силуан

или в «Славословии» Симеону:

Савѣ слову послѣдовав Симеоне
Славу слова наслѣдова свѣтло...
Миродрьжство.....славне,
Мѵроточство вишеславно прие славно.

49 Ср. гимн Агни, открывающий Ригведу (I:1): *Agním īḷe purôhitaṃ*... и т. п.

50 Обыгрывание того же звукового комплекса вообще свойственно Константину-Кириллу. Ср. в «Похвале Григорию»: «Бога прославлѣѭтъ и вьсь миръ просвѣщаѭтъ || правыѧ вѣры казаниемь... || припадаѭщь... || приими и бѫди ми просвѣтитель...» Интересно, что мотив первого стиха «Прогласа» прямо соотносится с вопросом, заданным Константином иудеям: «Не съврьшила ли сѧ сѫтъ вьсѣхъ пророкъ пророчениѣ ѣвѣ речена ѣ о Хрьстѣ» («Житие Константина» X:58), ср. X:36: «И вьсе сѧ естъ събыло, еже сѫтъ пророци прорекли».

51 Ср., например: «Отъ житиꙗ | скотьска и похоти» (46); «Да не имѫште | оумъ не разоумьнъ» (47); «Хотѧште расти | Божиемь растомъ» (67); «Иде бо вѣры | сѣꙗли ѥсть правы || ꙗко сѣмена | падаѭшта на н'ивѣ» (68—69); «Дъжда Божии | боукъвъ трѣбоуѭшта» (71); «Невѣгласы ꙗ | съмысльнѣ гласѧштѧ» (75); «Мъногъ оумъ | въ малѣ рѣчи...» (79); «Стоѭште о деснѫѭ | Божиꙗ стола» (101); «Присно славѧште | прѣмилостивааго» (104) и т. п.

52 Ср.: «вьсꙗ тварь : вьсь миръ».

53 Впрочем, с этим первым стихом связан и эффект некоей неожиданности, коренящейся в двух особенностях: во-первых, неожиданно помещение в самое начало текста произносительно трудного стиха, к которому некогда подготовиться (нет разбега, еще не идентифицирована метрическая схема); во-вторых, сам стих начинается спокойно и достаточно тривиально («ꙗко») с тем, чтобы сразу после первых двух слогов «взорваться» от столкновения с преградой («пророци...»), обозначить максимальный разрыв между элементами стиха и соответственно максимальную энергию, необходимую для их удержания во все-таки не разорванном контакте. Следует заметить, что отмеченным нужно считать и помещение в первом стихе придаточного предложения, начинающегося с «ꙗко», которое занимает первые два слога. Ср. начало фразы с «ꙗко», совпадающее с началом стиха: «ꙗко бе-свѣта | радость не бѫдетъ...» (28); «ꙗко сѣмена | падаѭшта на н'ивѣ...» (69), а также случаи, когда «ꙗко» начинает стих, не являясь в то же время началом фразы: «ꙗко камена...» (40); «ꙗко мѣдьна звона...» (49), «ꙗко бо тьл'ꙗ...» (59); иная ситуация, когда «ꙗко» открывает второе полустишие: «къ богоу ꙗвл'ьше сѧ | ꙗко храбъри...» (100). К чисто цитатному «ꙗко» ср.: «...Павьлъ оучѧ рече ... ꙗко хоштѫ словесъ | пѧть издрешти...» (50—52) при ...θέλω πέντε λόγους (τῷ νοί μου) λαλῆσαι (1 Cor. XIV:19).

54 Ср.: «вси бо пророци... прорѣшѧ» (Мар.); «въсі бо п҃рци... прорѣшѧ» (Ассем.); «вси бо п҃ро... прорѣшѧ сѧ» (Савв.) и т. п. Еще более многочисленны примеры, не образующие figura etymologica, типа «пророки & говорят, изрекают, предсказывают, (пред)возвещают, пишут и т. п.»

55 В реконструкции: «се сѧ събыстъ въ седмыи вѣкъ сь» (Nahtigal 1943:53).

56 Симптоматичное совпадение («еже сѧ и събысть въ седмыи вѣкъ нашь...» и далее) обнаруживается и в «Слове похвальном Кириллу и Мефодию».

57 Ср. актуальное чередование *к* : *ц*, позволяющее строить еще более монотонную цепь — *пророкъ прореклъ*.

58 Другие примеры приведены выше.

59 Слово-сигнал конца «аминь» также начинается с *а*.

60 Ср. характерное противопоставление «прежних» и «нынешних» богов в ряде древневосточных традиций (например, у хеттов, ведийцев, греков и др.).

61 Ср.: ἐκ... λαῶν καὶ γλωσσῶν, Арос. VII:9, с одной стороны, и тему Христа, грядущего в мир (ὁ Χριστὸς... ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος, Ио. XI:27), с другой. Эта последняя тема нередка как в новозаветных текстах (Откр. Ио. III:11; XXII:7, 12, 20 и др.), так и в библейских (Псалт. XLIX:3; Исайя XIX:1; XL:10; LXII:11; Аввак. III:3; Захар. IX:9 и др.). Евангелисты не раз ссылаются на пророчества Исайи, ср. Мф. XV:7; Мк. VII:16; Лк. IV:17, и др.

62 «Вы есте свѣтъ мироу» (Зогр.); «въи есте свѣтъ въсемоу міроу» (Ассем.).

63 Впрочем, некоторые примеры из Исайи обнаруживают значительное сходство с евангельскими. Ср. «И придут народы к свету твоему», LX:3 (где народы × свет, ср. в «Прогласе»: ꙗзыкъ × свѣтъ), 19 и др.

64 Ср. для наглядности: *св... т... ст...* | *в(ь)с ... с; моу ... ми... моу*; *ѣ — [ъ — о] — е — ъ — [ь — е] — оу — и — оу — е — и.*

65 Ср. там же: «Тогда откроются глаза слепых, и уши глухих отверзутся» (XXXV:5); «Слушайте, глухие, и смотрите, слепые...» (XLII:18) и др. Не всегда обращают внимание на то, что зрение слепых и слух глухих в отношении «слова боукъвьнаго», т. е. слова книги, не гипербола и не метафора, а совершенная реальность: глухие могут читать это с л о в о, а слепые слышать, как его им читают. Тем самым подчеркивается естественный, т. е. не нарушающий законов природы (как во многих других случаях употребления этого образа) характер этого ч у д а.

66 Ср.: «дабы я познал Тебя», Исх. XXXIII:15; «да познают, что ты один Бог», 3 Цар. XVIII:36; «да познает народ, что Ты Бог», Там же: 37; «познайте, что Я Бог», Псалт. XLV:11 и др.

67 За пределами цитат остаются такие фрагменты текста, как «Христос», «Ибо Он», «Ведь они сказали», «Итак, надлежит» и отсылка к Пророкам.

68 Ср.: «Хрьстъ грѧдетъ, свѣтъ бо ѥстъ, слѣпии прозьрѧтъ, глоуси слышѧтъ» (преимущественно для первого полустишия) и «распространения» одного из элементов первого полустишия: «(грѧ-

детъ) събрати ѩзыкы»; «(свѣтъ) вьсемоу мироу семоу»; «(слышѧтъ) слово боукъвьноѥ», но и: «(Бога) познати достоитъ».

69 И потому, что разные части текста составлены из разных цитат (т. е. речь идет о совокупности цитат в горизонтальном [линейном] аспекте текста), и потому, что одна часть текста (любая) результирует целую совокупность тождественных в заданном отношении цитат из разных текстов («вертикальная» соборность).

70 Ср. лат. *com-positor, com-positio* : *compono & carmen, versūs* и т. п.

71 Уже из того, что сказано, видно, что основной принцип построения «Прогласа» сближается с мозаичной (или «набивной») техникой, при которой художнику приходится иметь дело с исходными, от воли художника не зависящими элементами, в той или иной степени определяющими и выбор соседних с ними элементов. Если обратиться к самому составу «Прогласа», то оказывается, что он переполнен цитатами, реминисценциями, намеками, отсылками к многочисленным примерам из ветхо- и новозаветной литературы (и, вероятно, к текстам византийских писателей, хотя с этой точки зрения «Проглас» не был обследован). Ср. по стихам: 2 — Исайя LXVI:18; 3 — Иоанн VIII:12; IX:5 (а также Захария VI:12); 5—7 — Исайя XXIX:18; 11 — Матфей XXV:33; 12 — Иоанн IV:10; 33—34 — Посл. к Римл. VII:25; 46 — 1-ое Посл. к Фессал. IV:5; 50 — Павел; 51 — 1-ое Посл. к Коринф. XIV:18; 52 — 1-ое Посл. к Коринф. XIV:19; 65 — Марк IV:26—29; 67 — Марк IV:28; 72 — Марк IV:29; 75 — Матфей XIII:19; 98 — 1-ое Посл. Петра I:24, Исайя XL:6; 99 — 1-ое Посл. Петра I:24; 100 — 2-ое Посл. к Тимоф. IV:3, и др. (Vaillant 1956:21—23). Естественно, что эти «чужие» голоса так или иначе трансформируются, чтобы быть включенными в текст «Прогласа», но вместе с тем (особенно в условиях метрически организованного двенадцатисложника) они до известной степени ограничивают возможности автора, который вынужден допускать некоторые промежуточные позиции, позволяющие ему связать «чужое» и «свое», но не являющиеся обязательными сами по себе.

72 С интересными вариациями: «хотѧште расти | Божиѥмь растомь» (67) при «о себѣ бо землѣ плодитъ сѧ», Мк. IV:28 (Мар.; «вь себѣ». Зогр.), αὐτοματη ἡ γῆ καρποφορεῖ.

73 С продолжениями: «не падаѭште» (99) — как инерция образов соответствующего фрагмента — «засохла трава, и цвет ее опал», I Петр. 24 (ἐξηράνθη ὁ χόρτος, καὶ τὸ ἄνθος ἐξέπεσεν). Ср. Исайя XL:7—8.

74 Ср.: «... и сама тварь освобождена будет от рабства тлению...», Римл. VIII:21 (...καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις ἐλευθερωθέσεται ἀπὸ τῆς δουλείας τῆς φθορᾶς...) или: «... тление не наследует тления», 1 Кор. XV:50 (...οὐδὲ ἡ φθορὰ τὴν ἀφθαρσίαν κληρονομεῖ). В фрагменте 10—13 в теме тления нет упоминания о плоти, которая, однако, нередко выступает в соответствующих местах новозаветных и ветхозаветных текстов. Зато такое сочетание появляется в «Прогласе» позже: «плъти бѣжѧште | тьл'ѧ гноѥвьныѩ...» (97), а до этого в стихе 59: «ꙗко бо тьл'ꙗ | плътехъ настоитъ...». Ср. характерную игру «плъти ... тьл'ѧ» (*лът ... тьл*). В некоторых условиях тема «тленной плоти» включает в игру и слово «тѣло» (ср. Кол. II:11: «совлечением греховного тела плоти» — τοῦ σώματος τῆς σαρκός), семантически близкое к *плъть*, а в звуковом отношении к *тьл-*.

75 Ср. рифмообразные окончания стихов 18—20, в двух случаях поддержанные и предшествующими словами: «тьмѫ отъгънати» — «тьл'ѩ отъложити».

76 Ср. далее еще более общую отсылку: «апостоли же | съ пророкы въсѣми...» (93).

77 Откуда берет начало соответствующая, ставшая своего рода девизом, мифологема — *слово* : *словене*, — где выступает и образ лишенности слова — *немец, невеглас*. Ср. также: «Къто можетъ | притъчѧ вьсѧ решти || Обличаѩштѧ | бес кънʼигъ ꙗзыкы, || Невѣгласыѩ | съмысльнѣ гласѧштѧ. || Ни аште вьсѧ | ꙗзыкы оумѣѥтъ || Можетъ съказати | немощть сихъ», «Проглас», 73—77. Соотнесение евангельского слова и словенского племени намечается и в «Азбучной Молитве» (10—12). — К связи названия славян и слова не раз возвращалась и научная этимология; ср. недавно Maher 1974:143—156 и др.

78 О собственно языковом аспекте кирилло-мефодиевской деятельности см. Гълъбов 1963 и др.

79 Важно не многословие, а свое слово, открывающее путь к мудрости. Ибо, по слову Константина, «тоуждемь ꙗзыкомь | слышѧште слово, || ꙗко мѣдьна | звона гласъ слышите» (48—49), а по слову апостола Павла, которому Константин передает речь сразу же после приведенных собственных слов, — «[се бо свѧтыи | павьлъ оучѧ рече. || молитвѫ своѩ | въздаѩ прѣжде Богоу, || ꙗко· | хоштѫ словесъ | пѧть издрешти, || да и вьсѣ братиꙗ | разоумѣѩтъ, || неже тъмѫ словесъ | неразоумьнъ» [разумеется слово как средство бытового, профанического общения, полезное, но «слабологосное»]. Ср. несколько более широкий

контекст 1 Кор. XIV: «[...ревнуйте о дарах духовных, особенно же о том, чтобы пророчествовать. Ибо кто говорит на незнакомом языке (ὁ γὰρ λαλῶν γλώσσῃ), тот говорит не людям, а Богу... Кто говорит на незнакомом языке, тот назидает себя; а кто пророчествует, тот назидает церковь. Желаю, чтобы вы все говорили языками (γλώσσαις)... Так, если и вы языком произносите невразумительные слова, то как узнают, что вы говорите? Вы будете говорить на ветер. Сколько, например, различных слов в мире, и ни одного из них нет без значения. Но если я не разумею значения слов, то я для говорящего чужестранец, и говорящий для меня чужестранец... А потому говорящий на незнакомом языке, молись о даре истолкования... Благодарю Бога моего: я более всех вас говорю языками (γλώσσαις);] но в церкви хочу лучше пять слов сказать умом моим, чтобы и других наставить, нежели тьму слов на незнакомом языке (ἢ μυρίους λόγους ἐν γλώσσῃ). [...В законе написано: 'иными языками и иными устами буду говорить народу сему; но и тогда не послушают Меня, говорит Господь' (Исайя XXVIII:11—12)]» и т. д. Характерно, что и здесь через новозаветный текст, взятый в «Прогласе» как цитата, просвечивает все тот же Исайя.

80 К космологическому аспекту Софии см. Gladigow 1965 (ср. критику — Bollack 1968:550—554).

81 Роль слова подчеркнута в ответном тосте Константина во время диспута с каганом. В ответ на тост кагана: «пїамъ въ име б҃а единого, сътворшаго въсоу тварь», Константин Философ в своем тосте формулирует кардинально новую позицию: «пїю въ име б҃а единого и словесе его сътворшаго словомь въсоу тварь, им же н҃бса оутврьдишесе, и животворещаго д҃ха...» («Житие Константина» IX, см. Лавров 1930:50).

82 К последнему мотиву ср.: «ѥлико оубо | доушамъ си лѣпотѫ || радоуѥте сѧ | видѣти и л'юбите...» (16—17); «ѩко бе-свѣта | радость не бѫдетъ || окоу видѧштоу | Божиѩ тварь вьсѩ, || нъ без лѣпоты | не видимоѥ ѥстъ...» (28—30); «радоуѩште сѧ | съ анг'елы въ вѣкы» (103).

83 Ср. в тропаре Григория Назианзина: ὅς νοῦν ἐφώτισας ἀνθρώπου λόγῳ τε καὶ σοφίᾳ при: «иже еси сътворилъ | вьсѣкаѣ словомь || и прѣмѫдростиѩ своеѩ | зьдавъ чловѣка...» из «Жития Константина».

84 Ср. в описании результатов моравской миссии Константина: «и отъврьзошѧ сѧ по пророчьскоуѥмоу словеси оуши глоухыихъ

оуслышати кънижьнаꙗ словеса и ꙗзыкъ ꙗсьнъ бысть гѫгнивыихъ» («Житие»).

85 О чудесном обретении букв для языка славян рассказывается в «Житии Константина». Буквы оказываются Божьим даром и выступают как своего рода оплотнение слова: «Шедъ же философъ, по пръвомоу обычаю, на молитвоу сѧ наложи... Въскорѣ же се емоу богъ ꙗви, послоушаꙗи молитвы рабъ своихъ. И тогда сложи писмена и начѧ бесѣдоу писати еѵаггельскоую: искони бѣ слово и слово бѣ оу бога, и богь бѣ слово, и прочаꙗ. Возвесели же сѧ царь, и бога прослави ... и посла и съ дары многы, написавъ к Ростиславоу епистолью сице: богъ, иже велить всѧкомоу, дабы в разоумъ истинный пришелъ, и на большии сѧ чинъ подвизалъ, видѣвъ вѣроу твою и подвигъ, створи и нынѣ в наша лѣта, явль боукви въ вашь ꙗзыкъ, егоже не бѣ дано было, токмо въ перваꙗ лѣта, да и вы причтетесѧ велицѣхъ ꙗзыцѣхъ иже славѧть бога своимъ ꙗзыкомъ» (XIV). И как результат обретения букв, «слова буквенного» Константин «Въскорѣ же сѧ весь цръковныи чинъ прѣложи, и наоучи а оутренїи и годинамъ, обѣднѣи, и вечернїи, и навечерници, и таинѣи слоужбѣ. И ѿверзошасѧ, по пророчьскомоу словеси, оуши глоухыхъ оуслышати книжнаꙗ словеса, и ꙗзыкъ ꙗснъ бысть гоугнивымъ» (XV). Ср. сообщения «Моравской легенды» (6, 7) и «Чешской легенды» (2, 4) о том, что Кирилл и Мефодий пели канонические часы на славянском языке и вообще вели на нем литургию. Очень вероятно, что Константин Философ перевел для церковной службы греческий текст, ставший особенно ценным в Византии в IX в. и представляющий собой литургию Иоанна Златоуста (см. Dostál 1965). Часть этой литургии сохранилась в т. н. «Синайских отрывках», входящих в «Синайский требник» (IX в.); еще Я. Фрчек показал особую архаичность языка этих отрывков.

86 В связи с «Похвалой Григорию» об этом писал Якобсон 1970:342 («оуста бо твоѣ | ѣко единъ | отъ серафимъ, | бога прославлѣѭтъ...»).

87 Ср. особую выделенность слова «оуста» («единственный именной номинатив, которому поэтический синтаксис дал полное независимое бытие субъекта переходных действий», по Якобсону) в «Похвале Григорию». Восходя в этом тексте к образному словоупотреблению в видении пророка Исайи (VI:3), «оуста», по Якобсон 1970:350, воплощают синтез тела и души; кроме того, с устами связано само слово, в ряде контекстов чередующееся с «оуста». Слово начинается с отверзания уст, ср. старый ирмос

«отъвьрзъ оуста...» (Ἀνοίξω τὸ στόμα μου...), см. Svane 1960:36. Другой общий архаизм — определение «сладъкъ» и при «оуста» и при «слово». Ср. в «Прогласе» косвенное свидетельство: «оуста бо ꙗже | сладъка не чоуѭтъ» (или: «блаженнии твои оустнѣ, | о прѣблаженныи отче кириле, | ими же всемь странамъ | сладость доуховнаꙗ источи сѧ», ср. Станчев 1969:525 и след.) при: «сладъкыими словесы отглаголавъ...» в «Житии Константина» (XII:20) и особенно: «...до сыти въсѣхъ ны наслаждь медоточныихъ словесь ѿ ст҃ыихъ кнїгъ» (Там же, X, см. Лавров 1930:56). Ср. частые случаи совмещения типа «сладъка словеса твоа паче меда оустомъ моимъ» (Дан. Заточн.), имеющие параллели и в других языках, ср.: *vácaḥ svādóḥ svā́dīyo* (RV. I, 114, 6) «речь слаще сладкого», или: *vácaḥ ghṛtā́t svā́diyo mádhunas ca* (RV. VIII, 24, 20) «речь слаще жертвенного масла и меда» (ср. др.-греч. μέλιστος γλυκίων или лат. *melle dulcior*, иногда в связи со словом; ср. уже у Платона: ἡδὺς ἀκοῦσαι λόγος). Интересно, что в службе св. Кириллу-Константину к нему обращаются сходным образом: «о языче слажии медоу въ притъцахъ», см. Лавров 1930:109. «Похвала царю Симеону» разъясняет генезис этого образа: «ꙗже, акы б ъ ч е л а любодѣльна, | Съ всякааго цвета пьсанию | Събьравъ, акы в ѥдинъ сътъ, | Въ вельмысльноѥ сръдце своѥ | Проливаѥтъ акы стрьдь с л а д ь к ѫ | Изъ у с т ъ своих...», см. Соболевский 1910:11.

88 Сходная образность известна и в других текстах кирилло-мефодиевского круга. Ср., например: ...siorque abrasis et extirpatis de a g r o illo pestifero multifariis vitiorum sentibus, divini verbi gramina s e m i n a r e («Legenda Italica», 7); ...evellens nocua, salutaria s e m i n a n s... («Legenda Moravica», 8) и др. Но особенно замечателен в этом отношении фрагмент VII из «Жития Мефодия»: «по дн҃ьхъ же мнозѣхъ философъ, на соудъ грѧдыи, рече къ Меѳодию братоу своемоу: се, брате, вѣ соупроуга бѧховѣ, ѥдиноу б р а з д о у тѧжаща, и азъ на лѣсѣ падаю, свои дн҃ь съкончавъ...» Параллелей подобным образам немало и в других традициях. Характерный пример — «Indovinello veronese», один из наиболее ранних итальянских текстов (конец VIII — начало IX в.): *Boves se pareba* | *alla pratalia araba* | *et albo versorio teneba* | *et negro semen* (о странице, исписанной буквами) с богатой звуковой организацией.

89 Уже писалось о том, что эта языковая мотивировка могла иметь и реальное основание в древней практике составления текста и его побуквенного чтения (ср. обучение детей чтению с помощью соби-

рания из букв целых слов, в далеком замысле — Слова, смысла).

90 Отдаленные связи с «основным» мифом также косвенно объясняют введение вегетативного кода в то место «Прогласа», где говорится о собирании букв и «языков» (народов), ср. мотив расчлененности и прозябания, сменяемый собиранием воедино, обильной множественностью, процветанием (ср. «растительную» ипостась Осириса, Диониса и других мифологических образов плодородия, урожая; показательно, что сами названия *буква* и *на́род* отсылают к «вегетативно-плодородной» семантической мотивировке). В целом с помощью вегетативного кода в этом месте «Прогласа» развертывается сложное поэтическое построение, уподобляющее чтение и разумение книги и просвещение язычников («доушь безбоукъвьныхъ») через обращение их в истинную веру с помощью «боукъвы, слова, кънигы» образу сеянья и сбора урожая. И в этом случае Константину удается в узких рамках канона по-новому осветить старый образ.

91 Ср.: «градѫ азъ събьрати вьсѣ племена и вьсѧ ѧзыкы» («Житие», XII:18).

92 Ср.: «нasи бо вьси | бес кънʼигъ ѩзыци» (80). К «ѩзыци» как обозначению язычников в сходном контексте обращения их в Христову веру ср.: «Быти ми слоужителю Іс҃ъ Хв҃оу въ ѩзыцѣхъ, служащю ѥоуангелию Бж҃ию» (εἰς τὰ ἔθνη), Римл. XV:16. Апост. по списку 1220 г. Ср. в «Прогласе»: «ѥгда огнемь | сѫдитъ ѩзыкомъ» (102).

93 Тот же внутренний мотив собирания-соединения определяет и важнейшее понятие православного богословия — Соборности как онтологического единства, единства любви в Боге, как «мистической глубины Церкви».

94 Ср. в переводе Солунской легенды (Слово Кирилла; Oratio Sacra Cyrilli, см. Бильбасов 1871:218—220, 313—314); «... услышал я голос из алтаря ко мне: „Кирилл, Кирилл! иди в землю обширную, к славянским народам, именуемым болгарами! Господь велит тебе обратить их в христианскую веру и научить их заповедям!“ Я сильно восскорбел, потому что не знал, где болгарская земля... Я вышел на рынок и слушал болгар говорящих и устрашился сердцем, и был как бы в аду и в тьме. И однажды, в неделю Пасхи, выйдя из церкви..., увидел я голубя говорящего и в клюве держащего свиток... и бросил мне на плечи, и я прочел их и нашел всех тридцать пять букв; когда я положил их себе на грудь и понес к митрополиту, то они скрылись в моем теле; и я истребил греческий язык; когда митрополит послал звать меня к трапезе, то я не

уразумел их языка... Когда прошла молва о чудесах, бывших со мною в Солуни, то все стали искать меня..., и молва дошла до великого князя... Болгаре... привели меня... Я написал им тридцать пять букв...» — Более конкретный аспект «буквенной» проблемы дан в сказании черноризца Храбра «О письменах» (см. Гошев 1933; Снегаров 1963 и др.; ср. Флоря 1981:102—104, 174—189).

95 Иногда это «высвечивание» само соотнесено в «Прогласе» с темой света.

96 Причем не только в связи с разными зонами, но и в пределах одной и той же зоны (ср., например, обычную крупномасштабность фигуры Христа по сравнению с окружающими его фигурами).

97 Здесь кубики смальты по необходимости размещены под разными углами наклона, что вызывает искрение разной интенсивности, разнонаправленность световых лучей, приводящих к эффектам дисперсии, дифракции, диффузии.

98 См. Frolow 1951:205; Лазарев 1971:41. Здесь же упоминается о строке из характерной надписи в вестибюле Архиепископской школы в Равенне (конец V — начало VI в.): «Aut hic nata est, aut capta hic libera regnat». — «Мир вам. Я свет миру» стоит в надписи на Евангелии, которое придерживает Христос на мозаике заполняющей люнетту над дверью из нарфика в храм в константинопольской Св. Софии (см. Лазарев 1947:86).

99 Что лежало в основе этого диалогического диспута, не вполне ясно. В свое время было высказано мнение (Dvorník 1933:70—73), что в данном диалоге нужно видеть запись частной беседы, состоявшейся, вероятно, в монастыре Клейдион, месте заточения Иоанна Грамматика. Но эта конструкция относится скорее всего к сфере догадок и отдельные ее детали вызывают возражение (ср. Vavřínek 1963:68—71; Lemerle 1971:144—145 и др.). По другому мнению (Dujčev 1970), настоящий отрывок «Жития» является заимствованием из сочинения самого Константина, направленного против иконоборцев и написанного в форме диалога. Не исключено, что эта точка зрения соответствует действительному положению вещей. В самом деле, борьба с иконоклastами в эти годы была вполне актуальной, и полной уверенности в окончательной победе иконопочитателей, вероятно, еще не было. Сам Фотий, будучи еще патриархом, выступал с трактатами против иконоборцев (Dvorník 1953), и Константин, его ученик и сподвижник, вполне естественно, мог и в этой области следовать за своим наставником. Это предположение не опровергает, конечно, сомнений большинства исследователей по поводу агио-

графического рассказа о диспуте Константина и Иоанна Грамматика (ср. Флоря 1981:111).

100 Об иконе и иконопочитании в православии см. также Булгаков 1930; 1970:297—307; 1911, 297—307 и др.

101 Можно напомнить, что для Платона σοφία «есть нечто великое и приличествующее лишь божеству» (Phaedr. 278 D), что она присуща бытию, что она мыслит самое себя (ср. неоплатонизм). — О σοφία в древнегреческой традиции см. Burkert 1962; Gladigow 1965; Kleine Pauly 5, 1979:270—271 и др., в патристике — Jaeger 1961:90—106 и др.; ср. также Аверинцев 1970:61—63.

102 См. Шмеман 1973:26 (в связи с символом в литургии — Евхаристия как таинство Царства и таинство Церкви как вхождение в Царство Божие, 24—35).

103 Можно напомнить, что гимнодическая «Память святого и великого мученика Христова Димитрия», по мнению ряда специалистов, была составлена Константином или Мефодием, см. уже Горский 1856; 1865; Малышевский 1877 (ср. также Воронов 1878), не говоря о целом ряде современных исследователей (Vašica 1966; 1966a; 1967; Jakobson 1985:286—346 и др.). Моравская миссия распространила славу о мученичестве Димитрия далеко к северу от Балкан.

104 С наличием личностного облика Софии-Премудрости, неизвестного греческой философии, связана особая напряженность этого таинственного образа и сложность его структуры. В ветхозаветной традиции и у гностиков София антропоморфна (ср. «Пистис-София»), но лишена смысловой полноты, характеризующей это понятие у Платона, Аристотеля, неоплатоников. — О «софийной» теме в еврейской религиозной традиции см. Scholem 1952:45—107; Лайтман 1993 и др.; в гностической — Ionas 1934; 1959; 1978; Puech 1978; Lattke 1979 и др.

105 Почти наверное они должны были принадлежать к числу мозаичных композиций.

106 См. Флоренский 1976:12. О русских софийных иконах см. Антонова, Мнева 1963:20 (№ 356), 38—39 (№ 384), 100—101 (№ 482), 121 (№ 513), 239 (№ 660), 277 (№ 726), 361 (№ 852), 482—483 (№ 1010), 500 (№ 1045), а также 25—26 (№ 365), 482 (№ 1010) — тип «Премудрость созда себе дом». Ср. илл. 4, 5, 28, 126. Наиболее обычная композиция софийных икон — в центре (на среднике) «огнезрачная и огнекрылая» дева София, над нею Спас (нередко и ангелы), справа и слева соответственно ей предстоят Богоматерь, держащая на груди диск с изображе-

нием младенца Еммануила, и Иоанн Предтеча со свитком. Но некоторые иконы с Софией построены значительно сложнее. Ср., например, икону «Премудрость созда себе дом» (ок. 1548 г. Новгор. школа), 365 по каталогу Антоновой и Мневой: слева, в тройном круге с 9 чинами ангельскими и символами евангелистов, — «Божия сила и Божия крепость» София (она в белых одеждах, с семиконечным звездчатым нимбом); над нею палаты, на одной из открытых башен — царь Соломон с развернутым свитком в руках, слева внизу — слуги, закалающие тельцов, черпающие вино и раздающие его жаждущим; над ними справа — Иоанн Дамаскин, тоже с развернутым свитком, указывающий на земное воплощение Премудрости — Богоматерь с младенцем (в двойном круге славы); в верхней части иконы — одноглавая церковь, под ее арками — семь Вселенских Соборов, над нею — семь поясных ангелов с развернутыми свитками. Эта композиция соотносится с текстом «Притчей Соломоновых», 9:1—6 — о гостеприимстве Премудрости. Некоторые другие особенности софийных икон — мотив слова, текста, божественной игры художественного творчества (свитки с текстом, красные сияющие лучи из уст Саваофа, Давид с гуслями; софийные иконы типа «Отрыгну сердце мое» отсылают к словам из Псалтири 44:2: «Излилось из сердца моего слово благое; я говорю: песнь моя о Царе; язык мой — трость скорописца»); атрибуты Софии — крылья, свиток, мерило, крест, слава, корона, она сидит на троне (престоле) и ноги ее утверждены на круглом камне (София изображается как Царица, ср. образ русских народных сказок — Василису Премудрую [чаще — Прекрасную], буквально Царица [βασιλεία] Премудрая, как трансформацию Софии, сохраняющую, однако, ряд ее особенностей); — ее одежды и символика цвета (царская одежда белого цвета, золотой, пурпурный далматик, сияющая слава, золотые лучи, огненный лик, белый свиток, черные мерило и крест; о бирюзовом окружении Софии и символике голубого и синего цвета на софийных иконах см. Флоренский 1914:552—576, 798—803 — воздух, Небо, Горний мир); — ее окружение (Богоматерь и Иоанн Предтеча; Соломон и Давид; Вера, Надежда, Любовь; Софию осеняют Саваоф и ангелы). К связи Софии-Премудрости на иконах с образами Соломона и Давида см. известный эпизод из «Жития Константина» (XIII), когда Константин сумел прочитать надписи на еврейском и самаритянском языках на чаше, сделанной Соломоном и хранившейся в храме Святой Софии (о связях этого текста см. теперь Турилов 1986:99—100). На одной из

граней упоминается царь Давид; написанное здесь же число 909, по догадке Константина, является пророчеством о Христе: от двенадцатого года правления Соломона до наступления Царства Христова 909 лет (об ошибке в расчете лет см. Ševčenko 1967). — Об иконографии Софии-Премудрости, в частности о сюжете, см. Кондаков 1905:74—76; 1933:375—377; Флоренский 1914:370— 388: о Новгородском, Ярославском и Киевском типах софийных икон (ср. Арциховский 1948:99—106 и др.). — Особая тема — иконография самого Константина-Кирилла (Василиев 1963: 393—488; Hemmerdinger 1968, I:331—346 и др.), в частности — его иконные образы как источник реконструкции личности, ее духовной структуры. Согласно «Житию» (XVIII) первая икона Константина была написана и поставлена над его гробницей в церкви св. Климента в Риме («...и написавше иконоу его надъ гробомъ его...»). Долгое время считали, что это изображение сохранилось на фреске IX в. в названной церкви (Константин и Мефодий в виде двух коленопреклоненных духовных, представляемых св. Климентом и Андреем Христу, восседающему на престоле). В настоящее время эту фреску и фигуры духовных толкуют иначе, видя здесь типичную патрональную композицию (Cibulka 1967:173—177). В связи с темой иконографии Константина-Кирилла особый интерес представляет попытка Климента Охридского описать его «божественно-человеческую» сущность («Похвальное Слово»), ср. подобный подход у Константина в «Похвале Григорию Богослову»: «Ѡ Григоре, тѣломь ч л о в ѣ ч е, в доушеѭ а н ѣ е л е!» При этом Климент Охридский сочетает «портретность» (с особым вниманием к лицу, глазам) с установкой на воспроизведение ее как бы одним «цветом» — с в е т о м (ср. светозарность как явление соприродное божественному Свету), см. Лекомцева 1986:102—103. — О почитании Святой Премудрости Божьей в Византии и на Руси см. Флоровский 1932.

107 Русская культура в ее вершинных проявлениях исходила из основоположного е д и н с т в а Слова и «разыгрываемых» им высших смыслов, творимых художником (София-Премудрость), и из понимания Слова как духовного делания (Слово как Дело — реально, как у великих писателей, или интенционально, в виде идеальной цели, у многих других). Эта особая ценностная выделенность слова и составляет одну из ключевых характеристик той русской культуры, которая, будучи по внешности или даже по некоторым внутренним признакам светской, сохраняла и развивала, преумножая, драгоценное духовное наследие христиан-

ства, впервые открывшееся благодаря подвигу Константина Философа и его брата. В этом смысле русская художественная литература органически продолжала духовность, заповеданную христианством, и стала своего рода «сверхлитературой», хотя некоторые из ее творцов едва ли вполне сознавали эту свою зависимость и тем более сам характер той силы, которая обнаруживала себя в их творениях.

108 «Чистота сердца, девственность и целомудренная непорочность есть необходимое условие, чтобы узреть Софию-Премудрость, чтобы быть всыновленным в Вышний Иерусалим» (Флоренский 1914:351), ср. известные работы Б. П. Вышеславцева, арх. Луки Войно-Ясенецкого и др. о роли сердца в сфере духовной деятельности.

109 О Софии и софийности ср. также Булгаков 1927; 1935; 1945; 1970 [1991]; 1994; Франк и др., не говоря уж о Вл. Соловьеве. — В середине 30-х годов и позже софиология Булгакова подверглась резкой критике и в церковных кругах (против нее выступили как Сергий [Страгородский], будущий патриарх [ответом на его критику была книга Булгакова 1935 года], так и член Синода Карловацкой церкви архиепископ Серафим, выпустивший большую книгу о «Новом учении о Софии, Мудрости Божией» [София, 1935]), и в философской среде. В том же 1935 г. В. Н. Лосский проанализировал ответы Булгакова в своей книге, посвященной диспуту о Софии. Позже на софиологию Булгакова откликались многие; среди них — Бердяев 1991: 174—178, 185, 192—193; Лосский, Н. О., 1991: 261—268 и др. — О софийности в допетровский период см. Ammann 1938: 120—156 и др. Софийное учение Владимира Соловьева слишком хорошо известно — и по сочинениям его самого и по освещению его в философской литературе, — чтобы говорить о нем здесь. Пожалуй, следует только привлечь внимание к первым шагам молодого философа на этом пути, чтобы уяснить и источники этого учения, и его первоначальную форму, и то настроение самого Соловьева, в котором он пребывал, входя в софийную проблематику, конкретнее — в «мыслечувствие» Софии (ср. молитву об откровении великой тайны, обращенную к Пресвятой Софии; «софийные» записи, сделанные медиумическим письмом, и «софийные» стихи; рукопись 1876 года на французском языке «Sophie», представляющая собой диалог между Философом и Софией; тексты на тему «белой лилии» и т. п.). См. Соловьев, С. М. 1977: 118—152; о гносеологической теме в «Sophie» см. 133—134.

110 Ср.: «Unerklärt. Erfolglose idg. Deutungsversuche bei Bq» (*Frisk* 2: 755]; «Pas d'étymologie. Ni un rapprochement avec σάφα, ni un rapprochement avec Σίσυφος ne donnent satisfaction» (*Chantraine* 4:1031). До недавнего времени казалось, что только из добросовестности уместно напомнить об отсутствующей в указанных словарях старой этимологии Бругмана — из и.-евр. **tu̯og^{u}hos* 'тот, кто ясно видит', 'разумный' (IF 16, 1904:499 и сл.), ср. ἐπι-σσοφος, см.: Sammlung der griechischen Dialekt-Inschriften. Hrsg. von H. Collitz und F. Bechtel. Heidelberg, 1884, № 4706:199 et passim, если бы не предпринятая недавно попытка возобновления этой этимологии с помощью модификации фонетической формы слова на индоевропейском уровне. Речь идет о попытке Я. Пухвела, которая представляет собой вариацию предложения К. Бругмана. Согласно Пухвелу (ср.: *Puhvel J.* On labiovelars in Hittite. — JAOS 1974, vol. 94:291—295 и особенно: *Idem.* Greek attestations of Indo-European **dhyagh^{w}-*. — Incontri linguistici, 1975, vol. 2:129—134), σοφία, как и σάφα, восходят к и.-евр. **dhyagh^{w}-*, с помощью которого объясняются и такие анатолийские факты, как хеттск. *šakui-/zag^{w}i/* и лув. *tawi-/dawi-/* 'глаз' (из протоанат. **dyag^{w}i*). Следовательно, σοφία семантически мотивируется как 'прозрение' ('ви́дение') → 'мудрость'. Гомер. σάφα οἶδα 'ясно знаю', по Пухвелу, восходит к и.-евр. формуле **dhyagh^{w}n̥ woydHa* 'I have seen in the eye' [собств. — 'зримо, с помощью зрения, увидев, знаю'. — *В. Т.*]. В этом отношении σοφία была бы чем-то вроде мандельштамовского «хищного глазомера» (см. далее). Однако и в этом варианте, фонетически удовлетворительном, слабым местом оказывается семантическая мотивировка мудрости как ви́дения, зрения. Высший тип мудреца в греческой традиции, напротив, именно слепец; предположение же о том, что здесь имеется в виду внутреннее зрение, было бы некоторой натяжкой тем более, что анатолийские примеры (единственно достоверные) ориентируют скорее на «внешнее» и конкретное. Предлагаемое ниже объяснение, с акцентом на семантике, выдвигается в качестве возможной альтернативы и в поисках глубинного смысла слова. — К этимологии σοφία ср. также *Boisacq*: 888; *Hofmann*, s. v.

111 Кстати, и само σοφία, являющееся наречием архаического типа с исходом на и.-евр. **-n̥* (см.: *Benveniste E.* Origines de la formation des noms en indo-européen. Paris, 1935:93; *Schwyzer E.* Griechische Grammatik, Bd. 1. München, 1939:622 и др.), весьма неясно с этимологической точки зрения. И старые попытки чле-

нения σά-φα, σα-φής, при котором второй элемент связывается с φάος, φαίνω (σα- же объясняется по-разному: усилительная частица, σάος, σῶς 'здравый', 'целый' и т. п.), и предложение сравнивать слово с ионийск. σάω 'просеивать', 'процеживать' (см.: *Grošelj M.* — Živa Antika 1, 1951:127; -φα как в μέσφα), и новое сближение с хеттск. *šuppi-* 'чистый', 'ясный' (*Szemerényi O.* — JHS 94, 1974:154) никак не могут претендовать на окончательность и даже на достаточную надежность. Зато более достоверно выражение этим словом идеи ясности, очевидности как состояния некоей открытости, откуда — естественный для немудрящего, несколько наивного сознания переход к идее истинности, подлинности, правдивости (ср. почти формульное сочетание σάφα с εἰπεῖν уже у Гомера и Пиндара). Гесихиева глосса σαφήτωρ· μάντις ἀληθής (μηνυτίς, ἑρμηνύς) актуализирует и другой член противопоставления — скрытость, закрытость, упрятанность (забытость), восстанавливаемый на основании ἀ-ληθής как обозначения истины, правды по принципу не-скрытости, не-закрытости, не-спрятанности (ср. гомер. οὔ με λήθεις, ὅττι θεῶν τίς σ'ἦγε 'ты не скроешь от меня, что кто-то из богов привел тебя'; λήθη 'забвение', Λήθη). На основе этой оппозиции формируется более специальное противопоставление правды, истины, с одной стороны, и лжи, заблуждения, с другой. При этом σάφα, σαφής и т. п. оказывается положительным членом этого противопоставления. См.: *Luther W.* «Wahrheit» und «Lüge» im ältesten Griechentum. Borna-Leipzig, 1935:61 ff.; *Frisk H.* «Wahrheit» und «Lüge» in den indogermanischen Sprachen. — Göteborgs Högskols Årsskrift, 41, 3, 1935 (1936):20; *Idem.* Kleine Schriften zur Indogermanistik und zur griechischen Wortkunde. Göteborg, 1966:18; *Leumann M.* Homerische Wörter. Basel, 1950:112; *Levet.* Le vrai et le faux. Paris: 106—114 и др. Естественно предположить, что σοφία ориентировано на более сложные семантические связи.

112 Ср.: Οὐκοῦν καὶ σοφίᾳ οἱ σοφοί εἰσι σοφοί... 'А не мудростью ли мудры мудрецы...' (Гиппий 287 с.). Ср. еще у Платона ироническое высказывание о мудрых сверхчеловеческой мудростью — μείζω τίνα ἢ κατ' ἄνθρωπον σοφίαν σοφοί. Вообще σοφία, σοφός 'мудрый мудростью' выступает нередко как своего рода *figura etymologica.*

113 Ср.: *Snell B.* Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie. Berlin, 1924; *Gladigow B.* (Burkhard). Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von σοφός

und σοφίη. Hildesheim, 1965; *Bollack J.* Une histoire de σοφίη. — Revue des études grecques, t. 81, 1968:550—554 (острая критика предыдущей работы); *Vernant J.-P.* Mythe et pensée chez les grecs. Paris, 1969; ср. также: *Paulys* Real-Encyclopädie, Reihe 2, Halbband 5, 1927:1019 ff. (*Leisegang H.* Sophia); *Kleine Pauly* 5, 1979:270—271; а на русском языке из недавних (относительно) работ см.: *Аверинцев С. С.* София. — Философская энциклопедия, т. 5, 1970:61—63; ср. еще: *Топоров В. Н.* Др.-греч. σοφία: происхождение слова и его внутренний смысл. — Античная балканистика. М., 1978:46—50. О проблеме *софии* за пределами собственно греческой традиции см.: *Mack B. L.* Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum. Göttingen, 1973.

114 См.: *Malingrey A.-M.* Philosophia. Paris, 1961.

115 Эти значения отмечены у Гомера, Пиндара, трагиков и позже. Ср. у Фукидида τέχνῃ ἐπιθέσθαι (о нападении хитростью).

116 См.: *Bollack J.* Op. cit.: 551.

117 См. уже *U. von Wilamovitz.* Die Ilias und Homer. Berlin: 239, и др.

118 Словно правильный снур, корабельное древо ровняет
Зодчего умного в длани, который художества мудрость
Всю хорошо разумеет, воспитанник мудрой Афины
(перевод Н. И. Гнедича)

119 Ср.: «handwerkliche Tüchtigkeit» (см.: *Gladigow B.* Op. cit.: 9).

120 См.: *Bollack J.* Op. cit.: 551. — Умение, мастерство, соответствие правилу связываются и с Ἀθηνᾶ Ἰππία, которой противопоставлен Посейдон как хозяин и господин лошадей, чье господство проявляется там, где начинается конское искусство, см.: *Detienne M.* Athena and the Mastery of the Horse. — History of Religions, 11, 1971:161—184.

121 Ср., впрочем, τέχναι δημιουργοῦσαι у Платона (но и τέχναι τε καὶ δημιουργίαι) и т. п.

122 *...Служа линейкою преемникам Петра, | Он учит: красота — не прихоть полубога, | А хищный глазомер простого столяра,* — по слову поэта.

123 Ср.: σοφὸς ἀνήρ, σοφιστής о поэте. О поэзии как σοφία см.: *Duchemin J.* Pindare poète et prophète. Paris, 1955:23 et suiv.

124 ἐκ θεῶν γὰρ μαχαναὶ πᾶσαι βροτέαις ἀρεταῖς, | καὶ σοφοὶ καὶ χερσί βιαταὶ περίγλωσσοι τ'ἐφῦν... (Pythia, I, 41—2). Ср. также: ... θεῶν δ'ὄπιν | ἄφθονον αἰτέω, Ξένάρκες, ὑμετέραις τύχαις |

εἰ γάρ τις ἐσλὰ πέπαται μὴ σὺν μακρῷ πόνῳ, | πολλοῖς σ ο φ ὸ ς δοκεῖ πεδ' ἀφρόνων | βίον κόρυσσέμεν ὀρϑοβούλοισι μαχαναῖς· (Pythia, VIII, 71—75). «Божьи заботы | Да пребудут нетленны над вашею судьбою, Ксенарх! | Кто насытился добром не в долгом труде, | О том говорят неразумные: | „Он мудр: крепка его жизнь, как пряма его мысль“»; ἐπεὶ τὸ γε λοιδορῆσαι ϑ ε ο ῦ ς | ἐχϑρὰ σ ο φ ί α, καί τό καυχᾶσϑαι παρὰ καιρόν | μανίαισιν ὑποκρέκει (Olympia IX, 27—39); τί ἔλπιδι σ ο φ ί α ν ἔμμεν, ἄν ὀλίγον τοι | ἀνὴρ ὑπὲρ ἀνδρὸς ἴσχει; | οὐ γὰρ ἔσϑ' ὅπως τὰ ϑ ε ῶ ν | βουλεύματ' ἐρευνᾶσει βροτέᾳ φρενί | ϑνατᾶς δ'ἀπὸ ματρὸς ἔφυ (Fragm. 61) «Надеяться ли на мудрость людскую, | Что одна не бросает человека на человека? | Не проникнуть в умыслы богов | Земным умом, | Ибо он рожден от смертной матери...» — все у Пиндара. Ср. в одном из собраний орфических ὅρκος: οὐρανὸν ὁρκίζω σε, ϑ ε ο ῦ μεγάλου σ ο φ ό ν ἔργον... и далее — идея, согласно которой все, что идет от Бога, — σοφός (см.: *Kern O.* Orphicorum fragmenta: 340 и др.). Не приходится говорить о сходных построениях в поздней традиции, в частности, христианской (ср. отождествление истинной мудрости с Богом у Иоанна Дамаскина в его определениях философии).

125 В частности, и у богов. Ср.: ϑεῶν ἐξ δεδαώς 'научившись у богов' (Гомер) или ὅν Ἥφαιστος δέδαεν 'которого обучил Гефест' (Гомер) и т. п. Впрочем, и σοφία нередко соединяется с δαῆναι или διδάσκειν (ср. Hesiod, fragm. 193; Hymn. Herm. 483; Solon I, 515 и т. п.).

126 ...σοφίη ἀληϑέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φ ύ σ ι ν ... B 112 (Stobaeus. Florilegium I, 178). Также и Филолай различает σοφία и практическую «добродетель», ср.: καὶ περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γίνεσϑαι τὴν σ ο φ ί α ν, περὶ δὲ τῶν γιγομένων τὴν ἀταξίαν τὴ ἀ ρ ε τ ὴ ν τελείαν μὲν ἐκεὶνην ἀτελῆ δὲ ταύτην (Philol. 32A 16).

127 [οὐκ ἐμοῦ,] ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἐν πάντα εἶναι B 50 (Hippolytus Refutatio omnium haeresium IX 9).

128 Ср. несколько иной акцент в платоновском «Послезаконии»: «Ибо действительно сущая мудрость каким-то образом обнаруживается перед человеком, хотя бы немного причастным правильному, божественному пониманию» (987c); «...мы должны верить в то, что следует считать мудрым человека благого» (там же, 988e—988a) и др.

129 «И если исходить из того, что было раньше определено по вопросу, какую из наук следует называть м у д р о с т ь ю (σοφία),

то имеется основание называть каждую из этих наук. Действительно, как самую главную и главенствующую науку, которой все другие науки, словно рабыни, не смеют прекословить, следовало бы называть мудростью (σοφία) науку о цели и благе (ибо ради них существует другое). А поскольку мудрость была определена как наука о первых причинах и о том, что наиболее достойно познания, мудростью надо бы признать науку о сущности. В самом деле, из тех, кто по-разному знает один и тот же предмет, больше, по нашему мнению, знает тот, кто знает, что такое этот предмет по его бытию, а не по его небытию; из тех же, кто обладает таким знанием, знает больше, чем другой, и больше всего тот, кто знает суть вещи, а не тот, кто знает сколь велика она или какого она качества, или что способна она по своей природе делать или претерпевать [...]». — Ср. также Metaph. I, 983a: «А именно: божественна та из наук, которой скорее всего мог бы обладать Бог, и точно также божественной была бы всякая наука о божественном. И только к одной лишь искомой нами науке подходит и то и другое. Бог, по общему мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало, и такая наука могла бы быть или только или больше всего у Бога...».

130 Ср. также «Всякий ум мыслит сам себя, но первейший ум — только сам себя; и в нем ум и умопостигаемое — одно по числу. Каждый же из последующих умов мыслит и сам себя, и предшествующее ему. И умопостигаемое из этого есть отчасти он, из чего он... В самом деле, если ум существует, будучи активен, и мыслит сам себя не как иное в отношении к мыслимому, то он знает себя и видит себя. Видя же себя мыслящим и познавая себя видящим, он знает, что ум активен... А то, что ум нетелесен, показывает возвращение ума к самому себе, ибо ни одно тело не возвращается к самому себе...» (*Прокл.* Первоосновы теологии: 167—168, 171; цит. по перев. А. Ф. Лосева, см.: Антология мировой философии, т. 1, ч. 1. М., 1969: 171). Впрочем, мотив рефлексивности в связи с темой мудрости выступает отчасти и ранее, напр., у Августина, который объяснял sapientia «как понимание своего собственного способа бытия». Интересно, что противопоставленная sapientia категория глупости (stultitia) означает непонимание себя в своем бытии («das Sich-nicht-in-seinem-Sein-verstanden-haben»). См.: *Hofmann W.* Philosophische Interpretation der Augustinusschrift de arte musica. Marburg, 1931:5; *Бычков В. В.* Античные традиции в эстетике раннего Августина. — В кн.:

Традиция в истории культуры. М., 1978:89, 102 и др. — Ср. также о любви к мудрости ради ее самой, а не ради какой-нибудь утилитарной цели (Solil. I, 13, 22). Вместе с тем следует иметь в виду, что sapientia у Августина в других отношениях значительно отличается от σοφία (напр., особой связью с *scientia*, особенно в ранних трудах, с блаженством, высшим благом как целью и т. п.).

131 ...τὸν σοφὸν αὐτὸν αὐτῷ μάλιστα δεῖ σοφὸν εἶναι. В связи с этим местом комментаторы нередко вспоминают еврипидовский фрагмент 905: «Ненавижу мудреца (σοφίστης), который мудр не для себя» (см.: Tragicorum graecorum fragmenta. Ed. Nauck. adiec. Snell. Hildesheim, 1964).

132 ...ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γιγνώσκειν ἑωυτοὺς καὶ φρονεῖν «Всем людям дано познавать самих себя и размышлять», — скажет Гераклит (B 116; Stobaeus Florilegium V, 6), соединяя самопознание с размышлением и далее с разумением природы и Логоса, внимать которым — мудрость (σοφίη), ср. B 112 и др. Для Гераклита вообще характерны подобные рефлексивные ходы, ср.: ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν «я выспросил самого себя» (B 101. Plutarch. Adversus Coloten 20) или о «самовозрастающем Логосе души» (ψυχῆς ἐστι λόγος ἑαυτὸν αἴξον B. 115. Stobaeus Florilegium I 180a), и т. п. — Мудрость Эдипа, как и вообще мудрость в мифопоэтической традиции, проявляется в разгадывании загадок. Загадка мудрого Эдипа в конечном счете и в высшем смысле была загадкой о нем самом. Более того, архаичная загадка, еще не выделившаяся из единого теургического целого и не вышедшая из-под контроля ритуала, всегда выступает как загадка о самой себе, связанная с повторяющимися рефлексивными ходами, — и потому, что вопрос и ответ в известном отношении тавтологичны (эта тавтологичность мощнее, чем в загадках современного типа, поскольку она основана на институализированной системе отождествлений), и, следовательно, одна часть загадки (ответ) возвращает нас к другой части той же загадки (вопросу); и потому, что ответ загадки не что иное как означаемое, неизбежно отсылающее нас к означающему (вопросу), т. е. к знаку того же самого; и потому, что ответ архаичной загадки обычно соотносится не только с миром (космосом), но и с его образами (напр., мировое дерево, *axis mundi*, *brāhman* и т. п.), которые снова адресуют разгадчика к мнимо-конечной глубине ответа; и, наконец, потому, что такая загадка никогда не бывает завершенной и ис-

черпанной: пока она жива, ее повторяющиеся рефлексивные ходы приводят к рождению новых ответов, образов и смыслов, являющихся лишь вариантами по отношению к предшествующей им разгадке. Также, в конце-концов, строится и рефлексивное мышление (напр., внутренний диалог с самим собой).

133 πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει...

134 Ср. у Гераклита: εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν ἐπιστάσθαι γνώμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων «Ведь существует единственная мудрость: познать замысел, устроивший все через все» (B 41. Diog. Laert. IX, 1).

135 Поучительно, что открытие и осознание этого принципа Гельдерлин приписывает именно афинянам: («Seht ihr nun, warum besonders die Athener auch ein philosophisch Volk sein mußten?»): «Das große Wort ἐν διαφέρον ἑαυτῷ (das Eine in sich selber unterschiedne) des Heraklit, das konnte nur ein Grieche finden, denn es ist das Wesen der Schönheit, und ehe das gefunden war, gab's keine Philosophie. Nun konnte man bestimmen, das Ganze war da «Die Blume war gereift: man konnte nun zergliedern. Der Moment der Schönheit war nun kund geworden unter den Menschen, war da im Leben und Geiste, das Unendlicheinige war. Man konnt' es auseinander setzten, zerteilen im Geiste, konnte das Geteilte neuzusammendenken, konnte so das Wesen des Höchsten und Besten mehr und mehr erkennen und das Erkannte zum Gesetzte geben in des Geistes mannigfaltigen Gebieten» («Hyperion». — In: *Hölderlin*. Ein Lesebuch für unsere Zeit. Weimar, 1956:222). Гельдерлиновская цитата ориентирована на известное высказывание Гераклита ...οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶι ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης (B 51. Hippolytus Refutatio IX, 9), толкуемое сейчас, однако, иначе: «...не понимают, как расходящееся с самим собой приходит в согласие, самовосстанавливающуюся гармонию лука и стрелы», а также на одно место из платоновского «Пира»: ...Ἡράκλειτος βούλεται λέγειν, ἐπεὶ τοῖς γε ῥήμασιν οὐ καλῶς λέγει· τὸ ἓν γάρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ ξυμφέρεσθαι, ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε καὶ λύρας (Conviv. 187a).

136 Ср. лишь некоторые примеры: «...[объяснять] — значит иметь какой-либо знак, по которому искомую вещь можно было бы отличить от всего остального» (Theaet. 208c: ...τὸ ἔχειν τι σημεῖον εἰπεῖν, ᾧ τῶν ἁπάντων διαφέρει τὸ ἐρωτηθέν) «Не о том ли мы толь-

ко что толковали, что если подметить отличительный признак отдельной вещи, — чем она отличается от прочих вещей, — тем самым... можно найти объяснение этой вещи. А пока ты касаешься общего, у тебя будет объяснение лишь того, что обще вещам» (Ibid. 208d); «Значит, как видно, на вопрос, что есть знание, можно ответить, что это правильное мнение со знанием отличительного признака» (Ibid. 210a: ...δόξα ὀρθὴ μετ' ἐπιστήμης διαφορότητος) и др.

137 Ср. обозначения родственника, т. е. рожденного в данном роде, как знакомого, т. е. того, кого знают. К теме рода (*genus*) и его преодоления (*genius* как тот, у кого бесконечность родовой жизни /ср. ее орудия — *genitalia*/ уже сознается недостаточной) ср.: *Соловьев В. С.* Оправдание добра. Нравственная философия. — Собрание сочинений. Т. VIII. СПБ:166: «...и *здесь же*, в этом средоточии жизни человек сознает *недостаточность* этой родовой бесконечности, в которой животное находит свое высшее. И на человека его родовая сущность предъявляет свои права, и через него она хочет увековечиваться: но его внутреннее существо отвечает на такое требование: „Я не то же, что ты, я сверх тебя, я не *род*, хотя от *рода*, — я не *genus*, а *genius*. Я хочу и могу быть бесконечным и бессмертным не в тебе только, а сам по себе. Ты влечешь меня в бездну своей дурной, пустой бесконечности, чтобы поглотить меня и уничтожить, но я ищу себе той истинной и полной бесконечности, которою мог бы поделиться и с тобою"...».

138 Ср.: Ἦ οὖν ἔτι κυοῦμέν τι καὶ ὠδίνομεν, ὦ φίλε, περὶ ἐπιστήμης, ἣ παντ' ἐκτετόκαμεν «Или мы все еще беременны знанием и мучимся им, милый друг, или уже все родили на свет?» (Theaet. 210b), а также развернутое сравнение ремесла повитухи и занятий Сократа (Ibid. 149a—151d) и т. п.

139 Ср. другой аспект мудрости — ее отрешенность (отделенность, обособленность), до осознания которой, по словам Гераклита, не дошло ни одно из известных ему учений (...σοφόν ἐστι πάντων κεχωρισμένον. B. 108. Stobaeus Florilegium I, 174).

140 Ср. и.-евр. **s(u̯)e-bh-*, находящееся в связи как с **seu̯e-*, **su̯e* (ср. др.-инд. *svá-*, авест. *hva-*, *x^{v}a-*, др.-перс. *huva-*, др.-греч. ἕ /ср. памфил. Fhε/, гомер. ἑέ, лесб. Foῖ, ст.-лат. *sovos*, лат. *suus*, оскск. *suveís*, готск. *swēs*, прусск. *swais*, слав. **svojь* и т. п.), так и с **se-*, **s(e)u̯e-*, **sebh-* (осн. Dat.) ср. др.-греч. σφέ, σφίν, σφός, лат. *sibī*, оскск. *sífeí*, пелигнск. *sefei*, прусск. *sebbei*, слав. **sebě* и т. п., если говорить об исключительно местоименных элементах.

141 См. *Pokorny* 1:882—883 и др.

142 Ср. отчасти процитированное выше место из «Первооснов теологии» Прокла, а также рассуждения Платона о соотношении отличительного признака и общего в «Теэтете». Небезынтересно напомнить ареопагитическое учение о так называемом «соединяющем и различающем богословии и о божественном единстве и различии» (Περὶ ἡνωμένης καὶ διακεκριμένης θεολογίας, καὶ τίς ἡ θεία ἕνωσις καὶ διάκρισις, название 2-й главы «Περὶ θείων ὀνοματων»), которые нельзя смешивать (...ἡ θεολογία τὰ μὲν ἡνωμένος παραδίδωσι, τὰ δὲ διακεκριμένως· καὶ οὔτε τὰ ἡνωμένα διαιρεῖν θεμιτὸν, οὔτε τὰ διακεκριμένα συγχεῖν...). В связи с темой статьи заслуживает внимания то обстоятельство, что к обобщающим именам (ἡνωμένα) принадлежат как те, которые через превосходство выражают отрицание (ср. τὸ ὑπέρσοφον 'сверхмудрость'), так и те, которые выражают причину (ср. τὸ σοφόν 'мудрость'), II, § 3, ср. выше аристотелевское определение софии как знания о причинах.

В этом контексте и в связи с семантической мотивировкой σοφία уместно сослаться на такие языковые факты, как др.-греч. δια-κρίνω 'разделять', 'разводить', но и 'решать', 'определять' (в частности, применительно к сфере мысли, ср. διακρῖναι ποῖον ἀντὶ ποίου αἱρετέον 'определить, что чему предпочесть' — Аристотель), δια-κρίσις (напр., διάκρισις σημείων у Диодора Сицилийского) или лат.: *dis-cerno* 'отделять', 'разделять', но и 'отличать', 'различать' и даже 'узнавать' (между прочим, *suos*), 'решать', ср. франц. *discerner* и особенно *discernement* — не только 'распознавание', 'различение', но и 'способность здраво судить', 'рассудок', 'сознательность', что опять возвращает нас к семантическому комплексу, предполагаемому в др.-греч. σοφία.

143 См.: *Benveniste E.* Vocabulaire des institutions indo-européennes, I. Paris, 1969, III, ch. 3.

144 Эта схема вполне описывает и соотношение культуры, всегда пребывающей in statu nascendi, в самоуглубляющемся движении и реализующей себя лишь на своих границах, и отчуждаемой ею и на ней (в этом случае) паразитирующей цивилизации. В этом (хотя и не только в этом) смысле можно говорить о софийности и бытийственности культуры. Внутреннее самоограничение (обособление самого себя), с которого начинается всякое творчество, и составляет главный нерв аскетического пафоса культуры (жертва ради духовного возрастания).

145 Можно указать и отражения в древнегреческом и и.-евр. **su̯e-dh-* (ср. ἔθος 'привычка', 'обычай' / νόμοι κατὰ τά ἔθη как

обозначение обычного права у Аристотеля / ἔθων, Part. praes. от *ἔθω 'иметь привычку') и *sue̯-t- (ср. ἔθης 'член рода', 'сородич', 'частное лицо' / ἐτήτυμον 'истинно', 'подлинно'; 'правда', и т. д.; но и ἑταῖρος 'товарищ', 'спутник', 'последователь', 'сторонник' и т. д.).

146 Этот круг значений (перекликающийся, кстати, с др.-греч. ἔθος или нем. *Sippe* и т. п.) косвенным образом бросает свет на σοφία, понимаемую как некий *с-по-соб* (ср. *по-собие*), технический прием — в частности, в мыслительной сфере — имеющий целью обособление мысли и придание ей интенсивного, рефлексивно углубляющегося движения. Ср. также русск. *по-со́бить* как обозначение помощи, т. е. отчуждения чего-то от себя в пользу другого (жертва) или принятия (присвоения) себе чьей-то помощи. В этом контексте заслуживает внимания история смыслового развития др.-инд. *kalp-* — от 'делить', 'членить', 'распределять' (в частности, о частях жертвы) к 'быть способным', 'годиться', 'подходить' — Ср.: *Wijesekera O. H. de A.* A Sociosemantic analysis of Sanskrit *kalp-*. — Annals of Bhandarkar Oriental Research Institute 48—9. 1968:161—171.

147 Эвристический аспект выступает в *спосо́бли́вый* 'находчивый' и др.

148 Ср. *свойться* 'усвоить себе мастерство', *'свойча́тый'*, 'свычливый', 'освойчивый', формулы типа *жить своим умом; брат он мой, а ум у него свой; своеу́мие, своя воля* и т. п.

149 Подробнее о подобных формах см.: *Schwyzer E.* Op. cit. 1:600 ff.; *Chantraine P.* Grammaire homérique, I. Paris, 1948:266 et suiv., 273; *Idem.* Morphologie historique du grec. Paris, 1947: § 155—161 и др.

150 К словообразованию ср. готск. *sibja* < герм. **seb̄-jo*, отчасти слав. **sob-ь*.

151 Ср.: *Chantraine P.* Traité de phonétique grecque. Paris, 1955:116 и др., но — «Pas d'étymologie établie» (Dict. étym. 996).

152 К этому можно добавить, что уже в самом индоевропейском отмечается, во-первых, дублетность форм **sue̯-/ *se-* и, во-вторых, правдоподобные случаи диссимиляции в случаях **sue̯-bhei* (ср. лат. *sibī*).

153 Нулевая степень в формах типа σ-φέ и под. объясняет анлаут, в котором σ- находится перед согласным, и, следовательно, сохранение этого σ-. По этому же образцу аналогически σ- могло бы сохраняться и в σοφία, так как было существенно не допустить потери связи между формами одного и того же корня.

154 Обращение Земли на самое себя ради жизни сопоставимо не только с отмечавшейся рефлексивностью σοφία, но и с современным пониманием поэтической функции как установки (т. е. обращения) на сообщение («message») ради н е г о с а м о г о (см.: *Jakobson R.* Linguistics and Poetics. — Style in Language. Ed. by Th. A. Sebeok. Cambridge. Massachusetts, 1960). Можно показать, что софиен сам способ построения поэтического текста, предполагающий проекцию принципа эквивалентности (подобие-различие) с оси селекции (отбора) на ось комбинации (построение текстовых последовательностей); ср. операции обособления и включения в связи с σοφία, ее парадигму и синтагматический ряд софийного творчества. Определение ума (если вернуться к сфере интеллигибельных понятий, близких к σοφία) также, конечно, предполагает прежде всего указание на различительные способности (разрешающая сила, степень аналитизма) и умение синтезировать, т. е. строить схемы и тексты из заданных элементов. Лишь после этих «технических» составляющих должны вводиться такие характеристики, как способность к соотнесению аналитических и синтетических конструкций ума с реальной ситуацией (прагматический аспект), степень независимости ума от других качеств, иногда выступающих как средства компенсации (аспект суверенности), степень понимания пределов ума и его подчиненность более высоким началам (нравственно-религиозный аспект) и т. п. — В контексте этих сопоставлений очевиднее становится связь Софии, жизни и творчества как радостного художества. Ср.: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони: От века я помазана, от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не существовали бездны... Тогда я была при Нем художницею и была радостию всякий день; веселясь пред лицом Его все время... кто нашел меня, тот нашел жизнь» («Книга притчей Соломоновых» VIII, 22—24, 30, 35). Неслучайно, что и для Августина мудрость (sapientia) есть истинная красота (vera pulchritudo). Contr. acad. II, 3, 7 (ср. о сродстве философии и филокалии); в другом месте он говорит о «чистейшей красоте» (castissima pulchritudo) мудрости, сравнивая ее с прекрасной женщиной (см.: *Бычков В. В.* Указ. соч.: 89 и др.). О sapientia у Августина (в контексте теории познания) см., помимо указанного: *Hessen J.* Die Begründung der Erkenntnis nach dem Heiligen Augustins. Münster, 1916; *Schöpf A.* Wahrheit und Wissen. Die Begründung der Erkenntnis bei Augustin. München, 1965; особенно *Stein W.* Sapientia bei Augustinus. Bonn, 1973 и др.

155 «„Нет, говорю, ничего я не поняла, и оставьте, говорю, меня в полном покое“. Вот с тех пор они меня одну в полном покое оставили... А тем временем и шепни мне... одна наша старица...: „Богородица что есть, как мнишь?“ — „Великая мать, отвечаю, упование рода человеческого“. — „Так, говорит, Богородица — великая мать сыра-земля есть, и великая в том для человека заключается радость. И всякая тоска земная и всякая слеза земная — радость нам есть; а как напоишь слезами своими под собою землю на пол-аршина в глубину, то тотчас же о всем и возрадуешься. И никакой, никакой, говорит, горести твоей больше не будет, таково, говорит, есть пророчество“. Запало мне тогда это слово. Стала я с тех пор на молитве, творя земной поклон, каждый раз землю целовать, сама целую и плачу... тут вдруг и память придет... И все больше о своем ребеночке плачу... и только вся моя тоска в том, что не помню я, мальчик аль девочка. То мальчик вспомнится, то девочка... и страшно мне, и всего больше я плачу о том, что родила я его, а мужа не знаю...» (рассказ Марии Тимофеевны Лебядкиной из «Бесов»). К теме Земли-земли у Достоевского ср. *Штейнберг* 1980:43—46 56, 118—122 и особо — во втором томе этой книги.

156 Ср.: *Prajñā-pāramitā* как внелогосная ‘Совершенная Премудрость’ и одновременно как мать Будды в северном буддизме. См.: *Conze E.* Selected sayings from the Perfection of Wisdom. London, 1955. *Idem.* The Large Sūtra on Perfect Wisdom. I. London, 1961 и др. Существенны и другие параллели. В «Книге схолий» сирийского автора VIII в. Теодора бар Конай, важнейшем источнике наших знаний о манихействе, описываются 12 дев — дочерей Света. Первая из них — Верховная Власть (*malkūṯā* : βασιλεία), вторая — Мудрость (*ḥakmtā*); с ними естественно может быть сопоставлена Василиса Премудрая русских сказок (< царственная Премудрость или премудрая Царица). Ср. и мужское воплощение мудрости в иранской традиции, начиная уже с авест. *Mazda-*. Характерна сама территория распространения мифологемы о Софии как царственной жене или деве — от Греции до Серриндии, что еще раз свидетельствует о «культурной» проницаемости всего этого ареала (в широтном направлении).

157 Здесь прежде всего нужно отметить идею софийности космоса, отображенной в его красоте и благости, в той гармонии и мере, которую она придает всему (интересно, что Протагор сразу же после утверждения, что «каждый из нас есть мера существующего и несуществующего» /см. об этом в «Теэтете» 166d—167b/, говорит о мудрости). Но σοφία космоса находится в

одном ряду с σοφία человека (в частности, Сократа, ср. «Апология Сократа» 20d и далее), мудрых и богов («Пир» 404a и далее, ср. здесь о стремлении Эрота к мудрости), даже государства («Государство» 427e и далее. Вместе с тем ср. «сущностную» (ὄντως) σοφία, выражающуюся в науке о числе («Послезаконие» 973a и далее, 976c—979e), σοφία как гармонию («Законы» 689d) и т. п.

158 Ср. также: Σαυάζιος, Σαουάζιος, Σαάζιος, даже Σεβάζιος, Σεβάδιος, *Sebadius* (последние формы — результат грецизации, ср. σέβω). См.: *Detschew D.* Die thrakischen Sprachreste. Wien. 1957:427; *Georgiev V.* Die thrakischen Götternamen. Eie Beitrag zur Religion der alten Thraker. — Балканско езикознание, XVIII, 1. София, 1975:47—8; см. также *Mayer A.* Die Sprache der alten Illyrier, I. Wien, 1957:288.

159 Учитывая наиболее вероятную этимологию этого имени, фригийская форма имела бы вид **S(v)obod-*.

160 Идея А. Грегуара была поддержана рядом специалистов. См.: *Bonfante G.* Sabadios-Svoboda, le libérateur. — Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves, VII, 1939—1944:41—6; *Jakobson R.* While reading Vasmer's Dictionary. — In: Selected Writings, II. La Hague-Paris, 1971:641 (впервые IJSLP 1, 1959:269); *Georgiev V.* Op. cit.: 47. Иное мнение по этому поводу см. Фасмер III:583.

161 Ср.: Σαβάζιον δὲ τὸν Διόνυσον οἱ Θρᾷκες καλοῦσι, καὶ Σαβοὺς τοὺς ἱερεοὺς αὐτῶν (Schol. Arist. Vesp., 9) или item in Thracia eundem haberi solem atque Liberum accipimus, quem illi Sebadium nuncupantes magnifica religione celebrant... (Macrob. I, 18, 11). См. также: *Михайлов Г.* Траките. София, 1972:228 и др.

162 *Detschew D.* Op. cit.: 429.

163 Само имя Διόνῡσος (ср. эгейск. *di-u̯o-nu-so-i̯o*) обычно понимают как продолжение *Διοσ-νυσος, где первый член — имя Зевса (Неба), а второй — фракийское слово со значением 'сын', т. е. 'сын Зевса', 'сын Неба' (ср.: *Frisk* 1:396 и др.). Характерно, что в более поздних мифологических версиях Дионис, действительно, сопоставляется или даже отождествляется с Зевсом, своим отцом. Ср. уже в Римскую эпоху на Балканах такие образы, как Зевс-Дионис, Зевс-Вакх и особенно Зевс-Сабадий. Последний образ позволяет ввести в рассматриваемую тему еще один цикл фракийских мифологических мотивов, связанных с идеей смерти ради бессмертия. Геродот пишет: «Что касается веры гетов в бессмертие, то она состоит вот в чем. По их мнению, они не умирают, но покойник отходит к богу Салмоксису...

Каждые пять лет геты посылают к Салмоксису вестника, выбранного по жребию, с поручением передать богу все, в чем они нуждаются в данное время. Посылают же вестника они так. Выстроившись в ряд, один держит наготове три метательных копья, другие же хватают вестника к Салмоксису за руки и за ноги и затем подбрасывают в воздух, так что он падает на копья. Если он умирает, пронзенный копьями, то это считается знаком божьей милости, если же нет, то обвиняют самого вестника. Его объявляют злодеем, а к богу отправляют затем другого человека... Эти же самые фракийские племена во время грозы, когда сверкает молния, пускают стрелы в небо и угрожают богу, так как вовсе не признают иного бога, кроме своего» (IV, 94). Очень вероятно, что стрелы пускались фракийцами (как потомками Сабадия-Диониса, сына Семелы-Земли) в Зевса-Сабадия, отца их мифологического предка (инверсия трансформированного мотива из основного мифа). Не менее интересно сообщение Геродота и о Салмоксисе: «При этом он [Салмоксис — *В. Т.*] доказывал друзьям, что ни сам он, ни они — его гости и даже их отдаленные потомки — никогда не умрут, но перейдут в такую обитель, где их ожидает вечная жизнь и блаженство. ...Салмоксис велел соорудить для себя подземный покой. Когда тот покой был готов, Салмоксис исчез из среды фракийцев, спустился в подземелье и там жил три года. Фракийцы же страшно тосковали по нем и оплакивали как умершего. На четвертый год, однако, Салмоксис вновь явился фракийцам, и те таким образом уверовали в его учение» (IV, 95, ср. также 96). О Салмоксисе (Σάλμοζις, Ζάλμοξις, *Zalmoxis*, Ζάμολξις, ср. издавна существующую тенденцию к связи имени этого бога с названием земли), см.: *Eliade M.* De Zalmoxis à Gengis-Khan. Paris, 1970; *Idem.* Zalmoxis. — History of Religions, 11, 1971:257—302; *Топоров В. Н.* К древним балкано-балтийским связям в области языка и культуры. — В кн.: Античная балканистика. Предварительные материалы. М., 1972:36—38 и др. Ср. в более общем виде: *Bianchi U.* Dualistic Aspects of Thracian Religion. — History of Religions 10, 1971:228—233.

164 Закономерно возникающий вопрос о соотношении «дионисийского» Сабадия и «аполлинической» σοφία предлагает ответ, указывающий направление движения того круга идей древнегреческой духовной культуры, внутри которого формировались смысловые структуры слова σοφία.

165 *Раденковић Љ.* Народне басме и бајања. Ниш, Приштина, Крагујевац, 1982, 29—41, №№ 1—45.

166 Ср. статью «Змей, змея» в «Мифах народов мира», Т. 1. М., 1980, 468—471 (здесь же литература вопроса).

167 Ср.: Lietuvių tautosaka. T. V. Smulkioji tautosaka. Žaidimai ir šokiai. Vilnius, 1968, 892, № 9269. Или: *Gyvatinė, šaltininė* | *Eik krūmelin, eik miškelin,* | *Baltos karvelės nekliūdž* (№ 9267) и т.п.

168 *Майков Л. Н.* Великорусские заклинания. СПб., 1869.

169 Наиболее типичные примеры — *Земља земљу љуби,* | *Немој да је љуби!* | *Ела, ела, али немој!* | *Рад' добрије људи,* | *рад рђавих жена,* | *рад лудије деца.* | *З е м љ ю, з е м љ и ц е,* | *љ у б о, љ у б и ц е*... (№ 1); — *Земља земљу јела:* | *ни с вактом ручала,* | *ни с вактом ужинала,* | *ни с вактом вечерала;* | *ни са зла човека,* | *ни са зле жене,* | *глогов колац и ражањ колач.* | *(Бајалица хукне уједеноме у уста и каже:) — Изиди, Марија, зове ти кадија!* (№ 2); — *З е м љ а земљу јела* | *и вечеру приправила...* (№ 3); — *З е м љ а з е м љ у п о љ у б и л а,* | *ништа није радила* (№ 4); — *З м и ј а з е м љ у п о љ у б и л а;* | *кам крач, кам круч,* | *з е м ј а з е м ј у анђераш...* (№ 5); — *З е м љ а з е м љ у љ у б и* (трижды) (№ 7); — *З е м љ а з е м љ у ј е л а.* | *Жена иде от мора,* | *на рамену глогов колац,* | *у шакама ражан колач* | ... | *Бежи, Марија, тјера те кадија!* (№ 9); — *П о љ у б и з м и ј а з м и ј у:* | *роком дневи и роком ноћи,* | *роком Бога господа.* | *Тебе, змијо, не хвала,* | *која лежиш на ржаном колачу...* (№ 16) и т. п. Ср. также №№ 21, 27, 39, 42, 44 и др.

170 Неоднократно повторяющиеся в заговорах образы — *глогов колац* (боярышниковый кол, ср. мифопоэтическую семантику боярышника, о ней в другом месте, и выражения типа *ударити глогов колац* 'покончить' (с чем-нибудь), 'забить осиновый кол') и *ражањ колач* (изделие из теста круглой формы, калач, ср. *славски колач* 'праздничный круглый хлеб с украшениями из теста сверху' и т. п.) — акцентируют и жалящие, смертоносные свойства змеи (ср. праслав. **glogъ*, применительно к колючему растению, др.-греч. γλωχίς 'острие', 'колючка' и т. п., см. ЭССЯ 6, 1979, 136—137 и др.) и ее кольцевидность, кстати, соответствующую такой же форме Земли (ср. axis mundi, то, что пронзает землю, см. *глогов колац*; ср. образ змеи, проходящей сквозь землю, в русском заговоре — Майков, № 190). Образ змеи, лежащей *на ржаном колачу* (№ 16), который в реконструкции отсылает к Земле со всеми ее богатствами, оказывает-

ся в таком случае своего рода инверсией древнеиндийского образа — Земля, покоящаяся на Змее Шеше.

171 Связь образа змеи с идеей конца тонко обыгрывается Кузминым в стихотворении «Конец второго тома», 1922 («Параболы»): *Змея свой хвост кусала кольцевидно | ...На облаке ж увидел я концовку, | Гласящую: конец второго тома.*

172 Ср. лит. *gyvãtė* 'змея', *gyvulỹs* 'животное', 'скот', *gývis, gyvūnas* и т. п. 'живое существо', *gývas* 'живой', *gyvénti* 'жить' и др. Ср. также образования на основе **gyv- & *ėd-*: *gyvėda, gyvatėdis* и под. в связи со славянскими сочетаниями типа «змея ест» и «есть живое (животное)».

173 Строго говоря, речь идет о двусторонней анаграмме: когда в тексте заговора явлено слово «змея», за ним возникает слово «земля» и наоборот. Но есть другая особенность у этой анаграммы: анаграммирующее и анаграммируемое отсылают к одной «конструкции» с некиим общим смыслом, что подтверждается и данными текстов, и происхождением обоих соответствующих слов из единого источника. Это анаграмматическая сфера также включается в этом случае в игру «возвратности» на фоне общей проблемы тождества и различия. — В этом контексте показательно эвфемистическое обозначение змеи в албанском — *ai i tokës*, букв. — 'он(а) — земли́ (Gen)', также называется и эпилепсия — *ajo e tokës*, букв. — 'она — земли́'. См. *Çabej E.* Disa eufemizma të shqipes; *Çabej E.* Studime gjuhësore. T. IV. Prishtinë, 1975, F. 19.

174 В этом же гимне показателен мотив уподобления змей, поражаемых Громовержцем Индрой, молниям: «Тех змей, что родились из огня, что родились из растений, тех, что возникли (как) молнии, рожденные в воде, чей род очень велик, этих змей мы хотим почтить поклонением» (AV X, 4, 23). Следует напомнить, что Индра поражает змей молнией, огнем, порожденным между двумя камнями-жерновами (ср. *yó áśmanor antár agním jajāna.* RV II, 12, 3) или самим камнем-жерновом (ср. «Вот великий жернов Индры, давитель всех червей...» AV II, 31, 1). Этот мотив подтверждается и данными других индоевропейских традиций и прежде всего балтийской и славянской (особенно белорусской), где змеи в заговорах поражаются молнией, громом, градом, стрелами Громовержца Перкунаса-Перконса-Перуна и т. п., см. *Balys J.* Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose. — *Tautosakos darbai.* III Kaunas, 1936; *Idem.* Griaustinis ir velnias baltoskandijos kraštų tautosakoje; *Ibid.* IV, 1939; *Иванов В. В.*,

Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М., 1974; *Барташевич Г. А.* К вопросу о структуре белорусских заговоров от змей. — *Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора.* I. М., 1988. С. 74—76 и др. Характерен в связи с общей темой рефлексивности инвертированный мотив — змей Вритра обращает молнии, гром и т. п. против Индры, хотя это и не спасает его от поражения, ср.: *nāsmai vidyún ná tanayatúḥ siṣedha ná yā́m míham ákirad dhrādúniṃ ca* (RV I, 32, 13) 'Не помогли ему ни молния, ни гром, ни тот туман, что он раскинул, ни град [...]'. Этимологическим соответствием балтославянскому имени Громовержца оказывается древнеиндийская персонификация грозовой тучи (*parjánya*) бог Парджанья, который любопытным образом включен в заговор AV XII, 1, 12, обращенный к Земле: «Какова твоя сердцевина, о Земля, и каков твой пуп, какие подкрепления [или пища, полнота ее, *ūrj*, ср. *ūrjáy-* 'изобиловать', 'насыщаться', 'усиливаться' и т. п., ср. авест. *varəz-*, др.-греч. ὀργή, ὀργάω, хеттск. *u̯arkant*, др.-ирл. *ferc*. Mayrhofer I, Lief. 4, 1988. P. 242—243; сюда же, конечно, и русск. *ворзáть* 'жадно глотать', *варзáть* 'есть до отвала' *наварзаться*, вероятно, *верзúла, вéрзить* и т. п., о чем см. в другом месте — *В. Т.*] возникли (*sam-bhū*) из твоего тела, — в них помести ты нас! будь очистительницей (*pū*) по отношению к нам! Земля (*bhū́mi*) — мать, я — сын земли, Парджанья — отец; пусть он спасет — наполнит (?-*pr̥-*) нас». *Я* этого заговора — человек, т. е. «земной», как показывает внутренняя форма этого слова в ряде индоевропейских традиций; «земная» и змея (ср. славянские языки) рождена, как и человек, Землей, гипостазированным образом самой змеи, или — что практически одно и то же — сама от себя (в этом же заговоре XII, 1, 13 смертные, обращаясь к Земле, говорят, что они родились от нее, что она несет как двуногих, так и четвероногих, и, наконец, могли бы сказать, что, умерев, они вернутся в Землю: «земное» станет достоянием Земли). Реконструкция мотива порождения в «основном» мифе свидетельствует, что и Змей — «обращенный» сын Громовержца и его супруги (<*Земли, *Матери-Земли), и это еще одно подтверждение диахронической связи человека и Змеи через общих для них родителей. И над этим звеном мифа веет дух рефлексивности и, более того, «аутогеничности», присутствующих явно в ряде заговоров против змей, ср.: «Да будет поклон черной, поклон поперечнополосатой, р о ж д е н н о й о т с е б я (*svajāya*, от *svaja-*, букв. — 'само/-свое/рожденной'), коричневой поклон, поклон божественному роду!» (AV VI, 56, 2).

Связанная с этим рефлексивность змеи отражена и в более косвенном мотиве «неразличения» начала и конца змеи («Ты, что разишь одинаково: и хвостом и пастью...» — в обращении к змее, AV, VII, 56, 8: функциональное тождество этих частей как бы предполагает их пространственную смежность, слияние воедино, возвращение к самой себе.

175 Нева, 1989, № 9. 64. — К мотиву еды-кормления в стихотворении ср. в одной из «софийных» записей Вл. Соловьева: «Sophie. Mange un peu plus aujourd'hui. Je ne veux pas, que tu t'épuises. Mon chéri, nous voulons te préparer pour la grande mission, que tu dois remplir». К *змее-Земле* (как некоей персонификации «софийной» темы) ср. «офитские» (ὄφις 'змея': σοφία) мотивы у Соловьева («Песня офитов» и др.).

176 Здесь и далее см.: *Трофимова М. К.* Историко-философские вопросы гностицизма. М., 1979; *Она же.* Апокрифы древних христиан. Исследование, тексты, комментарии. М., 1989.

177 См.: *Успенский Б. А.* Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии (Статья первая). Studia Slavica Hungarica. XXIX. 1983. 33—69 и др.

ЛИТЕРАТУРА

Аверинцев, С. С.

1970 «София». *Философская Энциклопедия*, 5. М.

1988 Византия и Русь: два типа духовности. *Новый мир*, № 7, 9.

Ангелов, Б.

1974 «Химн от Кирил Философ в чест на Климент Римски», в кн.: Б. Ангелов. *Страници из историята на старобългарската литература* София.

Ангелов, Д.

1963 «Кирил и Методий и византийската култура и политика», см. *Хиляда.*

Антонова, В. И. и Мнёва Н. Е.

1963 *Каталог древнерусской живописи*, т. 2. М.

Арциховский, А. В.

1948 «Изображение на новгородских монетах». *Известия Академии наук. Серия истории и философии*, т. V, № 1.

Барац, Г. М.

1927 «Кирилло-Мефодиевские вопросы. Образцы еврейского элемента в произведениях, приписываемых св. Кириллу», в кн.: Барац Г. М. *Собрание трудов по вопросу о европейском элементе в памятниках древнерусской письменности*, т. I. Париж, 1927.

Бердяев, Н. А.

1991 О русской литературе. Екатеринбург.

Бернштейн, С. Б.

1984 Константин-Философ и Мефодий. Начальные главы из истории славянской письменности. М.

Бильбасов, В. А.

1868 *Кирилл и Мефодий*, ч. I: «Кирилл и Мефодий по документальным источникам». СПб.

1871 *Кирилл и Мефодий*, ч. II: «Кирилл и Мефодий по западным легендам». СПб.

Бодянский, А. М.

1855 О времени происхождения славянских письмен. М.

Богданова, Н. М.

1991 «Херсон в X—XV веках. Проблемы истории византийского города», в кн.: *Причерноморье в Средние века.* М.

Брюсова, В. Г.

1977 «Толкование на IX притчу Соломона в Изборнике 1073 г.», в кн.: *Изборник Святослава.* Сборник статей. М.

Булгаков, Прот. Сергей
1917 См. 1994.
1927 Купина Неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в праславянском почитании Богоматери. Париж.
1930 Иконы и иконопочитание. Париж.
1935 София, Божественная Мудрость. Париж.
1945 Невеста Агнца. О богочеловечестве. Часть III. Париж.
1970 Православие. Очерки учения Православной Церкви. Париж [см. 1991].
1973 Гонение на Израиль. *ВРСХД*, № 108—110.
1991 Православие. Очерки учения православной церкви. М. [см. 1970]
1994 Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М.; 1-е издание — 1917.

Василиев, А.
1963 «Образи на Кирил и Методий в чуждото и наше изобразително изкуство», см. *Хиляда.*

Велик. Морав.
1985 *Великая Моравия: ее историческое и культурное значение.* М.

Верещагин, Е. М.
1971 Из истории возникновения первого литературного языка славян. Переводческая техника Кирилла и Мефодия. М.

Викторов, А. Е.
1865 «Кирил и Мефодий. Новые источники и ученые труды для истории славянских апостолов», в кн.: *Кирилло-Мефодиевский сборник.* М.

Вилинский, С. Г.
1901 «Сказание черноризца Храбра о письменах славянских». *Летопись Историко-филологического общества при Импер. Новороссийском университете.* Одесса.

Винников, И. Н.
1966 «„Самаритянское Пятикнижие“ и устная палестинская традиция». *Палестинский сборник*, вып. 15 (78).

Власов, В. Г.
1992 Кирилл и Мефодий. М.

Воронов, А. Д.
1877 Главнейшие источники для истории св. Кирилла и Мефодия. Киев.
1878 «Древне-славянский канон св. Димитрию Солунскому». *Труды Киевской Духовной Академии*, IV.

Гейль, Ф.
1965 «Византийское посольство в Великую Моравию на политическом фоне тогдашней Европы», в кн.: *Magna Moravia.* Praha.

Георгиев, Е.
1938 *Две произведения на Св. Кирила.* София.
1956 *Кирил и Методий основоположници на славянските литератури.* София.
1957 «„Книгите" на славянския просветител Константин-Кирил, преведени на неговия брат Методий на славянски (старобългарски) език». *Slavistična Revija,* X.
1962 *Разцветът на българската литература в IX—X вв.* София.
1971 «Съществува ли още глаголически въпрос в славянската филология». *Slovo,* 21. Zagreb.

Горалек, К.
1956 «Св. Кирилл и семитские языки», — in: *For Roman Jakobson.* Essays on His Sixtieth Birthday. The Hague.

Горский, А. В.
1856 «О древних канонах святым Кириллу и Мефодию», в кн.: *Прибавления к Творениям св. Отцов.* М.
1865 «О древних канонах святым Кириллу и Мефодию», в кн.: *Кирилло-Мефодиевский сборник в память о совершившемся тысячелетии славянской письменности и христианства в России.* Издал М. П. Погодин. М.

Гошев, И.
1933 «Черноризец Храбър и монашеско храбро воюване», в кн.: *Сборник в чест на акад. Л. Милетич.* София.

Грунский, Н. К.
1904 *Памятники и вопросы древнеславянской письменности,* I. Юрьев.

Гълъбов, И.
1963 «Езикови аспекти на Кириламетодиево дело», см. *Хиляда.*

Дворник, Ф.
1949 *Славяне и Византия в IX веке.* М.

Дуйчев, И.
1957 «Въпросът за византийско-славянските отношения и византийские опыты за създаване на славянска азбука през първата половина на IX век». *Известия на Института за българска история,* т. 7. София.

Дурново, Н. Н.
1926 К вопросу о древнейших переводах на старославянский язык библейских текстов. *ИОРЯС,* т. XXX.

Жуковская, Л. П.
1959 «О переводах евангелия на славянский язык и о „древнерусской" редакции славянского евангелия», в кн.: *Славянское языкознание.* М.
1963 «Об объеме первой славянской книги, переведенной с греческого Кириллом и Мефодием». *Вопросы славянского языкознания,* вып. 7. М.

1971 «Текстологическое исследование наследия Кирилла Философа», в кн.: *Константин-Кирилл Философ.* София.

Зыков, Э. Г.
1960 «К вопросу об авторе „Азбучной молитвы"». *Известия на Института за българска литература при БАН.* София, кн. IX.

Иванов, Й.
1908(1931) *Български старини из Македония* (2 изд., 1931). София.
1965 «Сарацинска (арабска) мисия на Кирил-философ». *Известия на Института за литература*, кн. XVI София.

Иванова, Т. А.
1969 «Еще раз о 'русских письменах'». *Славяноведение*, № 4.
1976 «У истоков славянской письменности (к переводческой деятельности Мефодия)», в кн.: *Культурное наследие Древней Руси.* М.

Ильинский, Г. А.
1924—1925 «Один эпизод из корсунского периода жизни Константина Философа». *Slavia*, ročn. 3—4. Praha.
1931 «Где, когда, кем и с какой целью глаголица была заменена „кириллицей"». *Byzantinoslavica*, № III. Praha.
1934 *Опыт систематической кирилло-мефодиевской библиографии.* София.

Каждан, А. П.
1958 «Социальные и политические взгляды Фотия», в кн.: *Ежегодник Музея истории религии и атеизма*, т. I. М-Л.

Карташов, А. В.
1994 *Вселенские соборы.* М.

Кипарский, В.
1968 «О происхождении глаголицы», в кн.: *Климент Охридский.* София.

Кирилло-Мефод. сб.
1865 *Кирилло-Мефодиевский сборник.* М.

Кирил Солун.
1970 *Кирил Солунски*, I—II. Скопје.

Киселков, В.
1961 «За авторство на Кирила и Методия». *Известия на Инст. за литер.*, кн. 11. София.

Климент Охридски
1973 *Климент Охридски. Събрани съчинения*, т. 3. София.

Кондаков, Н. П.
1905 «Лицевой иконописный подлинник», т. 1, в кн.: *Иконография Христа.* СПб.
1933 *Русская икона*, т. IV. Текст, ч. 2. Прага.

Конст.-Кир. Фил.
1969 *Константин-Кирил Философ.* София.

Костић, Д.
1937 «Бугарски епископ Константин — писац службе Св. Методију». *Byzantinoslavica*, VII.

Красносельцев, Н. Ф.
1892 «Патриарх Фотий и византийское богословие его времени». *Записки Новороссийского университета*, т. 57.

Куев, К.
1962 «Към въпроса за авторство на Азбучната молитва». *Език и литература*, кн. 3.
1963 «Към въпроса за Кириловото пространно житие като исторически паметник», см. *Хиляда*.
1967 *Черноризец Храбър*. София.
1974 *«Азбучната молитва» в славянските литературы*. София.

Кульбакин, С. М.
1935 «Белешке о Храбровој апологији». *Глас Српске Краљевске академије*, кн. 168. Београд.

Лавров, П. А.
1928 *Кирило та Методій в давньословянському письменстві*. Київ.
1928а «Евангелие и Псалтырь, „русьскими (рушкими) писмены" писанные, в житии Константина-Философа». *Изв. по русск. яз. и словесн.*, т. 1. Л.
1930 *Материалы по истории возникновения славянской письменности*. Л.

Лавровский, П.
1863 *Кирилл и Мефодий как православные проповедники у западных славян*. Харьков.

Лазарев, В. Н.
1947 *История византийской живописи*, т. 1. М.
1971 «Равеннские мозаики», в кн.: В. Н. Лазарев. *Византийская живопись*. М.

Лайтман, М.
1993 *Каб(б)ала. Тайное еврейское учение*. 1—3. Новосибирск.

Ламанский, В. И.
1903—1904 (1915) Славянское житие св. Кирилла как религиозно-эпическое произведение и как исторический источник, *ЖМНП*, № 346—353 (отд. изд. Пг., 1915).

Лекомцева, М. И.
1986 «О характеристике Кирилла-Философа в 'Похвальном слове' Климента Охридского», в кн.: *Балканы в контексте Средиземноморья*. Проблемы реконструкции языка и культуры. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М.

Лосский, Н. О.
1991 *История русской философии*. М.

Лурье, В. М.
1994 «Чаша Соломона — чаша Ездры», в кн.: *Славяне и их соседи.* М.

Малышевский, И. И.
1877 «Вопросы критики относительно некоторых источников для истории св. Кирилла и Мефодия». *Труды Киевской Духовной Академии,* III. Киев.

Мечев, К.
1965 «Към въпроса за авторството на пространните жития на Кирил и Методий». *Известия на Института за литература БАН*, кн. XVI. София.

Мещерская, Е. Н.
1993 «Сирийцы в Тавриике». *Атра*, 1993, № 5.

Можаева, И. Е.
1980 *Библиография по кирилло-мефодиевской проблематике.* 1945—1974. М.

Мошин, В.
1929 «'Επαρχία Γοτθίας в Хазарии в VIII веке», в кн.: *Труды IV съезда русских археологических организаций за границей.* Београд.

Огієнко, І.
1927 «„Руські" переклади в Херонесі в 860 р.», в кн.: *Юбілейный збірник на пошану ак. Д. Багалія.* Київ.
1927—1928 *Костянтин і Мефодий. Їх життя та діяльність, історично-літературная монографія,* ч. I—II. Warszawa.

Памятники отреч.
1863 *Памятники отреченной русской литературы*, издал Н. С. Тихонравов, т. 1. СПб.

Памятники виз. лит.
1968 *Памятники византийской литературы IV—IX веков.* М.

Петканова-Тотева, Д.
1963 «Литературни особености на пространното житие на Константин-Кирил», см. *Хиляда.*

Пигулевская, Н. В.
1941 *Сирийские источники по истории народов СССР.* Л.
1979 Культура сирийцев в Средние века. М.

Погорелов, В. А.
1901 «Заметки по поводу „Сказания Храбра о письменах славянских"». *ИОРЯС*, VI. СПб.
1932 «На каком языке были написаны так называемые Паннонские жития». *Byzantinoslavica*, № IV. Praha.

Райков, Б.
1969 «Два новоткрити преписа от службата на Кирил-Философ и няколко бележки върху нейния състав», в кн.: *Константин-Кирил Философ.* София.

Росссейкин, Ф.М.
1915 *Первое правление Фотия, патриарха константинопольского.* Сергиев Посад.

Слов. книжн. Др. Руси
1987 *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. I (XI — первая половина XIV в.). Л.

Снегаров, И.
1963 «Черноризец Храбър», см. *Хиляда.*

Соболевский, А. И.
1884 Стихотворения Константина Болгарского. *РФВ*, XII.
1892 «Церковнославянские стихотворения IX — X вв. и их значение для изучения церковнославянского языка», *Библиограф,* VIII (см. СбНУ XVI — XVII, 1900; Труды XI Археологического съезда, 1902, II).
1900 «Церковнославянские тексты моравского происхождения». *РФВ,* т. 43. Варшава.
1901 «Чудо св. Климента папы Римского». *ИОРЯС*, т. VI, кн. 1. СПб.
1910 «Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии», Сб. *ОРЯС*, LXXXVIII, 3.
1910а «Где и когда жил чернорицез Храбр?», в кн.: *Материалы и исследования в области славянской филологии.* Сб. *ОРЯС*, LXXXVIII. СПб.

Соловьев, С. М.
1977 *Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева.* Брюссель.

Станчев, К.
1969 «Ритмичната структура в химничната поезия на Климент Охридски». *Български език*, XIX, кн. 6.

Теодоров-Балан, А.
1920 — 1934 *Кирил и Методи*, I — II. София.

Топоров, В. Н.
1979 «„Проглас“ Константина Философа как образец старославянской поэзии», в кн.: *Славянское и балканское языкознание. История литературных языков и письменность.* М.
1980 «Еще раз о др.-греч. σοφία: происхождение слова и его внутренний смысл», в кн.: *Структура текста.* М.
1983 «Дополнение к статье о σοφία», в кн.: *Текст: семантика и структура.* М.
1985 «О ведущем композиционном принципе ‘Прогласа’ Константина Философа». *Slavica Hierosolymitana,* vol. VII.
1988 Слово и Премудрость (логосная структура): «Проглас» Константина Философа. Амстердам. [=*Russian Literature,* XXIII — I. Special issue].

1993 «Об индоевропейской заговорной традиции (избранные главы)», в кн.: *Исследования в области балтославянской духовной культуры. Заговор.* М.

Трифонов, Ю.
1933 «Константин Философ (св. Кирил) като царски пратеник при сарацини и хазари», в кн.: *Сборник в чест на проф. Л. Милетич за 70-годината от рождения му.* София.
1934 «Две съчинения на Константин Философ (св. Кирил) за мощите на св. Климент Римски». *Списания на Българската Академия на науките.* София, т. XLVIII.
1935 «Съчинението на Константина Философа (св. Кирила). *Написание о правой вере». Списание на Българската академия на науките.* LII. София.

Туницкий, Н. Л.
1918 *Материалы для истории жизни и деятельности учеников св. Кирилла и Мефодия.* Сергиев Посад.

Турилов, А. А.
1986 «Древнейшие отрывки Пространного Жития Константина-Кирилла Философа», в кн.: *Балканы в контексте Средиземноморья. Проблемы реконструкции языка и культуры. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму.* М.

Успенский, Б. А.
1979 «Вопрос о сирийском языке в славянской письменности: почему дьявол может говорить по-сирийски?», в кн.: *Вторичные моделирующие системы.* Тарту.

Флоренский, П. А.
1914 *Столп и утверждение истины.* Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М.
1969 «Моленные иконы преподобного Сергия». *Журнал Московской патриархии.* М.
1976 Троице-Сергиева Лавра и Россия. *ВРСХД,* № 117.
1978 [Письмо к Ф. Д. Самарину]. *ВРСХД,* № 125.

Флоровский, Прот. Георгий
1932 «О почитании Святой Премудрости Божьей в Византии и на Руси», в кн.: *Труды 5-го съезда русских академических организаций за границей,* ч. 1. София.
1981 *Пути русского богословия,* 2-ое изд. Paris.

Флоря, Б. Н.
1981 *Сказания о начале славянской письменности.* М.
1981а «О моравском посольстве в Константинополе (начало 60-х годов IX в.)», см. *Флоря* 1981.
1986 «Успение Кирилла (время создания)», в кн.: *Балканы в контексте Средиземноморья. Проблемы реконструкции языка и культуры. Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму.* М.

Хиляда
1963 Хиляда и сто години славянска писменост 863—1963. *Сборник в чест на Кирил и Методий.* София.

Цейтлин, Р. М.
1977 *Лексика старославянского языка.* М.

Циффер, Г.
1991 «Рукописная традиция Пространного Жития Константина». *Славяноведение,* № 3.

Шмеман, А.
1973 Таинство Царства. *ВРСХД,* № 108—110.

Штейнберг, А. З.
1980 *Система свободы Ф. М. Достоевского.* Paris; 1-е изд. Берлин, 1923.

Ягич, И. В.
1885 «Вопрос о Кирилле и Мефодии в славянской филологии». *Записки Акад. наук,* прил. к т. LI. Спб.
1895 «Рассуждения южнославянской и русской старины в церковнославянском языке», в кн.: *Исследования по русскому языку,* т. 1. Спб.
1896 Рассуждения южнославянской и русской старины о церковнославянском языке (СПб.) (= *Исследования по русскому языку* [СПб. 1885—1895], т. 1).
1911 «Глаголическое письмо», в кн.: *Энциклопедия славянской филологии»,* вып. 3. СПб.

Якобсон, А. Л.
1958 «К истории русско-корсунских связей (XI—XIV вв.). *Византийский временник,* т. 14. М.

Якобсон, Р. О.
1922 «Заметка о древнеболгарском стихосложении». *ИОРЯС,* т. XXIV, № 2.
1957 «Стихотворные цитаты в великоморавской агиографии». *Slavistična Revija,* X.
1963а «„Таинаа слоужьба“ Константина Философа и дальнейшее развитие старославянской поэзии». *Зборник радова Византолошког института,* књ. VIII (Mélanges Georges Ostrogorsky). Београд.
1970 «Похвала Константина Философа Григорию Богослову». *Slavia,* XXXIX.

Ястребов, Н. В.
1911 *Сборник источников для истории жизни и деятельности Кирилла и Мефодия, апостолов славянских.* СПб.

Ammann, A. M.
1938 «Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrischen Russland». *Orientalia Christiana Periodica.* Bd. 4.

Anthologia Graeca
1957 Vol. I. München.

Avenarius, A.
1979 «Ruské písmená v Životě Konštantínovom: pokus o reinterpretáciu». *Historický časopis*, № 1.

Bollack, J.
1968 «Une histoire de σοφίη». *Revue des études grecques*, t. 81.

Brückner, A.
1913 *Die Wahrheit über die Slavenapostol.* Tübingen.

Burkert, W.
1962 *Weisheit und Wissenschaft.* Nürnberg.

Capaldo, M.
1990 «Rispetto del testo tràdito o avventura congetturale? Su una recente interpretazione di VC 13». *Europa Orientalis*, IX.
1990a «Sulla datazione di un'iscrizione pseudosalomonica ad opera di Costantino il Filosofo», — in: *Filologia e letteratura nei paesi slavi. Studi in onore di Sante Graciotti.* Roma.

Cibulka, J.
1967 *Początki chrześcijaństwa na Morawach.* Warszawa.

Colaclides, P.
1956 «On the Sources of the Encomius to Gregory the Theologian by Saint Cyril», — in: *For Roman Jakobson.* The Hague.
1982 «Ho Roman Jakobson kai tò Egkōmio toú Grēgoriou toú Theológou», *Hekēbólos*, 12—13.

Const. et Meth.
1960 Constantinus et Methodius Thessalonicenses Fontes. Zagreb; *Radovi Staroslovenskog Instituta*, 4.

Dittrich, Z. R.
1962 *Christianity in Great Morava.* Groningen.

Dostál, A.
1963 «Les origines de l'Apologie slave par Chrabr». *Byzantinoslavica*, № 2. Praha.
1965 «Origins of the Slavonic Liturgy», — in: *Dumbarton Oaks Papers*, XIX.

Dujčev, I.
1951 «Zur literarischen Tätigkeit Konstantins des Philosophen», *Byzantinische Zeitschrift*, Bd. 44.
1962 «Constantino Filosofo nella storia della letteratura bizantina», — in: *Studi in onore di Ettore Lo Gatto e Giovanni Maver.* Roma.
1963 «Към тълкуването на пространните жития на Кирила и Методия», см. *Хиляда.*
1964 «Note sulla Vita Constantini-Cyrilli», — in: *Cyrillo-Methodiana.* Köln/Graz.
1970 «Constantino-Filosofo Cirillo et Giovanni VII Grammatico». *Зборник радова византолошког института*, т. 12. Београд.

1971 «Nestor in the Life of Constantin-Cyril», — in: *Studia palaeoslovenica*. Praha.

Dvorník, F.
1933 *Les légendes de Constantin et de Méthode vues de Byzance*. Prague.
1948 *The Photian Schism*. Cambridge.
1950 «Photius et la réorganisation de l'Académie patriarcale». *Analecta Bollandiana*, t. 68.
1953 «The Patriarch Photius and Iconoclasm», *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 7.
1958 «The Patriarch Photios in the Light of Recent Research», — in: *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinischen Kongress*. München.
1971 «Constantin-Cyril's Religious Discussion with the Arabs», — in: *Studia palaeoslovenica*. Praha.
1971a *Byzantské misie u slovanů*. Praha.

Esbroek, M. van
1986 «Le substrat hagiographique de la mission khazare de Constantin-Cyrille». *Analecta Bollandiana*, t. 104.

Franko, I.
1913, 1915 Kleine Beiträge zur Geschichte der kirchenslavischen Literatur. *AfslPh.* 35, 1913; 36, 1915.

Franzmann, M
1985 «The Odes of Solomon. Man of Rest». *Orientalia Christiana Periodica*, vol. 51.

Frolow, A.
1951 «La mosaïque murale byzantine». *Byzantinoslavica*, XII.

Gall, A. F. von
1914—1918 *Deř hebräische Pentateuch der Samaritaner*. Bd. 1—5. Giessen.

Gerhard, D.
1953 «Goten, Slaven oder Syrer in alten Cherson?» *Beiträge zur Namenforschung*, № 4.

Gladigow, B. (Burkhard)
1965 *Sophia und Kosmos*. Untersuchungen zur Frühgeschichte von σοφός und σοφίη. Hildesheim.

Gnidovec, F.
1942 *Vpliv sv. Gregorija Nazianškega na sv. Cirila in Metodija ter na njuni Žitji*. Ljubljana.

Goldblat, H.
1986 «On „Rusьkymi pismeny" in the Vita Constantini and Russian Religious Patriotism», — in: *Studia slavica mediaevalia et humanistica Riccardo Picchio dedicata*, vol. I. Roma.

Gregorius (St. Gregorius Nazianzenus)
1850—1887 «Poemata», — in: *Patrologia Graeca*, vol. 37.

Grivec, F.
1935 «Zaroka sv. Cirila s Sofijo-Modrostjo». *Bogoslovni Vestnik*, XV. Ljubljana.
1935a «Biblične zgodbe sv. Cirila in Methoda». *Bogoslovni Vestnik*, XV. Ljubljana.
1941 «Vitae Constantini et Methodii, Versio Latina, notis dissertationibusque de fontibus ac de theologia SS. Cyrilli et Methodii illustrata». *Acta Academiae Velehradensis*, XVII.
1950 «Pohvala sv. Cirilu in Metodiju». *Razprave Academje znanosti in umietnosti.* Filoz.-filol. razred. Ljubljana.
1960 Kirill und Method, *Lehrer der Slaven.* Wiesbaden.

Grivec, F., Tomšič, F.
1960 Constantinus et Methodius Thessalonicensis. *Radovi Staroslovenskog Instituta*, kn. 4. Zagreb.

Grumel, V.
1934 «Byzance et Photius dans les légendes slavonnes des saints Cyrille et Méthode». *Echos d'Orient.*

Havránek, B.
1962 «Die Anfänge der slavischen Schrift und der geschriebenen Literatur in der Grossmährischen Ära», — in: *Das Grossmährische Reich.* Prag.

Hemmerdinger, D.
1968 «La représentation iconographique de Cyrille et Méthode», — in: Κυριλλῳ καὶ Μεθόδιῳ τόμος ἑορτιος ἐπὶ τῇ χιλιοστῇ καὶ ἑκατοστῇ ἐτηρίδι, II (ἔν Θεσσαλονίκῃ).

Hergenröter, J.
1869 *Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam pertinentia.* Ratisbonae.

Hunger, H.
1965 «Die Schönheitskonkurrenz in Beltandros und Chryzantza und die Brautschau am byzantinischen Kaiserhof», *Byzantion*, № 1.

Ionas, H. A.
1934 *Gnosis und spätantiker Geist.* Götingen.
1959 *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginning of Christianity.* New York.
1977 «Retrospective View», — in: *Proceeding of the International Colloquium on Gnosticism.* Stockholm.

Jaeger, H.
1961 «The Patristic conception of Wisdom in the light of Biblical and rabbinical research». *Studia Patristica*, IV.

Jakobson, R.
1939—1944 «Saint Constantin et la langue syriaque». *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves*, t. VII.
1954 (1963) «St. Constantine's Prologue to the Gospels». *St. Vladimir's Seminary Quarterly.* New York, Summer (VII, № 1, 1963 — пересмотренная версия).

1963 «The Slavic Response to Byzantine Poetry». *XIIme Congrès International des Études Byzantines, Ochride 1961,* t. 1. Belgrade.

1965 «Methodius' Canon to Demetrius of Thessalonica and the Old Chruch Slavonic Hirmoi». *Sborník prací filosofické fakulty Brněnské university,* F. 9.

1966 «The Byzantine Mission to the Slavs». *Dumbarton Oaks Papers,* vol. XIX.

1975 «Славословие Силуана Симеону». *Xenia Slavica. Papers Presented to Gojko Ružičić on the Occasion of His Seventy-fifth Birthday.* The Hague/Paris.

1985 *Selected Writings VII: Early Slavic Paths and Crossroads,* ed. by Stephen Rudy. Part one: *Comparative Slavic Studies. The Cyrillo-Methodian Tradition.* Berlin/New York/ Amsterdam.

Jewish and Samaritan

1961—1965 *Jewish and Samaritan Version of the Pentateuch,* ed. by Avraham and Ratson Sadaqa, vol. 1—5. Jerusalem.

Kleine Pauly

1979 Der Kleine Pauly. Lexicon der Antike. Bd. 1—5. München.

Kodov, Ch.

1968 «L'oeuvre littéraire des disciples des Saints Cyrille et Méthode en Bulgarie», — in: Κυρίλλῳ καὶ Μεθόδιῳ τόμος ἑόρτιος... II. (ἔν Θεσσαλονίκῃ).

Krumbacher, K.

1897 *Geschichte der byzantinischen Literatur,* 2. Aufl. München.

Kujew, K. M.

1966 «Zur Geschichte der „Dreisprachendoktrin". *Byzantino-bulgarica,* II. Sofia.

Kurz, J.

1963 «Význam činnosti slovanských apoštolů Cyrila a Metoděje v dějinách slovanské kultury». *Slavia,* ročn. 32. Praga.

Kyas, V.

1963 «Starozákonni citáty v Životě Konstantinově a Metodějove ve srovnání se staroslovanském parimejnikem». *Slavia,* XXXII.

1966 «Chrvátskohlaholské texty Života Konstantinova». *Slavia,* № 4. Praga.

Lattke, M.

1979 *Die Oden Solomons in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Bd. I. Göttingen.

Lehr-Spławiński, T.

1959 *Żywoty Konstantyna i Metodego (obszerne).* Poznań.

Lemerle, P.

1971 *Le premier humanisme byzantin.* Paris.

Liewehr, F.

1956 Zum Vers der Kiever Blätter. *ZfSl.* Bd. 1.

Magnae... (MMFH)
1967 *Magnae Moraviae Fontes Historici,* II. Brno.

Maher, J. P.
1974 «Etymology of Common Slavic **Slověne* „Slavs"». *The Journal of Indo-European Studies*, vol. 2, pt. 2.

Mareš, V. F.
1964 «Azbučná báseň z rukopisu Statni veřejne knihovny Saltykova Ščedrina v Leningradě». *Slovo*, 14. Zagreb.
1971 «Hlaholice na Moravě a v Čechách». *Slovo*, 21. Zagreb.

Marsina, R.
1970 «Povolenie slovanskej liturgie na Vel'key Moravě. *Historický časopis*, № 1.

Minns, E. H. S.
1925 «Cyrill really knew Hebrew», — in: *Mélanges Paul Boyer.* Paris.

MMFH
Magnae Moraviae Fontes Historici. Brno, см. *Magnae...*

Montgomery, J. A.
1968 *The Samaritans.* New York.

Mošin, V.
1926—1927 «Hipoteza Lamanskoga o hazarskoj misji sv. Ćirila». *Јужнословенски Филолог*, VI.
1973 «Još o Hrabru, slavenskim azbukama i azbučnim molitvama». *Slovo*, 23. Zagreb.

Nahtigal, R.
1923 «Doneski k vprašanju o postanku glagolice». *Razprave* I. Ljubljana.
1943 «Rekonstrukcija treh starocerkveno-slovanskih izvirnih pesnitev». *Razprave Akad. znan. in umetn. Filoz.-filol.-hist. razred,* I.

Panzer, B.
1968 «Die Disputationen in der altkirchenslavischen Vita Konstantini». *ZfslPh*, Bd. 34.

Pastrnek, F.
1902 *Dějiny slovanských apostolů Cyrilla a Methoda s rozborem a otiskem hlavních pramenů.* Praha.

Patrol. Graeca
1850—1887 *Patrologiae cursus completus*, ed. J.-P. Migne. Series graeca, t. 1—166. Paris.

Pechayre, A. P.
1936 «Les écrits de Constantin le Philosophe (Saint Cyrille) sur les reliques de Saint Clément de Rome». *Echos d'Orient,* t. 35.

Picchio, R.
1970—1972 «Strutture isocoliche e poesia slava medievale: a proposito dei capitoli III e XIII della Vita Constantini». *Ricerche Slavistiche,* XVII—XIX.

1972 «Questione della linqua e Slavia cirillometodiana», — in: *Studi sulla Questione della linqua presso gli Slavi.* Roma.
1991 *Letteratura della Slavia ortodossa.* Bari.
1993 «Alle prese con la *Vita Constantini. AION. Slavistica,* № 1. Firenze.

Puech, H. Ch.
1978 *En quête de la Gnose.* Paris.

Purwis, J. D.
1968 *The Samaritan Pentateuch and the Origin of the Samaritan Sect.* Cambridge.

Ratkoš, P.
1971 «Kristianizácia Vel'ky Moravy pred misio Cyrila a Metoda». *Historický časopis,* № 4.

Řehaček, L.
1971 «Sugdove v stsl. Živote Konstantinově». *Slavia Pragensia,* XIII. Praha.

Rešetar, M.
1913 «Zur Übersetzungstätigkeit Methods». *AfslPh,* Bd. 34.

Sajdak, J.
1914 *Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianiensis,* I. Cracoviae.

Scholem, G.
1961 «Zur Entwicklungsgeschichte der kabbalistischen Konzeption der Schechinah». *Eranos-Jahrbuch,* XXI, 1952.

Sievers, E.
1924 (1925) «Die altslawischen Verstexte von Kiew und Freising», *Berichte über die Verhandl. der Sächs. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Kl.* Leipzig, Bd. 76, 2. Hf.

Snopek, F.
1920 *Sv. Cyrill a Methoděj, apoštolé slovanšti. Životopisný náštin.* Praha.

Speck, P.
1974 *Die kaiserliche Universität von Konstantinopel.* München.

Stanislav, J.
1945 *Slovanskí apoštoli Cyril a Metod a ich činnost vo Vel'komoravskej ríši.* Bratislava.

Stender-Petersen, A.
1964 *Die kyrillo-methodianische Tradition bei den Polen.* Köln-Graz.

Svane, G.
1968 «Kilka prób rekonstrukcji cerkiewno-słowiańskiej poezji liturgicznej». *Rocznik Slawistyczny,* XXIX, 1.

Ševčenko, I.
1956 «The Definition of Philosophy in the Life of Saint Constantin», — in: *For Roman Jakobson.* The Hague.

1967 «The Greek Source of the Inscription on Solomon's Chalice in the Vita Constantini», — in: *To Honor Roman Jakobson.* The Hague/Paris, vol. III.

1971 «On the social background of Ciril and Methodius». *Studia palaeoslovenica.* Praha.

1991 см. 1967: перепечатка в кн.: *I. Ševčenko. Byzantium and the Slavs in Letters and Culture.* Cambridge, Mass. — Napoli.

Tachiaos, A. E.

1972—1973 «L'origine de Cyrille et de Méthode. Verité et légende dans les sources slaves», — in: *Cyrillomethodianum.* Thessalonique.

Taube, M.

1987 «Solomon's Chalice, the Latin Scriptures and the Bogomils». *Slovo,* sv. 37.

Tkadlčík, V.

1964 «Le moine Chrabr et l'origine de l'écriture slave». *Byzantinoslavica,* № 1.

1971 «Systém hlaholské abecedy», — in: *Studia palaeoslovenica.* Praha.

Trubetzkoy, N.

1934 «Ein altkirchenslavisches Gedicht». *ZfslPh,* Bd. XI.

Tschižewskij, D.

1976 «Der heilige Method», — in: *Methodiana.* Wien.

Vacalopoulos, A. E.

1972 *A History of Thessaloniki.* Thessaloniki.

Vaillant, A.

1935 «Les „lettres russes" de la Vie de Constantin». *RESL,* t. 15.

1948 *Manuel du vieux slave,* II. Paris.

1948a «La préface de l'Evangéliaire vieux-slave». *RESL,* t. 24.

1956 «Une poésie vieux-slave: La Préface de l'Evangile». *RESL,* t. 33.

1957 «Les citations des Écritures dans le Suprasliensis et le Clozianus». *Slavistična Revija,* t. X.

Vašica, J.

1940 «Slovanská liturgie nově osvětlená Kijevskými listy». *Slovo a slovesnost,* VI.

1948 «Slovo na prenesenie moštem preslavnago Klimenta neboli legenda chersonská». *Acta Academiae Velehradensis.* Olomouc.

1966 «Pisňoví kánon o sv. mučedniku Dimitriovi», — in: *Literární památky epochy veľkomoravské 863—885.* Praha.

1966a «Původní staroslověnský liturgický kánon o sv. Dimitrijovi Soluňském». *Slavia,* XXXV.

1967 «Zur grossmährischen und alttschechischen Hymnodie», — in: *Das heidnische und christliche Slaventum: Acta II Congressus internationalis historiae Slavicae Salisburgo-Ratisbonensis.* Wiesbaden.

Vavřínek, V.
1962 «Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje a panegyriki Řehoře z Nazianzu». *Listy filologické,* № 85.
1963 *Staroslověnské životy Konstantina a Metoděje.* Praha (Rozpravy Československé Akademie věd. Řada společenských věd. Ročn. 73, sešit 7).

Vlášek, J.
1971 «Po stopách archetypu staroslověnskéno překladu žalmů», — in: *Studia palaeoslovenica.* Praha.

Wasilewski, T.
1970 «Studia nad dziejami panowania cesarza Michała III, cz. I». *Przegląd historyczny,* № 2.
1972 *Bizancjum i słowianie w IX wieku.* Warszawa.

Weingart, M.
1935 «Analyse philologique des légendes slaves de Constantin et de Méthode», — in: *Actes du IV Congrès International des études byzantines.* Bulletin de l'Institut archéologique bulgare, № 9.

Wijk, N. van
1941 «Zur Rekonstruktion des Urtextes der altkirchenslavischen Vita Constantini». *ZfslPh,* Bd. XVII.
1941a «Zur sprachlichen und stilistischen Würdigung der altkirchenslavischen Vita Constantini». *Südostforschung,* Bd. 6.

Ziffer, G.
1989 «Konstantin und die Chazaren». *Die Welt der Slaven,* Bd. 34, N. F. 13.
1992 «Ricerche sul testo e la tradizione della Vita Constantini» (машинопись).
1993 «Sul testo e tradizione dell' *Apologia* di Chrabr». AION. *Slavistica,* 1. Firenze.

II

РАБОТНИКИ ОДИННАДЦАТОГО ЧАСА «СЛОВО О ЗАКОНЕ И БЛАГОДАТИ» И ДРЕВНЕКИЕВСКИЕ РЕАЛИИ

Этот знаменитый памятник древнерусской литературы (далее — СЗБ), а также политической и церковной истории Киевской Руси относительно поздно и не сразу вошел в научный обиход. Честь первооткрывателя этого памятника уже в новое время принадлежит А. Н. Оленину («Письмо о камне Тмутараканском», 1806), хотя в церковно-риторической традиции этот текст был известен и ранее [1]. На СЗБ ссылается и Карамзин в первом томе «Истории Государства Российского» (I, примеч. 110, 284): с текстом он был знаком по харатейной рукописи из собрания графа А. И. Мусина-Пушкина и назвал его «Житием св. Владимира». Но первое издание СЗБ состоялось значительно позже (1844 г.) [2]. Как первая публикация, так и последующие издания [3] имели дело с отдельными списками и вплоть до недавнего времени не ставили перед собой задачи критического издания СЗБ, которое учитывало бы все известные списки (сейчас их известно свыше 50), отражающие все три редакции этого текста. Отсутствие такого издания долгое время препятствовало исследованию памятника и воспринималось как серьезная лакуна, которую трудно было извинить только объективными трудностями [4]. Лишь десять лет назад эта лакуна, наконец, была заполнена (Молдован 1984). Разумеется, в области изучения СЗБ в прошлом было сделано немало ценного, особенно в конце XIX—начале XX века, и тем не менее, учитывая масштаб этого памятника и его роль в русской культуре и истории, научное исследование текста оставалось не на том уровне, который можно признать удовлетворительным. Трагические обстоятельства в истории России вполне объясняют то, что в течение практическим семи десятилетий СЗБ у нас не изучалось.

Только с начала 60-х годов СЗБ снова привлекло к себе внимание исследователей, прежде всего за границей (где, кстати, публиковались и работы русских ученых), и только очень редко и робко у нас (ср. Розов 1961; 1963:141—175; 1965; 1968; 1973; 1974; 1975:115—155; Müller 1962; 1968; 1971; 1975; 1976; Шохин 1963:10, 41—42; Elbe 1975:120—161; Mainka 1969:273—304; Danti 1970:109—117; Якобсон 1975 (1985); Мещерский 1976:231—237; 1978; 1981:40—52.

Ситуация у нас стала меняться с начала 80-х годов, и в существенной степени возобновление интереса к СЗБ было связано с приближением тысячелетнего юбилея введения христианства на Руси. Главным событием этого последнего периода было издание текста СЗБ — Молдован 1984:78—180 (1-ая редакция: список С-591; 2-ая редакция: список Чд-262; Архаическая ветвь 2-ой редакции: список МК-207; 3-я редакция: список Сол-518; Архаическая ветвь 3-ей редакции: список Кир-134; сопоставительный анализ списков [до этого в деле собирания списков, их сопоставления и классификации последнее слово было сказано в начале века — Никольский 1907:29—55]. Это издание должно быть признано наиболее полным и текстологически и лингвистически надежным (надо отметить, что возобновителем традиции публикации списков СЗБ после долгого перерыва был Розов 1963:141—175 [Синодальный список — № 591], ср. также Розов 1975:115—155). В этот же последний период появился и целый ряд исследований, не говоря уж о работах популяризующего характера. Среди этих трудов — Молдован 1980:38—52; 1982:227—261; 1982а:67—73; Топоров 1983:91—104; 1988:1—127; Абрамов 1986:82—95; Любимова и др. 1986:39—55; Сумникова 1986:9—39; Макаров 1986:96—111; Мильков 1986:6—38; Поляков 1986:56—81; Наследие 1986:I—II; Словарь 1987:198—204 и др., не считая разделов, посвященных СЗБ, в трудах общего характера по древнерусской литературе и раннему периоду истории Киевской Руси и русской церкви.

Тем не менее количество лакун в исследовании СЗБ остается достаточно значительным. В частности, не вполне оцененным продолжает быть художественный аспект текста СЗБ, несмотря на проницательный анализ памятника в плане «поэтики грамматики» Якобсоном (точнее, речь идет об эстетическом аспекте памятника, как он отражен в «гимне», входящем в состав СЗБ) [5].

Как ни странно, исследователями обычно недооценивается или вовсе ими игнорируется и другой основоположный для СЗБ и весьма важный для истории древнерусской литературы вопрос о месте СЗБ в истории литературы, точнее — в самом начальном ее периоде (историко-литературный аспект). Наконец, результаты, полученные в ходе длительных исследований историками и археологами Киева и

смежных территорий в конце I — начале II тысячелетий, как и самые недавние открытия в области связей хазарско-еврейской темы с Киевом, нуждаются в соотнесении с той исторической и вероисповедной проблематикой, которая так рельефно присутствует в СЗБ. Соответственно сказанному три круга вопросов стоят в центре внимания в этом разделе — место СЗБ в истории древнерусской литературы, поэтика текста (характеристика структуры поэтических приемов, организующих СЗБ именно как эстетически значимый и сознательно построенный как таковой текст, — аспект синхронного анализа поэтической системы) [6], историческая подкладка СЗБ, предполагающая учет древнекиевских реалий той эпохи, когда возник этот текст. И каждая из этих тем возвращает нас к основной теме — СЗБ как источник наших представлений о первых десятилетиях христианства на Руси, сохранивший и донесший до нас то удивительное состояние ума, души и сердца, с которым трудились на новой для них и так не скоро обретенной ниве первые русские христиане — *новые люди*, «работники одиннадцатого часа».

* * *

Выбор СЗБ как начальной точки отсчета древнерусской литературы привлекателен уже потому, что этот текст очень точно локализуется во времени, пространстве, и, более того, хорошо известно, в каких условиях он возник. Из самого текста памятника следует, что он создан не ранее 1037 года, когда Ярославом была построена церковь Благовещения у Золотых ворот, и не позднее 1050 г., когда скончалась великая княгиня Ирина, упоминаемая в СЗБ как живая [7]. Скорее всего, отрезок времени, когда было сложено СЗБ, может быть сужен еще более. В этом отношении особого внимания заслуживают два предложения. Согласно Приселкову, СЗБ может быть отнесено к промежутку, отмеченному разрывом с Феопемптом и началом военных событий 1043 г., т. е. локализуется в отрезке 1039—1043 г., (см. Приселков 1913:98—99). Иной и при этом очень точный вариант хронологического приурочения СЗБ предлагает Розов (1963:147—148), исходящий из совпадения двух главных христианских праздников — Пасхи и Благовещения (СЗБ написано на евангельский текст, который читается только раз в году, в первый день Пасхи; другой евангельский текст, предполагаемый в СЗБ, относится к Благовещению — тема «стыка» Ветхого и Нового Завета, закона и благодати) с завершением оборонительных сооружений вокруг Киева. Такое совпадение могло иметь место только в 1049 г., когда Пасха приходилась на второй день после

Благовещения [8]. По мнению Розова, СЗБ «было произнесено на торжестве в честь завершения киевских оборонительных сооружений в церкви Благовещения на главных Золотых воротах на второй день после ее престольного праздника и в первый день Пасхи — 26 марта 1049 года» [9].

Независимо от разных вариантов хронологических уточнений рассматриваемого здесь текста, он, несомненно, является памятником 40-х гг. XI в., многообразно откликающимся на события этого времени. Особенно существенно, что сам текст двояким образом отсылает к указанному отрезку времени — своим явным содержанием (включая своего рода хронологические индексы, отмеченные выше) и — на поверхности — не вполне и не для всех явным назначением (отклик и одновременно попытка воздействия на определенную ситуацию в киевско-византийских отношениях, которую в указанном отрезке времени практически нельзя спутать ни с каким другим событием). В этом смысле СЗБ может рассматриваться как текст о вполне конкретных исторических событиях, современных тексту. Эти не названные явно в тексте, но все-таки слегка обозначенные и, главное, всегда предполагаемые события, собственно, и являются тем глубинным поводом, который вызвал историософские и религиозно-учительные рассуждения автора текста.

Если обратиться к ранним образцам древнерусской литературы в ее оригинальной части, то оказывается, что СЗБ было составлено бесспорно раньше, чем другие тексты XI в., т. е. чем жития Бориса и Глеба (по меньшей мере на 30 с лишним лет по сравнению со «Сказанием» и уж тем более с несторовым «Чтением») [10] и житие Феодосия (как и его поучения, которые едва ли могут быть старше середины 50-х гг. XI в.). Еще значительнее преимущество СЗБ в древности перед другими образцами риторической проповеди (Климент Смолятич, Кирилл Туровский, Моисей Выдубицкий) и сочинениями других жанров (житийной и паломнической литературой, «Поучением» Владимира Мономаха и др.), относящимися уже бесспорно к XII в. Строго говоря, из оригинальной литературы соперничать с СЗБ в древности могли бы предполагаемый летописный «Древнейший Киевский свод» (1037—1039) [11] или проповеди Луки Жидяты, но в обоих случаях перед нами тексты (или даже предположения о них), которые по разным причинам не могут быть включены в ту историю древнерусской литературы, где существенно наличие элементов поэтической образности. Разумеется, в XI в. на Руси уже существовала переводная литература [12]. Но Псалтирь (как и некоторые другие ветхозаветные тексты) и богослужебные книги, переводные жития и хроники, повести и апокрифы (см. Ме-

щерский 1978) с точки зрения складывающейся истории древнерусской литературы, предполагающей некое развитие (даже в пределах относительно устойчивого канона), выступали как уже готовые тексты, данности иного литературного круга — с несколько иной и более развитой структурой жанров, с отличающимися (и сначала более непосредственными) культурно-историческими связями, с более разнообразной читательской аудиторией (речь идет об общей южным и восточным славянам литературе на церковнославянском языке). Эти переводные тексты с их поэтической образностью оставались обширным и плодотворным резервом для складывания древнерусской литературы, но элементами активной истории ее они становились лишь по мере своего собственного преодоления, уклонения от исходной нормы, включения в иные рамки с подчинением новым заданиям, т. е., короче говоря, в условиях становления категории различия между церковнославянским и древнерусским литературным узусами [13].

Следовательно, в общем контексте истории древнерусской литературы СЗБ обнаруживает свое преимущество и перед переводными текстами, но не в хронологическом плане (хотя, несомненно, нередко и в нем), а в аспекте оригинальности, т. е. в степени отклонения от канона и введения инноваций — особенно таких, которые были подхвачены и использовались позже в складывающейся литературной традиции. Но СЗБ в ряде отношений превосходит и многие оригинальные русские тексты более позднего происхождения. Особенно существенной с этой точки зрения оказывается степень самостоятельности, проявляющейся, прежде всего, в композиции целого. Разумеется, СЗБ содержит большое количество цитат, парафраз, примеров, заимствованных из ветхо- и новозаветной литературы, из «Слова на Преображение» Ефрема Сирина, из одной беседы Кирилла Иерусалимского, из житийной и апокрифической литературы [14], но эти заимствования чаще всего локализуются внутри крупных блоков, не предопределяя композиции целого, но подкрепляя развитие новой темы с новым заданием и реализуя мозаичный принцип заполнения пространства текста. Нужно подчеркнуть, что в этом отношении СЗБ принципиально отлично от проповедей такого замечательного оратора-ритора, как Кирилл Туровский, в которых, как показано в ряде исследований [15], целое носит определенно компилятивный характер, тогда как удивительный дар индивидуальных вариаций ограничивается частными образами и виртуозностью мозаичной техники. Следуя сказанному, приходится заключить, что и в отношении композиции целого СЗБ выделяется среди оригинальных текстов XI в. (житийные композиции в

слишком большой степени определялись каноническими образцами и строимым в соответствии с ним жизнеописанием) и позже — вплоть до «Слова о полку Игореве», где композиционная структура разработана с непревзойденным в древнерусской литературе искусством (интересно, что СЗБ предвосхищает композиционный прием столкновения двух временны́х пластов — старого времени и сего времени) [16].

* * *

Одним из наиболее сильных и очевидных аргументов в пользу защищаемой здесь точки зрения об особо тесных связях СЗБ с самыми истоками древнерусской литературы нужно признать впервые формулируемую в этом памятнике «русскую» идею. Речь идет о русском ответе-отклике на сложившуюся нестандартную ситуацию, чреватую не только неожиданностями, но и опасностями. Вызов-вопрос, с русской (киевско-княжеской) точки зрения, был сделан Византией. Напряжение этой ситуации challenge—response, объяснялось не только и не столько требованиями Византии (к ним привыкли), но решимостью сформулировать «русский» ответ, расходящийся по самой своей сути с позицией духовной наставницы и покровительницы — Византии. И этот спор, в котором русская сторона в первый раз в своей истории вполне осознанно и богословски убедительно выражает идею равенства народов во Христе и, следовательно, в понимании и толковании высшего смысла его учения — истины и благодати, не был конфликтом исключительно престижного и, значит, несколько теоретического (во всяком случае — преимущественно знакового) характера. Спор-ссора был совершенно реальным политическим конфликтом, который сулил крупные неприятности Киеву. У русской стороны, видимо, не было типового беспроигрышного решения, и нужно было быстро (почти в импровизационном порядке) найти обоснованный, точный и вместе с тем не дерзкий, выдержанный с оглядкой на Византию и ее духовные основы ответ [17]. Таким — по меркам того времени — почти незамедлительным ответом, представленным на обсуждение и одобрение киевской княжеской (и, возможно, духовной) верхушке, и было СЗБ [18]. В этом ответе, ставшем фактом и русской историософской мысли и русской литературы в момент ее становления, чуть ли не впервые на Руси проявилось умение идеологического осмысления реальной нестандартной ситуации и выражения своей позиции в образно-литературной форме. Весь этот исторический эпизод, как и отражающий его текст-документ СЗБ, фиксирует и одно из первых и наиболее ярких про-

явлений русского национального самосознания: «не въ хѫдѣ бо и невѣдомѣ земли владычьствоваша. нъ въ рѫськѣ. ꙗже вѣдома и слышима есть. всѣми четырьми конци земли» (185а) — мотив, нередко вспоминавшийся и позже, особенно в тяжелую минуту [19]. Но национальное сознание рождается не из претензии на исключительность, отличие от других христианских народов, а напротив, из уверенности в том, что русские, приняв христианство, войдя в царство благодати, стали такими же, как и другие христианские народы, не хуже их. И у русских оказался такой же учитель и наставник в вере, как и у других народов, и этот факт оправдывает вхождение русских людей в семью христианских народов, а Русской земли — в круг христианских государств [20]. Вероятное сопротивление греков канонизации князя Владимира (и, возможно, признанию его подвига равноапостольским) воспринимается в СЗБ как очевидная несправедливость, а сама борьба за канонизацию — как выполнение святого долга, как подтверждение права на равенство среди христианских народов [21], на духовное преемство.

«Русская» идея не исчерпывается, однако, сказанным и не ограничивается СЗБ, являющимся только частью тех древнерусских текстов, которые лишь в своей совокупности могут претендовать на адекватное выражение этой идеи в ее целостности. Именно поэтому лучшее уяснение СЗБ и его идей предполагает учет других основоположных текстов древнерусской литературы, развивающих иные аспекты той же самой идеи. В общем виде можно сказать, что идейным итогом работы русского самосознания в Киеве, начиная с 40-х гг. XI в. и до начала XII в., было формирование трех, в конечном счете связанных друг с другом, идей-концепций, ставших вместе с тем и нравственными императивами русской жизни того времени, так или иначе продолженными в последующем развитии русского самосознания и, в частности, социально-религиозной мысли. Эти три идеи могли бы быть при первом приближении сформулированы следующим образом: 1) единство в пространстве и в сфере власти (ср. «Повесть временных лет», «Слово о полку Игореве» как наиболее представительные выразители этой идеи) [22]; 2) единство во времени и в духе, т. е. идея духовного преемства (СЗБ); 3) святость как высший нравственный идеал поведения, жизненной позиции, точнее — особый вид святости, понимаемой как жертвенность, как упование на иной мир, на ценности, которые *не от мира сего* (ср. тексты борисоглебского цикла).

Нужно заметить, что идея единства часто берется вне того контекста, в котором она связана с противопоставленной и уравновешивающей ее темой многообразия, инакости. Собственно го-

воря, идея единства обычно малоактуальна для того, что уже едино. Напротив, многообразное (в частности, *это* и *иное*) нуждается в единстве, и высшая форма единства (одновременно и сильная позиция для проверки единства) обнаруживается в случае возможности объединения, сведéния к целому максимального множества предельно разнородных элементов. В этом смысле единство может пониматься как указание того предела многообразия, когда еще остаются возможности синтеза элементов в некое целое. Сказанное относится и к идее преемства как единства многого (или иного и своего) во времени, как временнóго образа единства, и к идее святости, взятой в аспекте общей для всех ориентации на некий единый духовный образец, являющийся своего рода центром в той жизни, которая строится как imitatio Christi.

Все эти три составные части «русской» идеи сложились и успели отчетливо выразиться в отрезке между 1040 и 1120 гг., о чем свидетельствуют соответствующие тексты, указанные выше. Еще интереснее, однако, что сами истоки этих идей можно, кажется, локализовать 40-ми годами XI в. (или, по крайней мере, серединой этого века). Во всяком случае это бесспорно для той идеи, которая нашла выражение в СЗБ. Идея единства, так полно отраженная в «Повести временных лет», по-видимому, может предполагаться уже для ядра «Древнейшего летописного свода» (единство во христианской вере как правдоподобная идея «Сказания о распространении христианской веры на Руси») и во всяком случае для того этапа в развитии древнейшего русского летописания, который связан с деятельностью монаха Киево-Печерского монастыря Никона в 60-е—70-е гг. XI в., и с составлением «Начального свода» около 1095 г. Очень правдоподобно, что к середине XI в. относится и первый вариант идеи святости и святого — тем более, что «Сказание о Борисе и Глебе», по одной из версий, относится именно к этому времени. Во всяком случае связь всех названных идей в концептуальном плане, видимо, подтверждается и фактом их формирования в одном месте и в одно время [23] — в Киеве в середине XI в.

* * *

Появившееся на Руси, в Киеве, в более или менее точно устанавливаемое время, предназначенное для определенной среды и преследующее отчетливые цели, СЗБ стало ярчайшим литературным фактом раннего русского просвещения, связываемого с именем Ярослава Мудрого и красноречиво описанного в летописи (Лавр. 151—153) под 1037 г. (6545):

Заложи Ꙗрославъ городъ великыи. оу негоже града суть Златаꙗ врата. заложи же и цр҃квь ст҃ыꙗ Софыꙗ. митрополью и посемь ц҃рквь на Золотых воротѣхъ. ст҃ое Бц҃е Бл҃гвѣщенье. посемь ст҃аго Георгиꙗ манастырь. и ст҃ыꙗ Ирины. и при семь нача вѣра хр҃ьꙗньска плодитисѧ. и раширѧти. и черноризьци почаша множитисѧ, и манастыреве починаху быти. и бѣ Ꙗрославъ любѧ цр҃квныꙗ оуставы. попы любѧше по велику. излиха же черноризьцѣ. и книгамъ прилежа и почитаꙗ е часто в нощи и въ дн҃е. и собра писцѣ многы. и прекладаше ѿ Грекъ и Словѣньское писмо. и списаша книгы многы. и сниска имиже поучащесѧ вѣрнии людье наслажаютсѧ. оученыꙗ бж҃твенаго...

с отсылкой к прецеденту, к крещению как «первопросвещенью»:

тако и сь. ѿць бо сего Володимеръ [землю] взора. и оумѧчи рекше к р҃щ н ь е м ь п р о с в ѣ т и в ъ. сь же насѣꙗ книжными словесы срца вѣрныѩ людии. а мы пожинаемъ оученье приꙗмлюще книжное. велика бо бываꙗт полза ѿ оученыꙗ книжного. Книгами бо кажеми и оучими ꙗсмы. пути покаꙗнью. мдр҃ть бо ѡбрѣтаꙗмъ и въздержанье. ѿ словесъ книжныхъ. се бо суть рѣкы напаꙗюще вселеную. се суть исходищꙗ м[удр]ости. книгамъ бо есть неищетнаꙗ глубина... Ꙗрославъ же се ꙗкоѫ рекоѩ. любимъ бѣ книгамъ. [и] многы написавъ положи в ст҃ѣи Софьи. ц҃ркви... и оумножишасѧ прозвутери. [и] людье хр҃ьꙗньстии радовашесѧ Ꙗрославъ вида множьство ц҃рквии. и люди хр҃ьꙗны зѣло... [24]

Наряду с Ярославом одной из самых ярких фигур этих лет (в частности, и как помощник и даже соавтор Ярослава по составлению Устава князя Ярослава о церковных судах; едва ли случайно, что сразу же после смерти Ярослава Иларион был смещен с митрополичьей кафедры) был Иларион, которому, в согласии с традицией и с обозначением его как автора Молитвы, следующей за СЗБ в Синодальном списке, приписывается авторство «Слова». Окончательных доказательств на этот счет нет, но все, что известно об Иларионе, убедительно говорит в пользу его авторства. Даже если СЗБ оказалось привязанным к имени Илариона позднее (СЗБ не обозначено этим именем ни в одном из известных списков, тогда как Молитва, входящая, как правило, в состав СЗБ, дважды — оба раза в пространной редакции — приписывается Илариону, см. Розов 1961:50; 1963:148), этот выбор представляется наредкость убедительным; едва ли кто из современников Илариона, известных своей литературно-проповеднической деятельностью, может претендовать на право быть автором СЗБ с бо́льшими основаниями, чем Иларион. Видимо,

правдоподобно предположение, что после того, как Иларион ушел с митрополичьей кафедры, он вернулся в Киево-Печерский монастырь и скорее всего отдался книжному делу. В таком случае могло бы получить подтверждение мнение о тождестве «черноризца Лариона», упоминаемого в «Киево-Печерском монастыре» («книгам хитр писати и съй по вся дьни и нощи писаше книгы в келии [...] Феодосия», см. Пам'ятки 1930, т. 4, 49), и митрополита Илариона. В самом деле, и летописные данные подчеркивают «книжность» и благочестивость Илариона, близость его к Ярославу (есть основания думать о причастности Илариона к составлению летописи, ср. Розов 1974, 31—36; известна запись от имени Илариона о поставлении его в митрополиты ГИМ, Синод. собр., № 591, л. 203), связь его со Св. Софией и особенно с Печерским монастырем, выросшим из «печерки», которую «ископа» Иларион и в которой позже поселился Антоний. Ср. под 1051 г. (6559):

> Постави Ꙗрославъ Ларионa митрополитомъ. Русина. въ ст҃ѣи Софьи. собравъ еп҃пы. И се да скажемъ что ради прозвасѧ Печерьскыи манастырь. бо҃любивому бо кнѧзю Ꙗрославу. любѧщю Берестовое. и цр҃квь ту сущюю. Ст҃ыхъ Ап҃лъ. И попы многы набдѧщю. В ниже бѣ презвутеръ именем Ларионъ муж бл҃гъ. книженъ и постникъ. [и] хожаше с Берестоваго на Днѣпр на холмъ. кдѣ нынѣ ветхыи манастырь Печерьскыи. [и] ту мл҃тву творѧше. бѣ бо ту лѣсъ великъ. ископа печерку малу двусажену. и приходѧ с Берестового ѿпѣваше часы и молѧшесѧ ту Бу҃ втаинѣ. посемь же Бъ҃ кнѧзю вложи въ срце. и постави и митрополитомь в ст҃ѣи Софьи. а си печерка тако [ѡ]ста... Антонии же приде Кыеву. и мыслѧше кдѣ бы жити и ходи по манастыремъ... и приде на холмъ идѣ бѣ Ларионъ ископалъ перку [25]. и възлюби мѣсто се и вселисѧ в не. и нача молитисѧ Бу҃ со слезами гл҃ѧ. Гн҃ оутверди мѧ в мѣстѣ семь. и да будеть на мѣстѣ семь бл҃гвенье Ст҃ыꙗ Горы...
>
> (Лавр., 155—157)

Укорененность Илариона в Киеве и привязанность к нему, восстанавливаемые из летописного отрывка, лучше всего объясняют тот самый ранний в русской литературе панегирический образ Киева (и одновременно первый опыт в жанре городского «предпейзажа»), который дан в СЗБ — как раз в связи с темой Ярослава (Георгия) как продолжателя дела своего отца Владимира:

> ...иже недоко|ньчанаѧ твоа наконьча ... на ст҃ость| и ѡсщенїе граѹ твоему, юже | съ всѧкою красотою оукраси. | златом и

сребромъ. и каме|нїемь драгыимъ. и съсѫды че|стными. Ꙗже цр҃кви дивна | и славна всѣмъ ѡкругъниимъ |странамъ. Ꙗко же ина не ѡбрѧ|щетсѧ въ всемь полѫнощи земнѣѣмь въстока | до запада. и славныи градъ | твои к ы е в ъ . величьствомъ | ꙗко вѣнцемь ѡбложилъ. | прѣдалъ люди твоа и град. | ст҃ѣи всеславнїи скорѣи на по|мощь хр҃тїаномъ ст҃ѣи бц҃и. | еи же и цр҃квь на великыихъ | вратѣхъ създа. въ имѧ перваа | | гд҃ьскаго праз҃ника. ст҃аго бл҃говѣщенїа... ра҃уисѧ бла|говѣрныи граде г҃ь с тобою...

и далее в обращении к князю Владимиру:

> въстани ѡ честнаа главо. | ѿ гроба твоего... въста|ни виж҃ь чадо свое геѡргїа... виж҃ь же | и градъ величьствомъ сїаю|щь. виж҃ь цр҃кви цветущи. | виж҃ь хр҃тїаньство растѫще. | виж҃ь гра иконами ст҃ыихь ѡсвѣщаемь и блистающесѧ. и тїмїаномъ ѡбоухаемь и | хвалами и бж҃твена҃ми и пѣ|нїи ст҃ыими ѡглашаемь. (192а — 193а) [26]

Владимир, его сын Георгий и их детище Киев образуют единую цепь, последнее звено которой — Киев — как бы материализует веру во всесилие благодати, в то, что

> х҃ва бл҃гть всю землю ѡбѧтъ (174а; вар.: исполни)

Подобная несколько наивная радость, рождаемая уверенностью в легкости и беспрепятственности выполнения божественного замысла, в повседневном наличии зримых форм его воплощения, определяет общую атмосферу оптимистической «открытости», просветленности, благодатности, которая характерна и для СЗБ, и для самого древнего Киева, и для его природного ландшафта, понимаемого как «мир Божий» (показательно известное тяготение ряда текстов древнерусской литературы к «пейзажам», к изображению природы; традиции, восходящие к Псалтири или Шестодневу Иоанна Экзарха, оказались в этой сфере усвоенными с особым тщанием, а иногда и с пристрастием). Вместе с тем в СЗБ уже обнаруживается след сверхоптимизма [27], слишком безоглядной уверенности в торжестве благодати (так сказать hic et nunc), того забегания вперед, которое так свойственно разным периодам и формам русского просвещенчества и, в частности, тем первым работникам одиннадцатого часа, о которых здесь идет речь.

* * *

И здесь уместно отступление об одной важной и, главное, впервые (по сути дела) заявленной теме СЗБ — о Киеве. Не случайно,

что актуальная историческая память, как она отражена в «Повести временных лет» и в других произведениях дотатарской эпохи, не восходит глубже периода правления Ярослава, 1019—1054 гг. (в других источниках, например, фольклорных, можно предполагать и более глубокую память, см. Рожнецкий 1912:28—76, где в былинном *Киян-град* предполагается видеть отражение той же реалии, что и в др.-исл. *Kænugarðr*; ср. также *Danparstadir* [«Hervarasaga»] как обозначение Киева, города на Днепре [*Danpar*, см. идею Г. Вигфуссона], при *Непруський город* из былины о Соловье Будимировиче: *Непра* «Днепр», ср. Куник 1845:55; Браун 1880:289; Дашкевич 1886:224; Петров 1897:3; Армашевский, Антонович 1897:36—37 и т. п.; обзор точек зрения, к сожалению, тенденциозный, — Толочко 1983:15—17). Именно со времени Ярослава начинается синхронная фиксация происходящего, первые опыты «портретирования» времени и его героев, одним из которых стал Киев. Можно сказать, что время в древнейших версиях русского летописания впервые осознало себя и изобразило в Киеве [28].

А когда несколько позже это «киевское» время было подверстано к времени мировой истории, начиная с дней творения и особенно отчетливо с явления Христа, окончательно сложилось то ядро, которое стало основанием дальнейшего развития начального комплекса историософских идей на Руси. И в этой перспективе Киев также оказался центральной темой, выступая как средостение исторического и христианского в жизни восточных славян этой эпохи.

Два события, предшествующие середине XI в., оказались в этом отношении основоположными — утверждение княжеской династии в Киеве, связанное, видимо, с захватом Киева Игорем около 940 г. [29], и введение христианства Владимиром, относимое летописью к 988 г. (ср. целый ряд «уточняющих» исследований, начиная с 80-х гг. прошлого века — Голубинский 1880; Линниченко 1886; Завитневич 1888; Голубовский 1888:16—23, и др.). Оба эти события теснейшим образом соотнеслись с Киевом, именно в это время приобретшим особое значение в силу той первенствующей роли, которую стал играть великий торговый путь «из Варяг в Греки» на фоне упадка волжского пути в условиях возрастающей экспансии кочевников на юго-востоке. Указанные события сигнализировали наличие той ситуации резкого возрастания конструктивного энергетического потенциала, которая привела к образованию раннегосударственного ядра на Днепре с центром в Киеве и позже Киевской Руси с ее идеей объединения русских земель вокруг Киева. В свое время была высказана гипотеза, согласно которой завоевание Игорем Киева было следствием движения юго-восточной приазовской Руси — полян — в за-

падном направлении, приведшего к оттеснению (после взятия Пересечна) уличей с нижнего течения Днепра на запад и юго-запад и особенно к оттеснению древлян (их следы обнаруживаются, кажется, в самом Киеве, на Подоле и даже на левом берегу Днепра) к западу (Пархоменко 1924:44 сл.; Середонин 1916:146—148). Если эта гипотеза верна, то утверждение Игоря в Киеве должно рассматриваться как отражение важных синтетических тенденций [30], центром реализации которых стал Киев «полянской» эпохи. Точно также и христианство стало общезначимым религиозным и историческим событием в Киеве при Владимире, хотя, видимо, попытки христианизации восточных славян предпринимались и раньше и допустимо считать (вслед за некоторыми историками), что юго-западная часть восточного славянства была, хотя бы отчасти христианизирована задолго до конца X в. Не случайно, что СЗБ и Иаков Мних, возведя к Игорю начало династии, называют его *Старым* («...великааго кагана. нашеа земли володимера. вънѫка стааараго игорѧ» — 184б). Назначение этого эпитета (в отличие от дифференцирующего характера *старый* в «Слове о полку Игореве», ср: «Того стараго Владимира нельзѣ бѣ пригвоздити къ горамъ кіевскимъ...» или «Пѣвше пѣснь старымъ княземъ, а потом молодымъ пѣти слава...») — в указании точки отсчета, связанной с прецедентом, надолго определившим историю Киевской Руси [31].

Те государственные (точнее — предгосударственные) и религиозные идеи, которые можно предполагать за событиями, связываемыми в X в. с именами Игоря и Владимира, претерпели, видимо, значительную эволюцию во время княжения Ярослава в Киеве. К концу 30-х гг. XI в. эти идеи приобрели несравненно более конкретную форму, во-первых, и более глубокое содержание, во-вторых. Однако первый этап деятельности Ярослава был весьма сложен (пребывание в Новгороде [32], ссора с отцом великим князем Владимиром [33], опасность захвата Новгорода и обращение к варягам [34], неожиданное устранение угрозы [35], поход в Киев и утверждение в нем) [36] и, можно сказать, Ярославу многое пришлось делать заново, повторяя отчасти уже достигнутое киевскими князьями в X в. Общность задач нередко вызывала потребность в обращении к одним и тем же союзникам, соединявшимся со «своими» (ср. характерное расширение общего мотива захвата Киева Игорем и Ярославом: «И сѣде Игорь княжа в Кыевѣ... и бѣша у него Варязи мужи Словенѣ. и оттелѣ прочии прозвашасѧ Русью» [Новг. 1-ая летоп.] при: «Ꙗрославъ же совокупивъ Русь. и Варѧгы. и Словѣнѣ» [Лавр., 142—143. 1018 г.]). И до единовластного утверждения в Киеве в 1036 г., и после этого (исключая лишь последние годы своей жизни) Ярослав

постоянно совершает походы, которые отчетливо обнаруживают его ориентацию на северо-запад, север и северо-восток (Берестье, Белз[ы], Червенские города, польские [Мазовше], ятвяжские, литовские, чудские и ямские [Ямь] земли, Новгород, верхняя Волга и т. д.) [37]. Конструктивные объединительные тенденции проявляются и в ряде других начинаний Ярослава (заметно отличающихся, между прочим, от походов, также многочисленных, его отца, князя Владимира) — в основании городов (Юрьев, Ярославль, города по Роси в 1032 г.), новгородской политике (подавление восстания в Новгороде в 1015 г., неоднократные появления в Новгороде, борьба за Новгород с полоцким князем, конфликт Ярослава с новгородским посадником Коснятином Добрынычем, видимо, враждебным киевской династии и сосланным сначала в Ростов, чьи интересы он, возможно, и представлял, а потом казненным на Оке), ориентации на разумный компромисс в сложных условиях (ср. согласие на двоевластие в Киеве с Мстиславом и как результат: «начаста жити мирно. и в братолюбьствѣ. и оуста оусобица и мѧтежь. и бы҃ тишина велика в земли» (Лавр. 149, 1026 г.]) и т. п. Наконец, «киевоцентричность» политики Ярослава в ее объединительном аспекте может быть усмотрена в том, что своим детям он выделил ближайшие к Киеву города: Святославу — Чернигов, Всеволоду — Переяслав, Игорю — Владимир-Волынский, Вячеславу — Смоленск при том, что в Киеве после Ярослава сидел его сын Изяслав. Пархоменко (1924:107) подчеркивает, что названные города расположены в бассейне Среднего и Верхнего Днепра и что в Новгороде сидел старший сын Ярослава Владимир до самой своей смерти (1052 г.). Тем самым Ярослав как бы обозначил особую роль Киева и его близкого окружения, с одной стороны, и Новгорода, с другой. Оба эти города отмечали ключевые места на главной торговой магистрали этого времени в Восточной Европе [38] и, следовательно, до поры способствовали реализации централизующих тенденций.

* * *

Сходные тенденции с тем же двояким эффектом расширения и углубления отмечаются и в сфере религиозной деятельности Ярослава, свидетельствующей о совсем ином уровне задач по сравнению с недавним прошлым — временем княжения Владимира. При этом обращает на себя внимание особая выделенность деяний Ярослава в этой сфере, приходящихся на ключевые моменты его княжения. Их было два. Описывая первый из них (битву со Святополком и печенегами в 1019 г., после которой Ярослав и получил киевский престол), летопись как на центральном эпизоде, претендующем на сим-

волическую значимость, останавливается на теме невинно убиенных братьев Ярослава — Бориса и Глеба:

> Приде Сто̄полкъ с Печенѣгы. в силѣ тѧжьцѣ. и Ꙗрославъ собра множьство вои и взыде противу ему на Льто. Ꙗрославъ ста на мѣстѣ идеже оубиша Бориса, въздѣвъ руцѣ на ѩбо ре^ч^ кровь брата моѥго вопьеть к тобѣ Вл^а^ко. мьсти ѿ крове праведнаго сего. ꙗкоже мьстилъ ѥси крове Авелевы. положивъ на Каинѣ стенанье и трѧсенье. тако положи и на семь. помоливъсѧ и рекъ. брата моꙗ аще еста и тѣломь [ѿшла] ѿсюда. но млтвою помозѣта ми на противнаго сего убиицю и гордаго и се ему рекшю поидоша противу собѣ. и покрыша по[ле] Летьскоѥ ѡбои... К вечеру же ѡдолѣ Ꙗрославъ. а Сто̄полкъ бѣжа... (Лавр., 144, 1019 г.)

Эта параллель (Авель — Борис), сформулированная Ярославом, как бы включает недавно происшедшее событие в контекст Священной истории, предлагает русский вариант библейского мотива первого убийства, оказавшегося братоубийством [39]. Братоубийство, совершенное Святополком, тем самым тоже квалифицируется как первое (в истории княжеского рода, по крайней мере), как некое начало, полагаемое невинными жертвами двух братьев, которые отныне становятся покровителями и защитниками Русской земли [40], с одной стороны, и участниками важного и поучительного прецедента, имеющего стать определяющим моральным критерием (своего рода притчей), с другой стороны [41]. Выступая во имя убиенных братьев-страстотерпцев и как бы прибегая к помощи той святости, которая была порождена этой добровольной жертвой, Ярослав не только отомстил за них, но и (что гораздо важнее) обозначил их символическую роль в актуальной русской жизни. Уже в следующем (1020) году Ярослав перенес тела обоих братьев в церковь Св. Василия в Вышгороде [42]; тогда же произошло причисление Бориса и Глеба к лику святых [43], в их честь был установлен праздничный день, в который совершалась особая церковная служба; гробница братьев сразу же стала местом паломничества (особая отмеченность Бориса и Глеба на Руси, отразившаяся в церковных праздниках и службах, в литературе и искусстве, в топонимических фактах и т. п., носила совершенно исключительный характер; не случайно, видимо, что культ Бориса и Глеба был признан и Римско-католической церковью). В этом контексте, имея в виду прежде всего связь Ярослава Мудрого с Борисом и Глебом и с соответствующим культом, уместно напомнить мнение, согласно которому в последние годы жизни Ярослава было составлено «Сказание и страсть и похвала святую мученику Бориса и Глеба» (ср. Бугославский 1914:135—143; 1928). Если

это, действительно, так, то тема Бориса и Глеба оказалась сквозной доминантой религиозного устроения в Киевской Руси на всем протяжении княжения Ярослава Мудрого. См. ниже.

Второй ключевой момент в княжении Ярослава Мудрого — 1036 г., когда он стал «самовластцем» после смерти Мстислава и отразил сразу же вслед за этим напавших на Киев печенегов *бе-щисла*. И если в первом эпизоде в 1020 г. роковое место было освящено пролитой кровью Бориса, то в данном случае, в 1036 г., решающее событие произошло на месте, которому предстояло стать священным:

> Печенѣзи приступиша и почаша. и ступишасѧ на мѣсто. идеже стоить нынѣ ст҃аꙗ Софꙗ. митрополꙗ Руськаꙗ. бѣ бо тогда поле внѣ града. и бы҃с сѣча зла. (Лавр., 151, 1036 г.)

Не случайно, что сразу же после этих событий начинается тот раннекиевский Ярославов ренессанс, о котором говорится в летописной статье под 1037 г., уже цитировавшейся выше (освоение «поля внѣ града», где был именно в этом году заложен Ярославов город, о котором см. Сагайдак 1982; Археологічні дослідження 1976:104 сл. и др.). В этой статье говорится и о других начинаниях Ярослава. Некоторые из них, видимо, трудно датировать именно 1037 г. (ср. монастыри Св. Георгия и Св. Ирины, основание которых обычно относят к 1051—1053 гг.; впрочем, и другие важные сооружения — Золотые ворота, как и не упомянутые в статье Лядские и Жидовские ворота, и церковь Св. Софии — едва ли могут быть отнесены непременно и точечно к 1037 г.). Тем не менее, выбор этого года в качестве важного рубежа в высшей степени показателен. Достаточно сказать, что именно в 1037 г. была учреждена русская митрополия в Киеве, и есть серьезные основания полагать, что с самого начала Ярослав понимал эту институцию как средство к созданию самостоятельной русской церкви. Несомненно, что только став единоличным правителем Киева и на много лет устранив опасность набегов кочевников на Киев, Ярослав смог отдаться широкомасштабной градостроительной и культурно-просветительной деятельности. Особый размах приобрело создание новых религиозных центров [44], среди которых двум — Св. София и Киево-Печерский монастырь (с 1051г.) [45] — выпала особая роль в истории христианства и просвещения на Руси. Нужно думать, что импульс, данный в последние полтора десятилетия княжения Ярослава, не исчерпал себя этим периодом: обширное церковное строительство во второй половине XI в. в Киеве и его ближайших окрестностях (Дмитровская церковь, Успенский собор Печерского монастыря, Михайловская церковь Выдубицкого монастыря [Голубев 1913:553—565], Кловский Стефаничь монастырь,

церковь Св. Петра, храмы Семионовского монастыря на Копыревом конце и т. д. вплоть до Михайловского Златоверхого храма в самом начале XII в.) говорят сами за себя. В этом контексте не покажется странной и та борьба за канонизацию отца Ярослава Владимира, блистательным памятником которой следует считать СЗБ [46].

После того как очерчен в общем виде контекст государственных и религиозных идей в эпоху Ярослава, когда было составлено СЗБ, стóит обратиться еще к одному контексту, с которым самым существенным образом связана тема Киева и по существу, и в связи с ее отражением в СЗБ. Речь идет о градостроительно-топографическом контексте [47]. Здесь из всей этой темы следует выделить соотношение Владимирова града, который «в это время был еще небольшой горной крепостью, размеры коей сводились к району нынешнего погоста Десятинной церкви и ее ближайших окрестностей» [48], и Ярославова города. В течение нескольких лет (следовательно, не постепенно, а как бы сразу) первоначальная территория княжеско-дружинной цитадели выросла во много раз и превратилась в городское поселение несравненно более универсального типа, тяготеющее к дальнейшему расширению за счет территорий, находящихся в непосредственном соседстве (Изяславов город [т. наз. Михайловское отделение] и Копырев конец), а несколько позже и к установлению оппозиции всего Верхнего города нижнему (Подол). В результате Киев стал восприниматься как многосоставное и дифференцированное в своих частях целое, которое было уже в состоянии так или иначе организовать ближайшие к городу урочья — Дорогожичи, где в XII в. сооружается Кирилловская церковь, Хоревицу, Клов, Угорское, Берестово, Печоры, Вырубичи, всё более и более подчиняя их себе, втягивая в единую, пока еще «сверхгородскую» схему [49]. Нельзя сомневаться в том, что это почти внезапное резкое расширение Киева должно было произвести исключительный эффект как на жителей города, так и на возможных внешних наблюдателей. По сути дела, они оказались свидетелями нового рождения города в несравненно более величественных, торжественных и художественно ценных формах [50]. Развертывавшаяся перед их изумленным взглядом картина в сознании столь искушенного книжника и проповедника, каким рисуется автор СЗБ, легко объясняет и светлую, оптимистическую настроенность этого памятника, и ту естественность, с которой тема нового Киева включается и как бы без остатка укладывается в тему противопоставления двух сфер — ветхого и нового, библейского и евангельского, иудейского и христианского (и даже «русского»), разрабатываемых в исследуемом тексте.

* * *

И еще один круг реалий должен быть учтен в связи с СЗБ. Речь идет о тех складывающихся парадигмах поведения, которые характерны для киевской жизни XI в. в ее полярных проявлениях и — шире — о той духовной ситуации, которая характеризовала жизнь основателей Печерского монастыря. Без осознания того, что считалось идеальным типом поведения, своего рода святостью, трудно понять иерархию духовных ценностей, которая образует некую идейную основу СЗБ. К счастью, в распоряжении исследователя есть текст исключительной важности, позволяющий с достаточной конкретностью увидеть те стороны жизни, которые не получили должного отражения в других памятниках. Хотя «Житие Феодосия Печерского» было составлено Нестором, как считают, в 80-х гг. XI в., оно описывает и существенно более раннюю эпоху (Феодосий умер в 1074 г.), в частности, время княжения Ярослава, память о которой еще была жива в 80-е годы. Характерно, что, решив *датися Богу*, Феодосий «...тако устрьмися к Кыеву городу бѣ бо слышалъ о манастырихъ ту сущихъ... Егда же пришедъ и обьходи вся манастыря, хотя быти мнихъ и моляся имъ, да приятъ ими будеть». Выбор Киева как средоточия духовно-религиозной жизни того времени был, конечно, неслучайным. Более того, Феодосий, по-видимому, осознавал своего рода предназначенность совершения своего духовного подвига именно в Киеве. Выбор уточнился и конкретизировался, когда Феодосий пришел к пещере Антония, который в свою очередь выбором этого места был в известной степени обязан Илариону (Лавр., 156—157) [51]. Основы духовного авторитета Печерского монастыря именно и были заложены монашеским подвигом Антония, Никона и Феодосия («И бѣ видѣти свѣтила три суща въ пещерѣ разгоняща тьму бѣсовьскую молитвою и алканиемь: мѣню же преподобнааго Антония, и блаженааго Феодосия и великааго Никона. Си бѣша въ пещерѣ моляще Бога, и Богъ же бѣ съ ними иде, бо, — рече — 2 или трие съвькуплени въ имя мое, ту есмь посредѣ ихъ» — «Житие Феодосия»), но предшествовал им на этом месте (а потом присоединился к ним) Иларион. На фоне совсем иной жизни в княжеском дворце, свидетелем которой приходилось быть и Феодосию («И въ единъ от дьний шьдъшю къ тому благому и богоносьному отьцю нашему Феодосию, и яко вьниде въ храмъ, идеже бѣ князь сѣдя, и се видѣ многыя играюща прѣдъ нимъ: овы гусльныя гласы испущающемь, другыя же оръганьныя гласы поющемъ, и инѣмъ замарьныя пискы гласящемъ, и тако вьсѣмъ играющемъ и веселящемъся, якоже обычай есть прѣдъ князьмь. Блаженый же, бѣ въскрай его сѣдя и долу нича и яко малы въсклонивъся, рече к тому: То будеть ли сице на ономь свѣтѣ? То же ту абие онъ съ словъмь блаженааго

умилися и малы просльзиси, повелѣ тѣмъ прѣстати. И оттолѣ, аще коли приставляше тыя играти, ти слышааше блаженаго пришьдъша, то повелѣвааше тѣмъ прѣстати от таковые игры»), «божьствъный, блаженый, богоносьный, богодъхновеный» Феодосий и совершает свой подвиг смирения, терпения, милостыни, любви [52]. Картины монашеских будней — сочетание молитвы, духовного пения, умерщвления плоти, покаяния с физическим трудом и писательской деятельностью — обладают невиданной для XI в. наглядностью и убедительностью:

А еже испьрва житие ихъ въ пещерѣ, и елико скърби и печали прияша, тѣсноты ради мѣста того, Богу единому съвѣдущю, а устомъ человѣчьскомъ не мощно исповѣдати. Къ симъ же и ядь ихъ бѣ ръжанъ хлѣбъ тъкмо, ти вода... Еще же и рукама своима дѣлахуть дѣло: ово ли копытьца плетуще и клобукы, и ина ручьная дѣла строяще и тако, носяще въ градъ, продаяху и тѣмь жито купяху, и се раздѣляхуть, да къждо въ нощи свою часть измеляшеть на състроение хлѣбомъ. Таче по томь начатъкъ пѣнию заутрьному творяаху и тако пакы дѣлааху ручьное свое дѣло. Другоици же въ оградѣ копахуть землинаго ради растения, дондеже будяше годъ божьствьнууму славословию, и тако вьси въкупѣ съшедъшеся въ цьркъвь, пѣния часомъ творяахуть, таче святую служьбу съверьшивъше, и тако въкусивъше мало хлѣба и пакы дѣлѣся своемь къждо имяшеть. И тако во вся дьни трудящеся, пребывахуть въ любъви Божии. Отьць же нашь Феодосий съмѣренъмь съмыслъмь и послушаниемь вься преспѣвааше, трудъмь и подвизаниемь и дѣлъмь телесьныимь, бяше бо и тѣлъмь благъ и крѣпъкъ и съ поспѣшьствъмь всѣмъ служаше, и воду нося и дръва из лѣса на своею плещю, бъдя же по вся нощи въ славословлении Божии. И братии же на опочители суще, блаженый же възьмъ раздѣленое жито и когождо часть измълъ и поставляше на своемь мѣстѣ. Другоици же, оваду сущу многу и комаромъ, въ нощи излѣзъ надъ пещеру и, обнаживъ тѣло свое до пояса, сядяше, прядый вълну на съплетение копытьцемъ и псалтырь же Давыдову поя [53]. Отъ множьства же овада и комара все тѣло его покръвено будяше, и ядяху плъть его о немь, пиюще кръвь его. Отьць же нашь пребываше неподвижимъ не въстая от мѣста того, дондеже годъ будяше утрьний, и тако преже всѣхь обрѣташеся въ цьркви. И ставъ на своемь мѣстѣ непоступьнъ сы, ни мятыйся умъмь, божьствьное славословие съврьшаше, ти тако пакы и црькве послѣже всѣхъ излажааше. И сего ради вьси любляхути и зѣло и яко отьца имяхути и, зѣло дивящеся съмѣрению его и покорению.

Или еще:

> На дѣло же преже вьсѣхъ исходя, и в цьркви же преже вьсѣхъ обрѣтаяся, и послѣже вьсѣхъ излазя. Мъногашьды же пакы великууму Никону сѣдящю и дѣлающю книгы [54], и блаженууму въскраи того сѣдящю и прядущю нити еже на потребу таковууму дѣлу. Таково ти бѣ того мужа съмѣрение и простость...

Описания немудреных занятий, молитвенных трудов, происшествий монастырьских будней, отношений, связывавших Феодосия с Антонием, Никоном, Иларионом, с простой братией, подлинные слова Феодосия и т. п. образуют своего рода Fioretti печерского игумена, памятник древнерусского благочестия XI в. [55]

Эта как бы неофициальная сторона духовной жизни рельефно оттеняет жизнь церкви и церковную политику, тесно переплетавшуюся с государственными интересами. Но тема благодати является общей, присутствуя и здесь и там, и в СЗБ и в «Житии Феодосия». Ср. в последнем:

> И отътолѣ Божиею благодатию въздрасте мѣсто то и бысть манастырь славьнъ, се же и донынѣ есть Печерьскый наричемъ, иже от святаго отьца нашего Феодосия съставленъ бысть;
>
> ...таче на послѣдъцѣ о единомь блаженѣмь отьци Феодосии словеси приду и еже о немь достойна своя ему исправления, Божию благодатию исповѣдая свѣтила просвѣщенааго отьца нашего Феодосия;
>
> Тъгда бо сий великий Феодосий обрѣтъ мѣсто чисто, недалече от печеры суще, и разумѣвъ, яко довъльно есть на възгражение манастыря, и разбогатѣвъ благодатию Божию и оградивъся вѣрою упованиемь, испълнивъ же ся духа святаго начать подвизатися въселити мѣсто то;
>
> Блаженый же глагола имъ сице: ...Дай же вамъ благодать, еже работати тому бес прирока, и быти вамъ въ единомь тѣлѣ и единѣмь духъмь въ съмѣрении сущемъ и въ послушании (в обращении Феодосия к братии перед его смертью).

Иначе говоря, благодать сопровождает Феодосия с того дня, когда он выбрал место для будущего монастыря, до его смертного часа. И в своем последнем слове Феодосий сам призывает благодать на остающуюся в сиротстве братию (подробнее о св. Феодосии см. ниже).

* * *

Если рассмотренные до сих пор древнекиевские реалии имели целью прояснить тот исторический, топографический, культурный контекст, в котором возникло СЗБ, и носили, строго говоря, внешний по отношению к самому тексту характер, то на ближайших страницах можно обозначить новый круг реалий, объясняющих основную идею первой части СЗБ и, следовательно, обнаруживающих внутреннюю связь с текстом памятника. Речь идет о полемике с иудейством, основной пункт которой для автора СЗБ заключался в доказательстве превосходства христианства, Евангелия, благодати перед законом. С конца XIX — начала XX в. утверждается мнение о том, что предполагаемая полемика мнима, поскольку она не отражает современных автору СЗБ отношений к иудейству, не имеет под собой никакой реальной почвы и, следовательно, представляет собой не более чем литературно-риторический прием развертывания некоей идеи, темы (благодать) через противопоставление, контраст [56]. Иногда приводились и более специальные мотивы, в силу которых полемика оказывалась невозможной: «...при Ярославе состояние евреев в Киеве и вообще в южной России было таково, что они находились в постоянном страхе быть при первом удобном и неудобном случае ограбленными и изгнанными из страны, каковое опасение и оправдалось позднее при Владимире Мономахе... Мыслимо ли поэтому, чтобы в эпоху митрополита Илариона киевские евреи... решили затевать «живую борьбу» с христианством и тем побудить высшего представителя церковной иерархии к страстной полемике с ними?» (Барац 1916:4—5). Эта аргументация не может быть признана верной уже потому (по меньшей мере!), что предполагает обоюдность полемики, которая, однако, вполне могла иметь тенденцию к превращению в одностороннюю. Во всяком случае «состояние евреев в Киеве» в 40-е гг. XI в., каким бы оно ни было в действительности (а в нашем распоряжении нет вполне ясных и надежных, подтверждаемых конкретной письменной документацией доказательств тяжелого их положения в это время вообще и гонений за веру, в частности), не может быть объяснением и тем более свидетельством отсутствия полемики против иудейской веры. Наконец, нельзя, конечно, исключить ни односторонней полемики, не сопровождавшейся при этом эксцессами в практическом плане, ни двусторонней полемики, ограничивавшейся исключительно теоретической (догматической и вероисповедной) сферой. Разве полемика Константина Философа с иудеями, подробно описанная в его «Житии» IX—XI (см. Лавров 1930; Сказания 1981 и др.), не подтверждает практику таких полемических диалогов при уважительном и даже доброжелательном отношении друг к другу вступающих в прения

сторон? Разумеется, существовали и более жесткие формы полемики, которые стали результатом усиливающейся христианизации и соответствующей идеологизации и о которых, например, рассказывается в «Житии Феодосия» (ср.: «Се бо и сиць обычай имяше блаженый, якоже многашьды въ нощи въстая и отай вьсѣхъ исхожааше къ жидомъ, и техъ еще о Христѣ прѣпирая, коря же и досажая тѣмъ, и яко отметьникы и безаконьникы тѣхъ нарицая, жъдаше бо еже о Христовѣ исповѣдании убиенъ быти»), но самое важное в этом сообщении в другом: полемика по вопросам веры имела место даже тогда, когда это было сопряжено с опасностью для жизни [57]. [Тем не менее было бы ошибочным не замечать признаков нарастания тревожных явлений в русско-еврейских отношениях по мере приближения к рубежу XI—XII вв.: одно из них связано с историей преподобномученика (ὁσιομάρτυς) Евстратия, чья память отмечается 28 марта и 28 сентября: в 1096 г. при нашествии половецкого хана Боняка на Киево-Печерский монастырь Евстратий был уведен в плен и продан в рабство еврею и принял мученическую смерть (распятие на кресте и ввержение тела в море 28 марта 1097 г.). Прах Евстратия — в пещере св. Антония. Это сгущение неблагоприятных факторов (можно напомнить, что и церковь считала «резоимание», ростовщичество одним из самых тяжелых грехов) постепенно подводило к событиям 1113 г. в Киеве, когда в условиях смены власти начались беспорядки и были спровоцированы антиеврейские (антиростовщические) выступления. Об этом см. теперь Рычка 1993:43—46]. В силу сказанного и исходя из некоторых соображений более конкретного характера, связанных с темой евреев и иудейской веры в древнем Киеве (о чем см. вкратце несколько далее), уместно вновь обратить внимание на противоположную Жданову, Барацу и др. формулировку вопроса, сложившуюся на несколько десятилетий ранее. В самом общем и осторожном виде эта точка зрения, восходящая к С. П. Шевыреву (1860), была выражена следующим образом: «рассуждение Илариона о превосходстве Евангелия перед Законом могло быть вызвано современными отношениями русской церкви к иудейству» (Порфирьев 1891:367). Значительно конкретнее то же было выражено несколько позже: «Чисто отвлеченными догматическими интересами никак нельзя объяснить полемики против иудейства, проникающей «Слово» от начала до конца. Полемика здесь так свежа и жива, как она представляется в посланиях апостольских, писанных в пору живой борьбы христианства с чистым иудейством или с иудействующим элементом в среде самих христиан из бывших иудеев. Видно, что в мысли Илариона было не какое-либо далекое, давно прошедшее иудейство, а иудейство близкое, существовавшее на его

глазах в живой современности, иудейство, стремившееся, притом, оспаривать у христианства ~~его приобретения~~ в среде, близкой для Илариона» (Малышевский 1878:63—64).

Далее в суммарном виде будут представлены некоторые соображения, которые в своей совокупности могли бы рассматриваться как известный аргумент в пользу последней точки зрения о реальной подкладке иудейской темы в СЗБ. Эти соображения обладают одним важным методологическим преимуществом: они были высказаны независимым образом, вне всякой связи с полемикой вокруг иудейства в Киеве в X—XI вв. и вокруг аналогичной темы в СЗБ. Прежде, однако, несколько слов о парадоксальном аргументе в пользу реальности связи СЗБ с иудейской религиозной традицией, который исходит, однако, от противника точки зрения, признающей реальность связей с иудейством в Киеве в XI в., Г. М. Бараца. Оставляя в стороне соображения этого ученого, дискредитирующие Илариона как предполагаемого или даже просто возможного автора СЗБ, уместно остановиться на подчеркиваемой Барацом прямой или косвенной связи памятника с иудаистической традицией. По его мнению, заключительная часть СЗБ, составляющая молитву от лица новопросвещенной Русской земли, отражает «яркие черты синагогальных литературных произведений». Еще показательнее в этом отношении утверждение о том, что СЗБ представляет собой не что иное, как извлечение из «Книги Прений», составленной Константином-Философом в связи с его хазарской миссией[58], переведенной его братом Мефодием на славянский язык и позже утраченной. Одна из глав этой книги, по Барацу, воспроизведена в первой части СЗБ. В пользу этого предположения приводится целый ряд аргументов. Так, зачин СЗБ «Благословенъ гь бъ ѩилевъ. бь христїанескъ» (168а), отсылающий к Лука I:68 (с ассоциациями с Псалт. 41:14; 72:18; III:9; Руфь I:6), едва ли уместен в сочинении, направленном против иудейской веры и развивающем тему отвержения евреев (по Барацу, объяснение в том, что часть СЗБ входила в «Книгу Прений», где, именно в этом месте, Константин-Философ объединил обращение кагана к Богу Израилеву и свое к Богу Христианскому). Фраза, не раз бывшая предметом рассмотрения «Ни къ невѣджїимъ бо пишемъ. нъ прѣизлиха насыштьшемсѧ сладости книжныа...» (169б), становится понятной при предположении, что она имеет в виду кагана, искушенного в еврейских книгах. В одном из списков СЗБ (XV—XVI вв.) есть особый, только этому списку свойственный свод ветхозаветных пророчеств об отвержении евреев и призвании стран, который обнаруживается и в проповеди Константина. Легенда о рождении Христа свидетельствует не о личном контакте автора СЗБ

с евреями, но о версии, отмеченной уже у Цельса и известной Константину-Философу. Фрагмент:

> еже поминати въ писанїи се|мь. и прр҃чьскаа проповѣданїа | о х҃ѣ. и ап҃льскаа оученїа ѡ бѫдущїимъ вѣцѣ. то излиха есть, | и на тъщеславїе съкланѧюсѧ. | Еже бо въ инѣх҃ книга х҃ писано. и | вами вѣдомо... (169б)

более удовлетворительно может быть истолкован при предположении, что он адресован богословски эрудированному кагану и «сведущим» новокрещенным иудео-хазарам, и русам. Именно для них поучительной была бы тема о превосходстве христианства над иудаизмом; пророческие же «проповедания», как и апостольское учение о будущем веке им уже было знакомо по изложению их в двух других сочинениях того же автора. Наконец, авторство Константина-Философа в отношении СЗБ, по Барацу, могло бы быть показано при анализе стилистики этого текста с его «приточно-аллегорической формой». Рассуждениями о второй части СЗБ («Похвала кн. Владимиру») как компиляции из предыдущей похвалы Св. Борису-Михаилу и «Жития Св. Немани-Симеона» Доментиана (XIII в.!) в связи с рассматриваемой сейчас темой можно пренебречь [59]. Но основным козырем своей теории Барац считает третью часть СЗБ — «Молитву», которая, по мнению ученого, механически соединена с предшествующими ей частями, во-первых, и, главное, составлена по образцу еврейской литургии, во-вторых. Ссылаясь на работы, доказывающие, что христианское богослужение выработалось по образцу синагогального, которое дало ему и форму и существенную часть содержания (см. Никитин 1891 и др.) [60], Барац последовательно, фраза за фразой, сопоставляет «Молитву» с фразеологией еврейских литургических статей, связанных с т. наз. «Грозными Днями» (*jomim noraim*), ср. списки параллелей между фразами «Молитвы» и соответствующими местами статей еврейского *махзора* (круг молитв на все праздники), см. Барац 1916:40—57; 1926—1927. Несомненно, что это сопоставление производит глубокое впечатление и нуждается в дальнейшей интерпретации. К сожалению, после исследования Г. М. Бараца, кажется, никто не брался ни за проверку его результатов, ни за их оценку. Это тем более печально, что именно эта часть работы выглядит особенно убедительной. Последнее слово по поводу этой темы остается за самим исследователем: «Итак, ничто не опровергает положения, что занимающая нас «Молитва» появилась на еврейской почве в хазарских владениях и приспособлена была посредством самой незначительной модификации текста сперва для хазар, обратившихся из язычества в иудейство, а впослед-

ствии — для новокрещенных хазар и русов» (Барац 1916:50) [61].

При допущении живых контактов с иудейством в Киеве X—XI вв. прежде всего возникает вопрос об источниках иудейского элемента в этом месте и в это время. В настоящее время не приходится сомневаться в его хазарском происхождении (из последней литературы см. Слав. и их соседи 1993, 24 и сл., прежде всего работы А. П. Новосельцева, И. О. Князького, В. М. Рычки, В. Я. Петрухина; существенна заметка Г. Г. Литаврина, относящаяся, однако, к ситуации XI века). Прогресс в изучении хазар и их государства [62] помогает осветить и этот вопрос — тем более, что он укладывается в рамки более общей темы о хазарско-русских отношениях, в конце I-го тысячелетия и даже несколько позже. Уже Пархоменко (1924: 39—41) высказал тезис о том, что юго-восточные славяне (возможно, и некоторые другие связанные с ними племена) ввиду натиска кочевников должны были искать опоры в Хазарском каганате, который в VIII в. достиг своего политического и экономического расцвета. «Летописное свидетельство о мирном характере подчинения племени юго-восточной ветви восточного славянства хазарам и о государственном объединении ими этих племен нам станет понятным, если мы вспомним, что хазары в эту эпоху в жизни Восточной Европы играли роль посредников в торговле и в культурных сношениях ее с процветавшим тогда арабским Востоком (Багдадским халифатом Абассидов) и оплотом от натиска напиравших с Востока кочевников (угров, узов, печенегов). При национальной и религиозной терпимости хазарской власти, юго-восточная Русь легко переносила свою связь с Хазарией, черты жизненного уклада и взаимоотношений каковой дополняют, по сравнению с кратким летописным упоминанием, восточные писатели [63], говоря о признании славяно-русами авторитета хазарских судей и о службе их в войске и при дворе хазарского кагана, при возможности, однако, самостоятельных отдельных выступлений Руси» (Пархоменко 1924:39—40). Естественно, что приход юго-восточной ветви в Киев (см. об этом выше) способствовал усилению хазарского элемента в этом городе. Вполне возможно, что одной из причин тяги к Киеву было уже предполагаемое многими историками наличие хазар в Киеве, которые, согласно одной из научных версий, основали город в VIII или IX вв. (по Г. Вернадскому, около 840 г.), см. *Jewish Encyclopaedia* 1904:487; Vernadsky 1943:332; Golb, Pritsak 1982:20, 43 и др. [64] В настоящее время, особенно после открытия еврейско-хазарских документов, прежде всего — сенсационного «Киевского письма» (о нем см. ниже), и ряда исследований вырисовывается такая ситуация в Киеве IX—X вв. (во всяком случае в первой половине X века), которая характеризуется

наличием в городе хазарской администрации и хазарского гарнизона (с сильной восточноиранской этнолингвистической прослойкой — хорезмийцы), хазарского языкового элемента [65], с одной стороны, и еврейского населения (ср. Ettinger 1966:320 и др.), пользовавшегося еврейским языком, с другой стороны, что вытекает из имеющихся сейчас в распоряжении исследователей материалов. Поскольку же обращение хазар в иудейскую веру произошло в VIII—IX вв. (официально иудаизм был принят в результате реформ кагана — Обадии, 799—809 гг.), едва ли приходится сомневаться в наличии в это время в Киеве иудаистического элемента [66]. Несомненно, он удерживался и позже, когда его носителями стали исключительно или преимущественно еврейские жители Киева. Вообще при всех переменах в Киеве конца I тысячелетия некие кардинальные структуры могли удерживаться довольно долго и устойчиво; иногда они как бы меняли свой локус, становясь характеристикой лишь одной из точек зрения. Именно поэтому в ранней истории Киева известное motto *Audiatur et altera pars* приобретает особое значение [67]. В этом отношении открытие «Киевского письма» должно оцениваться как составляющее эпоху событие в изучении раннекиевской истории.

В 1962 г. среди фрагментов текстов из Каирской генизы, хранящихся в библиотеке Кембриджского университета, был обнаружен, а через 20 лет опубликован (Golb, Pritsak 1982, ср.: Golden 1984: 483—484; Schwarzfuchs 1984:433—434; Gil 1987:145—146; Wexler 1987:137—138 и др.) важнейший документ, связывающий воедино, по меньшей мере, три темы — Киев, евреи, хазары. Речь идет о письме, написанном на чистом раввинистическом еврейском языке в Киеве, не позже 930 г. (т. е. до предполагаемого захвата Киева Игорем), в котором представители еврейско-киевского кагала обращаются к другим еврейским общинам (ср. строку 6: *qehillōṯ qedōshōṯ hapezūrīm* «holy communities scattered» вм. *hapezūrōṯ*, fem.) с просьбой о помощи своему соплеменнику и единоверцу, выкупленному из плена (письмо содержит 30 строк и целый ряд имен как еврейского, так и хазарского происхождения; интересно, что в последней строке находится слово, написанное тюркскими рунами и транслитерируемое как HWQWRWM). Таким образом «Киевское письмо» следует считать самым старым автографическим текстом о Киеве. В этом отношении центральной является 8-ая строка: *modi ʿīm ānū lāḵem qāhāl shel q i y y ō b̲* «we community of Kiev, (hereby) inform you» [68] (с трудным синтаксисом, по указанию публикаторов). Форма *qiyyōb̲* оказывается тем самым самой ранней письменной фиксацией этого названия [69], ср. также формы типа *Kuyābā*, Κιοάβα, *Cuiewa*, которые по древности не превосходят приведенную еврейскую форму (особая

проблема — Σαμβατάς, см. Const. Porphyrogen 1962:32—33, комментарий Д. Оболенского). Архипов предполагает отражение еврейских языковых и культурных данных в мифологизированных местных названиях Киева и его окрестностей. Так, названное только что Σαμβατάς как имя Киева связывается им с мифической рекой талмудических легенд, окружающей земли десяти исчезнувших колен Израилевых (евр. *sbt* 'покоиться'); как гебраизмы рассматриваются названия былинной реки *Са(л)фат*, на берегах которой богатыри сражаются с врагами, — ср. также *Салфа*, но и *Израй, Пучай, (Почайна), Черега* (разумеется, возможны и иные объяснения). Архипов 1982; 1984; 1986:108—111; ср. также Tcherikover 1964.

Согласно новой этимологии, название Киева происходит от иранского по происхождению имени *Kūya (Kūye)*, развившегося из **kaoya* (ср. *buya*, BWYH — из авест. *boaya*, др.-инд. *bhávya*), ср. младоавест. *kaoya*, Adj. от названия известной иранской царственной династии (Прицак, см. Golb, Pritsak 1982:54; ошибочно — Яйленко 1985:40—41). Суффикс =*ăwa* характерен именно для восточноиранских языков, и эта его принадлежность хорошо согласуется с тем фактом, что именно хорезмийцы возглавляли хазарские вооруженные силы. В этой связи Прицак проанализировал сообщение Аль Масуди о хазарском войске и его руководителе, возведенном в ранг *wazīr*'a, а по имени Aḥmadu 'bnu Kūyah. Учитывая наследственный характер этой должности, можно думать, что Ахмаду предшествовал на этом посту *К ū у а*, занимавший это место в последние десятилетия IX в. и в начале X в. в Киеве, возможно, в Берестовом, называемом в летописи Угорским [70] (о расположении именно здесь крепости против набегов половцев в более позднее время см. Эрнст 1920: 264—274; ср. также Меньшов 1914). Таким образом, начальник киевского гарнизона на рубеже IX—X вв. носил имя *Kūya*, совпадающее с именем легендарного *Кыя — Кия* русских летописей.

Это обстоятельство не должно вызывать особого удивления как раз в силу присутствия здесь хазарского элемента, оставившего по себе и прямые следы в топонимии древнего Киева, ср. район *Козаре* на Подоле, упоминаемый в летописи под 945 г.: «...а хѣѩную Русь водиша ротѣ. в цр҃кви ст҃го Ильи. ѩже єсть надъ ручаємъ. конець Пасынъчѣ бесѣды. и Козарѣ. се бо бѣ сборная цр҃ки» (в характерном контексте договора Игоря с греками). Прицак (Op. cit., 58) предлагает остроумную и, видимо, убедительную этимологию и другого названия — «Пасынча бесѣда»: из **bas=inč*, вероятно, 'взиматель платы, налога', 'tax collector' (от глагола **bas-*, ср. *basqaq* и т. п.); следовательно, «Пасынча бесѣда» обозначало нечто вроде 'the official residence of the customs officer, customs'. Характерно, что церковь

Св. Ильи была храмом в киевской гавани, на берегу Почайны, и нахождение здесь резиденции таможенного чиновника не должно вызывать удивления. Заслуживает внимания и «хазарская» этимология названия другой части древнего Киева — Копырева конца — из **Kapýr*, более ранний вариант имени *Kabar/Kabur* (ср. Κάβειροι). Это имя приобретает особый вес в свете «Киевского письма», в котором среди поставивших свою подпись выступает *K i á b a r Kōhēn*. По Прицаку (Op. cit., 57), это имя ясно указывает на то, что «the Kievan *Kabars/Kopyrs* were Jews by religion» (ср. *Жидовѣ/Жиды* как обозначение западного и южного районов Копырева конца; Жидовские ворота связывали Ярославов город как раз с Копыревым концом) [71]. Если учесть, что Киев в X в. отчетливо представлял собой трехчленную структуру (Гора, Копырев конец, Подол), аналогичную типовым схемам восточных, в частности, среднеазиатских городов [72], то, кажется, оправдано определение Копырева конца как внутреннего города, во-первых, и предположение об особой роли этой части города в р е л и г и о з н о й жизни раннекиевских евреев, во-вторых.

С обоснованием в Киеве Игоря и русов около 940 г. эта структура должна была претерпеть изменения и особенно в ближайшие десятилетия (ср. поход Святослава 965 г., закончившийся взятием Итиля и Саркела, поход Владимира 985 г. на Волжскую Болгарию и хазар и, конечно, покорение Итиля Хорезмом в 977—985 гг. и вторичное обращение хазар в мусульманство). В результате этих крутых перемен восточные (хазарские, еврейские, иранские) элементы, несомненно, должны были потесниться и со временем подвергнуться стиранию, забвению и даже утрате. Однако трудно сомневаться в том, что и в к о н ц е X в е к а (когда ситуация в Киеве не была все-таки до конца ясной, и киевский «великий каган» Владимир имел известные основания опасаться угрозы — оказавшейся, впрочем, мнимой — хазарского реванша — предъявление хазарами своих прав на Киев как свой крайний западный форпост, киевская власть не могла не учитывать возможности возобновления нового цикла в отношении с хазарами и вынуждена была считаться с киевским хазарско-еврейско-иранским сеттльментом; нужно также помнить, что, разбив хазар, Святослав отправился на несколько лет в поход в Дунайскую Болгарию и, не закрепив победу, тем самым упустил ее плоды, и что в 70-х годах X в. хазары вновь вернулись в Итиль и пытались восстановить свое былое величие, призвав военные отряды хорезмийцев, которые, однако, ограничились установлением своей власти в столице хазар), и в п е р в о й п о л о в и н е XI в е к а, через сто лет после Игоря, еврейский и хазарский элемент в Киеве не только сохранялся, но и играл значительную роль. Об этом нельзя забывать при

рассмотрении этнолингвистического фона раннекиевской истории, как и культурных и конфессиональных реалий. Видимо, правдоподобно, что до введения христианства в Киеве, т. е. до самого конца X в., никаких гонений на иудейскую веру не было. В условиях, когда нужно было выбирать какую-нибудь из вер (ср. летописную историю о выборе веры Владимиром, обычно трактуемую как более позднюю вставку) [73], единственно возможной позицией в религиозном вопросе была терпимость, ориентация на максимально богатый материал для выбора. Сознание религиозной исключительности и — более того — невозможности сосуществования равноправных вероисповеданий в это время слишком маловероятно.

Все эти условия позволяют предполагать живость и актуальность религиозной полемики в Киеве в середине XI в. и тем самым объяснить существенную роль иудаистских мотивов в СЗБ [74]. Древнекиевская ситуация, несомненно, способствовала взаимному ознакомлению с «чужой» верой. Возможно, новообращенные киевские христиане, не искушенные в догматических и экклесиологических тонкостях, видели в иудейской вере и в синагогальной практике (прежде всего в литургии) больше общих черт с учением христианства и церковным богослужением, поскольку для них важнее было противопоставление языческому политеизму, чем иудейскому монотеизму, преемственная связь с которым, как следует из самого СЗБ, отчетливо осознавалась. Именно в этих условиях могли оживляться идеи преемства и глубинных связей, которые, возможно, включались в схему общих представлений о сохранении Израилем избранничества даже и по отпадении своем, так как «дары и призвание Божии непреложны» (Римл. XI:29). Во всяком случае вполне мыслима ситуация, при которой колебание в выборе между христианством и иудейством не следует объяснять ни религиозным индифферентизмом, ни тем более цинизмом. О еврейском элементе в Киевской Руси и ранних русско-еврейских «литературно-текстовых» связях см. дополнительно Приложение — «К русско-еврейским культурным контактам».

* * *

Введение СЗБ в круг древнекиевских реалий — современных ему и предшествующих, но охватываемых актуальной исторической памятью, — позволяет с большей конкретностью и, быть может, полнотой оценить и этот памятник, и некоторые характерные особенности его создателя.

Возвращаясь к историко-литературному аспекту СЗБ в связи с вероятным авторством Илариона, нужно подчеркнуть две существен-

ные особенности, которые в рамках традиционной схемы средневековой культуры выглядят скорее как исключение, чем как правило. Первая из них состоит в том, что по меркам древнерусской литературы (особенно имея в виду XI в.) сведения об Иларионе, более того — о его индивидуальности, следует признать достаточно богатыми [75]. Вторая особенность проявляется в том, что эта авторская индивидуальность нередко и отчетливо проступает в самом тексте СЗБ, оттесняя или даже прорывая традиционный слой имперсонально-нейтрального начала. В результате текст и его автор оказываются соотнесенными друг с другом в большей степени (и, главное, с большей выраженностью этой связи), чем это свойственно литературной ситуации XI в. Выделенность СЗБ среди древнерусских текстов XI в. приобретает, возможно, еще большее значение, если учесть, что этот памятник столь же рельефно выделяется и среди других текстов, приписываемых самому Илариону («Исповедание веры» и др.) [76]: образно-поэтическая и идейная (историософско-религиозная) отмеченность СЗБ, специфичность «манеры», в которой оно составлено, остается неоспоримым фактом. Наконец, есть все основания говорить о выделенности СЗБ и в диахроническом аспекте древнерусской и — шире — «церковнославянской» литературных традиций. Именно этот текст стоит первым в ряду оригинальных произведений древнерусской литературы, которые были хорошо и в течение длительного времени известны в книжно-писательских кругах (см. Никольская 1928—1929:549—563, 853—870 и др.). Заимствования из СЗБ в литературе более позднего времени начинаются уже с проложной «Похвалы Владимиру» и Ипатьевской летописи (кажется, есть основание думать, что с сочинениями Илариона был знаком и армянский писатель XII века /!/, католикос Нерсес Шнорали, см. Розов 1973:62—77), продолжаются (ср. приписку к Сийскому евангелию 1339 г. или «Похвальное слово» Василию III, см. Розов 1965: 278—289), по меньшей мере, до XVII в. (Кассиан Сакович и др.), т. е. на протяжении всего русского Средневековья, а отдельные реминисценции прослеживаются и позже (например, у митрополита Платона, 2-ая полов. XVIII в., использовавшего «иларионовскую» риторическую фигуру в торжественной речи по случаю победы в Чесменской битве, см. Платон 1913, т. 1:305). В основном заимствования обнаруживаются в текстах житийного и панегирического (похвалы) жанра, где они реализуются, как правило, в двух сферах — концептуальной (историософские идеи) и образно-поэтической (многие формальные ходы, используемые в СЗБ, позже стали своего рода клише). В этом отношении показателен учет разных элементов СЗБ в житиях Симеона и Саввы (см. Даничић 1860; 1865 и др.), состав-

ленных сербским монахом Доментианом в XIII в., пошедшим по пути формальных изысканий существенно дальше Илариона [77] (характерно наличие ритмически организованных частей в сопоставляемых текстах обоих авторов), ср. Слов. книжн. Др. Руси 1987, 201—202.

И последнее, о чем необходимо сказать здесь в связи с СЗБ и темой истоков древнерусской литературы, — жанровая природа этого текста. Особенность положения СЗБ среди сочинений начального периода русской оригинальной литературы в значительной мере объясняется жанровой непоследовательностью памятника, объединением в нем элементов проповеди, жития, похвалы и т. п., сочетание которых создавало нестандартную конфигурацию, открывающую возможность разных продолжений [78]. Ситуация торжественной проповеди, ораторского обращения к слушателям («Слово») способствовала дополнительной динамизации разноэлементной конструкции — прежде всего в сфере поэтической образности [79]. Можно высказать предположение об особой роли торжественной проповеди в становлении древнерусской литературы (и специально — образности). СЗБ, кажется, подтверждает это соображение: открывая этот жанр, оно в известной степени предопределило длительную и развитую традицию поэтически оформленной церковной проповеди — вплоть до нового времени. Более подробный анализ жанровых компонентов СЗБ и его поэтической образности, подтверждающий и конкретизирующий право считать этот выдающийся памятник одним из бесспорных истоков древнерусской литературы, заключает эту работу.

* * *

Анализируемый здесь текст, по словам наиболее авторитетного исследователя его поэтики, «...бесспорно принадлежит к вершинным памятникам. *Слово* Илариона — замечательный образец древнейшего русского проповедничества не только по глубине богословской историософской символики, но также и, может быть, даже в первую очередь по своему художественному мастерству, искусно сочетающему композиционное единство с индивидуальной, изысканно разнообразящей трактовкой его последовательных отделов и с бережным вниманием к мельчайшим деталям» (Якобсон 1975:9). В системах поэтики Нового времени или — шире — во всех случаях, когда текст не строится как одна из вариаций достаточно строгого (иногда до мелочей) и императивного Канона, понятие художественности так или иначе предполагает связь с оригинальностью автора, понимаемой как владение индивидуальной формой (как минимум), а сама «художественность» трактуется как относи-

тельное понятие динамического характера, определяемое при условии существования общего фона и наличия некоего контраста по отношению к нему. Иная ситуация наблюдается в тех случаях, когда текст ориентируется на хорошо известный и в высокой степени обязательный Канон и сознательно реализует определенный жанровый (со всеми вытекающими отсюда следствиями) тип, как в СЗБ. Соотношение художественности и оригинальности (степени индивидуальности) в этих условиях становится иным: в значительной степени теряя свою относительность, художественность начинает определяться с точки зрения критериев близких к абсолютным (во всяком случае равно относящихся и к фону), а оригинальность избирает сферой своего проявления (обнаружения), с одной стороны, более высокие уровни (например, композиционный), а с другой, более тонкие и специфические ситуации, своего рода зазоры и некоторые неопределенности в монолитной в целом системе Канона [80]. Но оригинальность не должна непременно быть связана с отклонением от Канона (причем таким, что в отношении его сам Канон не налагает явно выраженного запрета); она может проявляться и в противоположном направлении, которое уместно назвать «гиперканоническим», поскольку оно связано с предельным (и даже запредельным, если иметь в виду сам Канон) развитием по пути усложнения некоторых предписаний Канона, благодаря чему открываются возможности конструирования «транс-канонических» структур (ср. аналогии с понятием ортогенеза в биологии). Из этих двух типов отклонений от Канона («недоканонический» и «переканонический») великие мастера тех эпох, когда существенной была ориентация на Канон, обычно выбирали второй тип: своим творчеством они не столько «подтачивали» схему Канона снизу, сколько разрушали и преобразовали ее сверху, часто бессознательно, пребывая в уверенности в своей преданности и верности Канону. Только в этой сфере и на этом уровне, между величайшей свободой и смиреннейшим послушанием (ср. образ поэта, пишущего под диктовку Музы), творчество развивает свои высшие энергии.

Применительно к СЗБ и другим текстам такого рода аспект «послушания», самоограничения, своего рода художественного аскетизма проявляется не только в серии запретов на целый ряд «оригинальных» (индивидуализирующих) ходов, но и в необходимости усвоения себе, создаваемому тексту некоторых существенных особенностей, почерпнутых из коллективного (канонического) фонда. В случае СЗБ целесообразно говорить о трех типах таких «внешних» обязательностей, которые выступают в начале работы как conditio sine qua non, а в ходе ее преображаются в важнейшие внутренние элементы структуры текста.

Прежде всего создателю текста как бы отказывается в праве быть автором-творцом: он — всего лишь составитель, «композитор», исходящий из некоего уже созданного канонического текста (практически — из серии разной степени авторитетности текстов, составляющих в сумме Канон). Тем самым составляемый текст смиренно выступает всего лишь как воспроизведение исходного текста в связи с конкретной (но частной по отношению к целому) ситуацией hic et nunc, своего рода выборкой, композицией, актуализирующей некоторые ключевые идеи «прототекста» через соотнесение с ними наших конкретных событий, внеположенных тексту. Исходный текст был создан до этих событий, и поэтому, строго говоря, он не мог их описывать. Но глубина идей и провиденциальная мощь этого исходного текста такова, что он может (прицципиально) выступать и как описание конкретного события последующих времен. Чтобы это описание было достаточно целенаправленно и эффективно, необходимо произвести некоторые преобразования в исходном тексте: отбор нужных элементов, их комбинацию, определение стержневой идеи, расстановку соответствующих акцентов и т. п., а также указать точки включения в этот преобразованный исходный текст реалий сего дня и места. В известной степени роль составителя текстов, подобных СЗБ, аналогична роли руководителя словесной части ритуала, который позволяет себе импровизировать лишь постольку, поскольку необходимо общие идеи связать со злобой дня, «склонить» общее на частное.

Вторая «принудительность» связана с темой СЗБ. Ключевая и вместе с тем начальная тема о законе и багодати, предопределяющая и вводящая тему хвалы Владимира, строимую как развитие первой, так же несамостоятельна. Она взята в готовом виде из широкого круга евангельско-патристических текстов (см. об этом вкратце ниже), которые, естественно, не исчерпываются только этой темой. Поэтому оригинальность автора СЗБ в отношении темы сильно ограничена: она связана лишь с выбором одной из многих тем первоисточника и с подстраиванием к ней некоей темы-вариации, темы-продолжения, трактуемой по отношению к исходной теме как следствие из нее. Разумеется, не приходится удивляться тематической связанности автора СЗБ: она логически вытекает из отмеченной выше особенности — добровольного отказа от того, чтобы считать свою «композицию» самостоятельным и самодовлеющим текстом.

Третий тип «внешней» обязательности, по сути дела, также объясняется из двух предыдущих. В данном случае речь идет об инкорпорации в СЗБ, как и в другие памятники этого рода, обильных, а иногда и обширных фрагментов из исходного текста (Ветхий Завет, Новый Завет, сочинения отцов Церкви и т. п.), которые в одних

случаях являются цитатами (правда, чаще всего не сопровождаемыми указанием на источники) [81], а в других — близкими к тексту переложениями [82]. Из ветхозаветных текстов чаще всего приводятся фрагменты из Псалтири (VIII:1; XLVI:2—3, 7—9; XLVII:11; LXIV:6; LXV:4; LXVI:3; LXXIII:12; LXXV:1; CXII:3—4; CXIII:11; CXVI:1; CXLVIII:11—13) и Исайи (XIX:1; XXXV:5, 5—6, 6—7; XL: 4—5; XLII:10; XLV:23; LI:4—5; LII:10; LXIII:9; LXV:15—16), но не редки отсылки (также не обозначенные в тексте) и к другим книгам (Бытие XVI:2; XLVIII:19; XLIX:10; Судьи VI:37—38, 39; Иеремия XXXI:34; Даниил VII:14; Осия II:16, 18, 23; Малахия I:10—11; Сирах XVII:18). Из новозаветных текстов более чем в половине случаев цитируются отрывки из Матфея (V:17; VIII:11—12; IX:17; X:32; XI:6; XII:24; XV:24, 26; XXI:40—41, 43, 44; XXIII:19—20, 37—38; XXVII:63), реже из Иоанна (I, II:12—13; IV:21—23; XX:29), Луки (I:38, 68; XIX:42—44), Марка (XVI:15—16) и других текстов (Иаков II:13; V:20; Тит II:11; Евр. XII:1). Распределение этих вкраплений очень неравномерно. Огромное большинство их приходится на первую часть текста, где речь непосредственно идет о законе и благодати, и только семь на вторую часть, посвященную хвале Владимиру (о Молитве в этом отношении см. ниже). Существенно, что часть о законе и благодати начинается с цитаты (открывающей, следовательно, и весь текст) и кончается цитатой, ср. соответственно:

> Благословенъ гъ бъ иилевъ, | бъ христїанескъ. ꙗко посѣ|ти и сътвори избавленіе людемь своимъ (168а — ср. Лука I:68) и послѫшаите мене людїе мои глть гъ. и цре къ мнѣ вънѫ|шите. ꙗко законъ ѿ мене изи|деть. и сѫдъ мои свѣтъ стра|намъ. приближаетсѧ скоро | правда моа и изыдеть ꙗко свѣ|тъ спсенїе мое, мене ѡстрови жидѫть. и на мышьцю мою | страны оуповають (184а—184б — ср. Исайя LI:4—5) [83].

Эта цитатная рамка в известном смысле сигнализирует об ориентации этой части СЗБ в целом на исходный текст и, следовательно, об установлении отношения цитирующего и цитируемого.

Из особенностей цитатного слоя в СЗБ, имеющих отношение к композиции текста и/или к развертыванию тех или иных смыслов, можно выделить несколько. Первая из них состоит в том, что некий сплошной текст первоисточника, обладающий относительной тематической завершенностью, вводится по частям (дробно), но весьма концентрированно в одно место (отрывок) цитирующего текста. Ср. отрывок СЗБ на стыке 181б—182а, где в три приема цитируется фрагмент из Исайи XXXV:5—7:

[ꙗко же ре^ч исаїа.] разве|рзетсѧ вода ходѧщїимъ по | безн^а҃ѣ. и бѫдеть безводнаа | въ блата. и въ земли жажущїи источникъ воды бѫде^т [как вариация 6—7]... тога^а҃ ѡтверзѫтся ѡчеса слѣ|пы^х҃. и оушеса глѫхы^х҃ оуслышать [как точная цитата 5]... тога^а҃ скочить ꙗко елень хромы^и҃. | и ꙗсенъ бѫдеть ꙗзыкъ гѫгнївы^х҃ [как цитата 6] [84].

При обращении к этому приему цитаты из первоисточника образуют текстовый и (обычно) концептуальный каркас соответствующего фрагмента СЗБ; пробелы же между основными узлами этого каркаса заполняются составителем СЗБ текстурой «соединительно-разъяснительного» характера.

Вторая особенность проявляется в том, что некий фрагмент СЗБ небольшой длины заполняется цитатами из одного текста первоисточника, но из разных его мест, что приводит к проблеме мозаичной композиции. Ср. отрывок СЗБ 183б—184б, где девятикратно цитируются разные места из Псалтыри:

[и дв^а҃ъ.] да испо|вѣдатсѧ тобѣ людїе бж҃е. | да исповѣдатсѧ тобѣ лю^а҃е | вси. да възвеселѧтсѧ и възра^а҃ютсѧ ꙗзыци. и вси ꙗзыци въ|сплещѣте рѫками. и въскли|кнѣте бж҃ гласомъ радости. ꙗко г҃ь вышнїи и страшен. | ц҃рь великъ по всеи земли. (Псалт. XLVI:2—3) [и по | малѣ] поите бж҃ нашемѫ по|ите. ꙗко ц҃рь всеи земли б҃ъ. | поите разѫмно. въц҃рисѧ б҃ъ надъ ꙗзыкы. (XLVI:7—9). и всѧ землѧ да | поклонить ти сѧ и поеть тобѣ. да поеть же имени твоемѫ | вышнїи. («соборная» цитата из XLV:2, 4; LXXI:11; CXLVIII:1) [и] хвалите г҃а вси | ꙗзыци. и похвалите вси лю|дїе. (CXVI:1) [и еще] ѿ҃о въстокъ и до || западъ. хвално имѧ г҃не. вы|сокъ надъ всѣми ꙗзыкы г҃ъ. | надъ небесы слава его. (CXII:3—4) по име|ни твоемѫ бж҃е. тако и хва|ла твоа на коньцѝ^х҃ землѧ (XLVII:11). Оу|слыши ны бж҃е сп҃сителю на|шь. оупованїе всѣмъ конце|мь земли. и сѫщїимь въ мо|ри далече. (LXIV:6). и да познаемь на зе|мли пѫть твои. и въ всѣхъ ꙗзыцѣ^х҃ сп҃сенїе твое (LXVI:3). [и] ц҃ре зе|мьстїи. и вси людїе. кнѧзи | и вси сѫдїи земьскыі. юношѣ | и д҃вы старци съ юнотами да | хвалѧть имѧ г҃не. (CXLVIII:11—13).

В этом случае весь текст представляет собой перетекание из цитаты в цитату, а «авторский» вклад сводится к минимуму (ср. в квадратных скобках: «и дв^а҃ь... и по|малѣ... и... и...). Другой пример этого типа — СЗБ 178а—178б, где шестикратно цитируются отдельные отрывки из Матфея (в порядке следования: XXI:44; XV:24; V:17; XV:26; XXVII:63 и XII:24; XXI:40—41).

Третья особенность отличается от предыдущей только тем, что ограниченный в своих размерах отрывок СЗБ заполняется цитатами из разных текстов первоисточника [85]. Ср. отрывок СЗБ 174а—176а, где восемь раз цитируются разные ветхо- и новозаветные тексты:

поите | боу пѣснь новѫ. И славимо есть | имѧ его ѿ конець земли. исъ|ходѧщеи въ море и плаваюцеи || по немѫ и острови вси. (Исайя XLII:10). [и па|кы.] работающимъ ми наречетсѧ имѧ ново. еже бл҃ви|тсѧ на земли (ср. Исайя LXV:15—16) [...прѣже бо бѣ въ іеросалимѣ единомь кла|нѧтисѧ. нынѣ же по всеи | земли. ꙗкоже реч гедеѡнъ | къ бж҃.] аще рѫкою моею сп҃са|еши ізраилѧ. да бѫдеть роса на | рѫнѣ токмо. по всеи же земли | сѫща. и быт тако (Судьи VI:37—38). [...реч же пакы геде|ѡнъ къ бж҃.] [86] да бѫдеть сѫ|ша на рѫнѣ тъкмо. по всеи || земли роса (Судьи VI:39) [и бысть тако...] ... [ꙗкоже и] къ самарѧныни гл҃а| аше сп҃съ. ꙗко грѧдеть годи|на и нн҃ѣ есть. егда ни во горѣ | сеи. ни въ іеросалимѣхъ по|клонѧтсѧ ѿцѫ дх҃омь и исти|ною. ибо ѿць тацѣхъ ищеть | кланѧющихсѧ емоу (Ис. IV:21—23) ... [ꙗкоѫ сп҃съ хс҃ къ ѿцѫ гл҃аше.] [87] исповѣдаю ти | сѧ ѿче гв҃и нб҃си и земли. ꙗко | оутаилъ еси. ѿ прѣмѫдры|ихъ и разоумныихъ. и ѿкры|лъ еси младенцемъ. си. ѿче. | ꙗко тако быт блгоизволеніе прѣѧ тобою. (Матф. XI:25—26) [...] елико бо [рече еваг'гели|стъ] прꙗша его, дасть имъ | власть чѧдомъ бж҃иемъ бы|ти. Вѣроуꙗш'тиимъ въ имѧ | его. иже не ѿть кръве. ни ѿть | похоти плотьскы. ни ѿтъ по||хоти мѫжески. нъ ѿть ба ро|дисѧ (Ис. I:12—13). [ст҃ымь дх҃ъмъ въ ст҃ѣ и коупѣли.] [88] всѧ же си. бъ нашь | на нб҃си и на земли. елико въсхо|тѣ и сътвори. (Псалт. CXIII:11).

Сходный тип представлен и в других местах СЗБ (ср. 178б—180а: Матф. XXI:40—41; Лука XIX:42—44; Матф. XXIII:37—38; Ио. I:11; Бытие LXV:10; Матф. VIII:11—12; XXI:43; Марк XVI:15—16; Матф. XXIII:19—20; IX:17; — 181а—182б: Малах. I:10—11; Псалт. LXV:4; VIII;1; Эфес. II:12; Исайя XXXV: 6—7; 5; 5—6; Осия II:16, 18, 23; — 170б—171б: Бытие XVI:2; Лука I:38; Тит II:11 и т. п.) [89]. Именно такие примеры доставляют обширный и надежный материал для изучения иларионовой техники восходящих (от собственного текста к цитатам из первоисточников) и нисходящих переходов и его умения растворить (иногда практически до упразднения его или сохранения только соединительных тканей) «свой» текст в цитатном слое. Частным, но вполне маркированным вариантом рассматриваемой особенности цитирования нужно считать композицию, в основе которой лежит соединение (стык) ветхо- и новозаветных цитат,

образующих единый фрагмент текста (ср. 176а: Ис. I:12—13 и Псалт. CXIII:11; Ис. I:11 и Бытие XLIL:10; — 181а: Псалт. LXV:4, VIII:1 и Эфес. II:12; — 190а: Иаков II:13; Сирах XVII:18 и Матф. V:1).

Разумеется, не исключено в СЗБ наличие и других цитат. Более того, они несомненны, и часть их образует, так сказать, вторичный цитатный слой, представленный цитатами цитат или их пересказами и вариациями, которые образуют некий обобщенный цитатный покров (в явной форме он, несомненно, представлен всем текстом заключительной третьей части — «Молитвы»). В этой ситуации существенными становятся вопросы о границах между цитатными и нецитатными слоями и о непосредственных источниках тех или иных цитат. Нельзя сказать, что эти вопросы новы и что не было попыток дать на них ответы, хотя бы и предварительные и/или частные. Тем не менее, соответствующего исследования проведено не было, и поэтому пока об окончательном ответе не может быть и речи. Обращает, однако, на себя внимание соображение, в соответствии с которым наиболее приемлемой сферой для поисков ответов на оба названные вопроса может оказаться материал «приблизительных» цитат, полуцитат-полупересказов, образов и идей, определенных настолько, чтобы имплицировать бесспорные языковые параллели в тексте, и все же сохраняющих известную свободу выбора, которая, как правило, исключает ту степень адекватности заимствуемого и заимствованного, когда принято говорить о цитате. К числу наиболее несомненных источников таких «приблизительных» цитат в СЗБ следует отнести «Послание к Галатам» VI:22—31 (тема Агари и Сарры и их сыновей), отрывки из поучения Ефрема Сирина о Преображении (фрагмент, скрепленный неоднократно повторенной конструкцией «аще не бѣ Богъ...») и, может быть, то место из 4-ой «катехетической» беседы Кирилла Иерусалимского, где развивается сходная тема «двойственности» Христа, а также, возможно, и некоторые другие тексты, как правило, уже вторичного характера (Петровский 1908:87—95 и др.); ср., в частности, не раз отмечавшиеся исследователями следы цитатных заимствований в СЗБ из Толковой Палеи (ср. мотив росы на руне, восходящий в конечном счете к Судьям VI:36—38). Наконец, следует считаться, как уже указывалось в литературе, с тем, что значительная часть цитат в СЗБ ускользает от внимания исследователей из-за того, что не для всех частей текста известны соответствующие источники (в частности, допускалось наличие некоего трактата на тему закона и благодати, олицетворенных Агарью и Саррой) [90].

Обилие и разнообразие цитат в СЗБ, превращающих некоторые места этого памятника в центонный текст, с особой остротой ставит

вопрос о функциях цитат в СЗБ и других памятниках этого типа и вопрос об «оригинальности» СЗБ, т. е. о соотношении «собственного» и цитатного слоев в тексте. В связи с первым вопросом существенно подчеркнуть, что роль цитат не сводится к некиим вероучительным и догматическим ориентирам, опорам, своего рода идейным «контрфорсам» в полемике по религиозным вопросам. С точки зрения структуры СЗБ несомненна роль цитат как одного из основных средств композиции двух подтекстов в составе памятника — условно, «евангельски-патристического» и «собственного», связанного с наличной конкретной ситуацией hic et nunc. При этом само понятие композиции в данном случае следует понимать достаточно широко и разносторонне. Два аспекта композиции нуждаются в этой связи в подчеркивании: во-первых, под композицией должен пониматься как макромонтаж, т. е. способ соединения и организации двух указанных подтекстов в целое текста, так и микромонтаж («молекулярный» уровень), т. е. способ построения минимального семантико-синтаксического единства, включающего в себя элементы (микроэлементы) обоих подтекстов (иначе говоря, речь идет об элементарном «композиционном» кванте и соответствующем принципе, достигающем особой силы и выразительности в более протяженных отрезках текста); во-вторых, композиция как принцип реализуется как в тексте, в синтагме, так и в системе, в парадигме (без учета этих обеих осей sub specie развертывания композиционного принципа трудно понять и объяснить универсальность этого принципа в текстах, подобных СЗБ, и то, что именно уровень композиции несет на себе наибольшую нагрузку в этих текстах). Собственно, и другой вопрос — об «оригинальности» СЗБ — операционно проще всего решается при анализе композиции целого, из которого как бы вычитается наиболее известное (цитатный слой), чтобы определить «оригинальный» остаток [91].

Макрокомпозиция СЗБ имеет дело с тремя наиболее крупными блоками — с последовательно расположенными частями текста: о законе и благодати (далее — I), «Похвалой» кн. Владимиру (II), «Молитвой» (III), членимой на собственно «Молитву» (IIIа), «Символ веры» (IIIб) и приписку Илариона (IIIв), которая могла бы считаться и особой частью (IV) в случае, если бы с бесспорностью было доказано авторство Илариона и для частей I и II [92]. Вполне возможно, что правы те ученые, которые настаивают на относительно позднем появлении III в СЗБ и иногда предлагают весьма правдоподобные объяснения (Розов 1963:148—149). Тем не менее, в известной степени приходится считаться и с тою реальностью (трехчастный текст), которая несомненна в Синодальном списке и ряде других

фиксаций СЗБ. Эта реальность, которая по происхождению могла быть, разумеется, и принудительной, получает достаточно влиятельные аргументы в свою пользу при более подробном анализе особенностей композиции СЗБ и сложной системы смысловых скреп-отсылок, имеющих прямое отношение к развертыванию текста. Не приходится говорить о том, что сам принцип трехчленной композиции текста пользовался особым признанием в той традиции, к которой принадлежало СЗБ. Можно полагать, что, подобно тому, как «без троицы дом не строится», части I и II, составлявшие основу текста или даже исчерпывающие его, нуждались в некоем завершении и естественно притягивали тот текст универсального жанра (молитва), который как бы уже в силу условия, традиции не мог оказаться лишним и всегда был уместным, особенно как своего рода увенчание предыдущего. При таком подходе не исключено, что первоначально молитва (III), действительно, могла быть не связана с I—II: ни в какой подготовке и оправдании она не нуждается, и ее самодовлеющий характер очевиден. Но для I—II она была нужна, и уж во всяком случае ее присоединение не было ни внешним, ни лишним; напротив, она канонически завершала предыдущее, выступала как то дело, которое должно неминуемо следовать за словом. Только присоединение молитвы (III) полноценно вводило проповедь (I—II) в целое ритуала, актуализируя ее содержание, конкретно увязывая его с *этим* часом и *этим* местом. Отсечение молитвы от первых двух частей приводит к ограничению значения СЗБ исключительно литературными рамками.

Обращает на себя внимание количественное соотношение частей СЗБ (I:II:III). В Синодальном списке оно близко к 4:3:2 (в страничном исчислении 33 [168а—184а]: 22 [184б—195а]: 16 [195б—203а]) или к 3:2:1; при изъятии «Символа веры», отсутствующего в некоторых списках, соотношение приобретает вид 4:3:1. Эта трехчленная, правильно организованная композиция нисходящего («убыстряющегося») типа получает особый смысл при соотнесении — со сдвигом (в частности) — ее частей с фазами развертывания наиболее общих смысловых конструкций и со сменой жанровых (и, следовательно, отчасти и стилистических) типов. Ср., с одной стороны, 1) царство закона (Моисей) → 2) царство благодати (Христос, начало христианства) → 3) приобщение русских к царству благодати (князь Владимир) и, с другой стороны, 1) слово (I) → 2) похвала (II) → 3) молитва (III). Первая из этих последовательностей описывает путь приобщения к благодати от дальнего в пространстве и времени и чужого (Израиль) к близкому (почти совпадающему с авторским временем) и своему (русская земля при Владимире). По мере вклю-

чения в игру крупных текстовых масс возрастает энергетическая напряженность СЗБ, и каждая последующая часть становится все более и более актуальной тематически. Вторая последовательность фиксирует три ступени подъема по лестнице жанров: «нейтральное» слово (прорыв язычества, установление закона и тем самым оправдание[93] иудейства) → похвала (князю Владимиру, приобщившему русских к пути спасения) → молитва (Богу, который явлением Христа открыл путь спасения). Неполное совпадение фаз движения темы, в частности, ее высших смыслов, и фаз развертывания композиционных масс приводит к известной асимметрии, сдвигу одного плана относительно другого. Поэтому наиболее вероятной формулой макрокомпозиции следует считать не I & II & III, а (I & II) & III, где I & II противопоставлены III как «литературное» — «ритуальному» (как слово — делу, ибо слово молитвы перформативно: оно и есть само дело в первую очередь). Такое понимание композиционной структуры согласовалось бы, вероятно, с историей текста СЗБ, с «завершающим» текст подключением молитвы (возможно, и в существенно более позднее время). Любопытно, что сходный же принцип может быть усмотрен и в большом числе микрокомпозиционных схем, где три элемента — 1) «тьма неверия» (отсутствие закона, язычники), 2) закон (иудеи) и 3) благодать (христианство) — аранжируются в виде двух асимметричных схем. Если стержневым является понятие «оправдания», то схема принимает вид 1 & (2 & 3); если в основу кладется понятие «спасения», то: (1 & 2) & 3.

Наконец, и весь текст СЗБ «прошит» (и чем ответственнее в композиционном плане, тем более очевидно) определенными знаками (в том числе и жанроуказующими), дающими представление о линиях связей в тексте, в частности, на композиционном уровне. Несколько примеров. Самый конец I (183а—184а), представляющий собой центон из Исайи и Псалтири, насыщен рядом слов, которые как бы задают тему в виде соответствующих мотивов части II, начинающейся своего рода «парадом» этих мотивов (184б—185б). Среди них *хвала, слава, поклонение, земля, страна*[94], *языки, люди*, ср. также разные способы выражения энтузиазма (*петь, веселиться, радоваться, восклицать, плескать руками* и т. п.) и знак обобщенности-собирательности (*весь, всякий*). Ср. под этим углом зрения конец I:

> и събысться ѡ насъ ꙗзы|цѣх реченое... прѣа всѣ|ми ꙗзыкы и оузрѧть вси кон'ци землѧ ... мнѣ покло | нитсѧ всѧко колѣно. и всѧкъ | ꙗзыкъ ... и ꙗвится слава гнѧ ... вси | людїе племена и ꙗзыци ... людїе бже ... люае | вси. да възвеселѧтсѧ и възрауютсѧ ꙗзыци, и все ꙗзыци

въ|сплещѣте рѫками. и въскли|кнѣте бж гласом радости ... цр҃ь великъ по всеи земли ... поите бж нашемѫ по|ите. ꙗко цр҃ь всеи земли бъ. | поите разѫмно. въцрисѧ бъ | надъ ꙗзыкы и всѧ землѧ да | поклонить|ти сѧ и поеть тобѣ. | да поеть имени твоемѫ ... и хвалите г҃а вси | ꙗзыци. и похвалите вси лю|дїе ... хвално имѧ г҃не. вы|сокъ надъ всѣми ꙗзыкы г҃ь. | надъ небесы слава его ... тако и хва|ла твоа на коньцих землѧ ... оупованїе всѣмъ конце|мъ земли ... и да познаемь на зе|мли пѫть твои. И въ всѣхъ | ꙗзыцѣх сп҃сенїе твое. и цр҃е зе|мьстїи. и вси людїе ... да хвалѧть имѧ г҃не ... послѫшаите мене людїе мои ... и сѫдъ мои свѣтъ стра|намъ ...[95]

В начале II обыгрываются те же слова-мотивы, начиная с хвалы (слова́ этого корня особенно обильны в первых фразах II, в частности, сам текст открывается словом *Хвалить*, что должно восприниматься как своего рода указание на жанр части II):

хвалить же по|хвалными гласы ... всѧ страны и гра|ди и людїе чтѫть и славѧть. | ... похвалимъ же и мы ... малыими похвалами ... великааго ка|гана. нашеа земли володиме|ра ... сн҃а же славнааго свѧтослава прослѫша ... въ стра|нахъ многах ... и словѫть. не въ хѫдѣ бо и не|вѣдомѣ земли владычьств|оваша. нъ въ рѫськѣ. ꙗже вѣ|дома и слышима есть. всѣми четырьми концы земли. | Сїи славныи ѿ славныихъ ... и единодерже|ць бывъ земли своей, покори|въ подъ сѧ ѡкрѫгънѧа стра|ны ... и землю || свою пасѫщу правдою. ... сътворьшааго | всю тварь ... како единого ба. Въ троицї | чтуть и кланѧютсѧ ... како цр҃кви | люди исполнены ... како вси | гради ... вси въ | мл҃твах престоѩть. вси бого|ви прѣстоѩтъ ... (Ср. несколько далее: ... радуисѧ ѡбрадованаа ... радуисѧ ... и възрадуисѧ и въ|звеселисѧ ... како покла|нѧютсѧ имени его ... и хвалами ... ѡглашаемъ [192а—193а]).

Подобный же прием скреплений-отсылок, а также указаний на жанровую природу следующей части можно подозревать и для конца II — начала III (194б—196а). Ср. тему молитвы, с одной стороны: «...помолисѧ ѡ зе|мли своей. и ѡ людех ... паче же помолисѧ ѡ сн҃ѣ || твоемь» (сам конец II представляет собой, по сути дела, программу молитвы, ср. также последнее слово II — мо.) и, с другой стороны, «...молимъ... молимъ...» в начале III, под-

хваченные и далее: «молимтисѧ... радость | творѧ имъ ... млтвами моле|нїемь ... и всѣ|хъ стыихъ млтвами ... и молите ѡ | мнѣ...» [96]. Интересно, что существует ряд перекличек и между начальными частями I (168а—168б) и III (195б), благодаря которым «Молитва» выступает как одна из частей единого текста. Ср. схему: «...Благословенъ гь бъ ... сътвори избавленїе | людемь своимъ ... не пре|зрѣ до конца твари своеа | идольскыимъ мракомъ ѡде|ржимѣ быти ... гыбноути ... всѧ ꙗзыкы | спсе ... ꙗко при|зрѧ призри на люди своа ... нъ | самъ спсе ны...», но: «бе нашь ... и причастникы творѧ | своего црьства ... спси ны. мы бо людїе твои. | ... исторгъ ѿ пагѫбы идолослу|женїа ... не ѡ|стави насъ ... не ѿверзи насъ ... мы людїе твои ... спси оущедри. при|зри...».

Композиционный принцип организации трех крупных частей СЗБ, как уже упоминалось, тесно связан с трехчастной концепцией, соотносимой с тройной временно́й схемой: время ветхозаветное, время новозаветное, время нынешнее (XI в.) [97]. Вне соотнесения с временем язычества время ветхозаветное и время новозаветное даны в СЗБ через различие, а время новозаветное и время нынешнее через тождество, которое, однако, для некоторых до поры скрыто, но в принципе обнаружимо [98]. Поэтому соотношение тождества и различия образует стержень, вокруг которого возводятся идейные историософско-религиозные концепции, передаваемые соответствующими средствами композиционного уровня. Иларион заворожен перипетиями игры тождества и различия, правила которой он усвоил и которыми он готов охотно поделиться. Оказывается, все сложнее, чем это может представить себе не просвещенный светом истины ум. За тождеством кроются иногда различия, а за последними нередко обнаруживается тождество. Нужно уметь за единым на поверхности увидеть разное в глубине и за разным на поверхности — единое в глубине. Необходимо знать, как и в чем время может скрывать (или прояснять) истину и каким образом снимается его покров и восстанавливается подлинная реальность (даже если она кажется парадоксальной) [99].

Но уже сама эта сложность отношений, соединяющих то, что кажется несоединимым, свидетельствует о том, что все так или иначе связано, соотносимо, параллельно, выводимо одно из другого, познаваемо. Именно отсюда — та несколько наивная радость узнавания-познания, открытия, установления связей, переходов, разных ипостасей и т. п., которая так характерна для СЗБ и так подкупающе действует на читателя. Композиция и в значительной степени обуславливаемая ею стилистика первой части (I) СЗБ лучше всего подтверждает сказанное.

Центральным и определяющим в I является противопоставление закона и благодати (и истины), сформулированное уже в заглавии:

> О законѣ мѡисѣомъ данѣ|ѣмъ . и ѡ бл҃годѣти и істи|нѣ і҃с христомъ бывшїи (sic!) и како законъ ѡтиде. блг҃ть же и истина. всю землю испол|ни... [100]

и развернутое во всей полноте образов в тексте I. Противопоставление закону некоего нового состояния, ознаменованного сотворением «нового» человека, в виде намеков выступает уже у Пророков; ср. Иезек. XXXVII:26 и особенно Иерем. XXXI:31—33 («Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет, — не такой завет, какой я заключил с отцами их... Но вот завет, ... говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его...»). Ветхозаветные тексты, изобилующие упоминаниями закона, лишь семь раз ссылаются на благодать, которая, строго говоря, никак не соотносится с законом (характерные контексты — «Господь дает благодать и славу». Псалт. LXXXIII:12; ср. там же XLIV:3; Притчи VIII:35; XVIII:22; Экклес. X:12; Захар. IV:7; XII:10). В новозаветных текстах положение резко меняется: хотя ссылки на закон по-прежнему часты (их даже несколько больше, чем в ветхозаветной литературе), упоминания благодати сильно возрастают количественно (их несколько менее сотни), само понятие приобретает более точный и специализированный смысл и, главное, формируется то противопоставление закона и благодати, на котором строится позже и СЗБ. Ср. ключевое для СЗБ место: «И от полноты Его все мы приняли и благодать на благодать; Ибо закон дан чрез Моисея, благодать же и истина произошли чрез Иисуса Христа», Ио. I:16—1, 17 ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος· ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο (собственно, именно эта фраза и легла в основу заглавия СЗБ; она же повторена 170а, непосредственно перед введением ипостасных образов закона и благодати); ср. также: «Что же? станем ли грешить, потому что мы не под законом, а под благодатию?», Римл. VI:15; «Ибо и до закона грех был в мире; но грех не вменяется, когда нет закона... Но дар благодати не как преступление... благодать Божия и дар по благодати... преизбыточествуют для многих», Римл. V:13, 15; «Не отвергаю благодати Божией. А если законом оправдание, то Христос напрасно умер», Галат. II:21 [101]; «Вы, оправдывающие себя законом, остались без Христа, отпали от благодати», Галат. V:4 [102]. Примеры, подобные по-

следнему, послужили одним из источников ипостасного образа благодати — Христа; еще характернее отрывки Римл. V:12—21 — Филипп. II:7, 11, в которых формируется противопоставление Христа ветхому человеку, которым грех вошел в мир, Адаму (хотя само это имя не названо). Ипостасность закона и благодати в СЗБ восходит именно к этой традиции. — К антитезе «закон — благодать» и ее предпосылкам и следствиям см. Приложение II.

Но прежде чем развернуть картину ипостасного противопоставления этих понятий, Иларион оценивает их отношение в перспективе, которую можно было бы назвать «историко-промыслительной». В этом ракурсе противопоставление почти снимается: закон и благодать становятся всего лишь разными стадиями религиозного познания; в законе подчеркивается то, что́ подготовило приход благодати; в благодати — то, чем она продолжает и развивает закон. Следовательно, отношение их не сводится только к противостоянию (a:b), но включает и идею преемства, наследования (a → b → ...):

> Кто бо великъ ꙗко бъ нашь. тъ | единъ творѧ и чюдеса. положи | законъ. на прооуготованїе исти|нѣ и блгаи. да въ немь ѡбы|кнеть чл҃чьско естьство ... въ единого ба вѣро|вати. да ꙗко съсѫдъ скверненъ | чл҃чьство. помовенъ водою. | закономъ и ѡбрѣзанїемь прї|иметь млѣко бл҃годѣть и | кр҃щенїа. законъ бо прѣдте|чѧ бѣ и слѫга бл҃годѣти и | їстинѣ. истина же и бл҃гать слоуга боудущему вѣкоу. жи|зни нетлѣн'нѣи (169a).

Лишь введя этот аспект «исторической» относительности закона и благодати [103], автор намеренно суживает рамки таким образом, что актуальным становится противопоставление, как бы изъятое из всей перспективы, и отдается той «художественной» логике антитетизма, которая так характерна для СЗБ: «и чтѡ оуспѣ за|конъ. что ли блгать. прьжае |законъ. ти по томь блгать. | прѣжае стѣнь. ти потомь истина» (170a), — формулируется в этом первом в СЗБ приступе «художественного», определяющем значительную часть I.

Следующий непосредственно за этим переход к ипостасному уровню подключает известный эпизод из Книги Бытия, развертываемый в СЗБ как отражение истории взаимоотношений закона и благодати (ср. тот же ход «прьжае — ти по томь», что и в предыдущей фразе):

> ѡбразъ же законѫ | и бл҃годѣти. агаръ и сар'ра. ра|ботнаа прѣже. ти потомь | свободнаа ... И бъ оубо прѣже вѣкъ. изволї и | оумысли сна своего въ миръ | послати. и тѣмь блгатѣ ꙗвитисѧ... (170a)

— и после совета Сарры Аврааму войти к Агари (ср. Бытие XVI:2):

> блгть же гла къ бу. | аще нѣсть врѣмене сънити |ми на землю. и спасти миръ. | сънide на горѫ синаи. и з а к о" | положи ... (170б, с продолжением): ... послоуша же | и бъ ꙗже ѿ блгтѣ словесъ. и | сънide на синаи.

Параллельный ряд образов продолжает развертываться и далее:

> роди же ага|ръ раба. ѿ авраама. раба ро|бичишть. и нареч авраамъ и|мѧ ему измаилъ. изнесе же || и моусѣи ѿ синаискыя горы | з а к о н ъ. а не б л г т ь, с т ѣ н ь а не | и с т и н ѫ ... тогда оубо ѿключи бъ ложесна сар'рина. | и заченьши роди исаака свобо||дьнаа свободьнааго ... и родисѧ б л г т ь. | и с т и н а а не з а к о н ъ. снъ а не | рабъ. і ако ѿдоисѧ ѡтрочѧ | їсаакъ. и оукрѣпѣ. сътво|ри авраамъ гоститвѫ вели|коу. егда ѿдоисѧ їсаакъ снъ | его. егда бѣ хс на земли и еще | не оу б л г т ь оукрѣпила бѧ|аше. нъ доꙗшесѧ ... егда же оуже ѿдоисѧ и оукрѣпѣ. и ꙗвисѧ б л г т ь | бжїа всѣмъ члвкомъ ... (170б—171б).

Основное противопоставление закона и благодати обрастает дублирующими их парами: не только Агарь и Сарра, работная и свободная, раб и сын, Измаил и Исаак, тень и истина, но и иудеи и христиане, оправдание и спасение, обрезание и крещение, луна и солнце, мрак и заря, ночной холод и солнечное тепло, сей мир и будущий век, земное и небесное, теснота и пространство, скупость и щедрость, страх и любовь, левое (кривое) и правое, Манассия и Ефрем, малый и великий, меньший и больший, ветхий и новый, старый и юный, одно место и вся земля, сокращаться и расплодиться, сушь и роса/дождь, сохнуть и наводняться, отходить и приближаться, ветхие мехи и новые люди и т. п. [104] Ср. лишь небольшую часть этой антитетической картины:

> и крще|нїе б л а г о д а т ь н о е ѡбидимо | бѧаше ѿ обрѣзанїа законь|нааго (172а); Отиде бо свѣтъ || лѫны слнцю въсїавъшѫ. |тако и законъ. блгти. ꙗвль|шисѧ. и стѫденьство ноць|ное погыбе. слнчьнѣи тепло|тѣ землю съгрѣвши. и оу|же не гърздитсѧ въ законѣ | члчьство. нъ въ блгодѣти пространо ходить. іудѣи бо | при свѣшти закон'нѣи дѣ|лаахѫ свое ѡправданїе хртї|ꙗни же при блгодѣтьнѣи | слнци свое спсенїе жижють. (173а); ... да бѫдеть сѫ|ша на рѫнѣ тъкмо. по всѣй || земли роса ... законъ ѿиде ... по всеи | же земли роса. по всеи же зе|мли вѣра прострѣсѧ. дожь | блгодѣтныи ѡбро-

си... (174б — 175а); лѣпо бо бѣ блгодати и істинѣ | на новы люди въсїати. не въ|ливають бо но словеси гню. вина новааго оученїа блгть|на. въ мѣхы вѣт'хы. обѣтъ|шавъши въ ІУдествѣ. | аще ли. то просѧджтсѧ мѣ|си и вино пролѣетсѧ. не мо|гъше бо закона стѣнѧ оуде|ржати. но многажы идоло|мъ покланѧвшесѧ. како и|стин'ныа блгти оудержать | оученїе ... вѣра бо блгтьнаа по всеи зе|мли прострѣсѧ ... и за|кон'ное єзеро прѣсъше. еva|льскыи же источникъ наво|дни всѧ ... (180а — 180б) и т. п.

Объем подобных упражнений в антитетизме столь значителен (во всяком случае в первой половине I, т. е. 169а—174а), что весь указанный фрагмент распадается почти без остатка на два подтекста — закона и благодати, каждый из которых имеет свой особый локальный словарь и инвентарь поэтических образов. Ключевые слова (*закон* и особенно *благодать*) этой части СЗБ в концептуальном плане вместе с тем выступают как ядро, вокруг которого разворачивается образная структура. Одной из особенностей этой структуры является известная ее р а з м ы т о с т ь, возникающая в результате многократного употребления метонимических ходов и связанных с ними семантических сдвигов, которые, накапливаясь и трансформируясь в образном поле текста, приводят иногда к довольно смелым и неожиданным образам. Ср. пример, обнаруживающий механизм рождения подобных образов:

> і ако ѿ д о и с ѧ отроча | ї с а а к ъ. и оукрѣпѣ. сътво|ри аврамъ гоститвѫ вели|коу. егда ѿ д о и с ѧ ї с а а к ъ сн̃ъ | его. [→] егда ... еще не оу б л г т ь | оукрѣпила бѧ|аше. нъ д о и ш е с ѧ ... (171б),

т. е. образ вскормленной грудью благодати; ср. еще: «и з а к о н ъ посемь ꙗко в е ч е р ь н ѣ и з а р ѣ п о г а с е» (179а), т. е. — в экспликации — вечерняя заря гаснет → закон гаснет. Дополнительные предпосылки к созданию такой способствующей порождению образов этого типа ситуации обнаруживаются, в частности, при образовании прилагательных от слов *законъ* и *благодѣть* и отнесении их к существительным, которые в сравнении (или в конструкциях типа Nom. Sg. [*закон, благодать*] & Gen. Sg. [слово, уточняющее объем предыдущего], ср. **благодать крещения* при *крещение благодатное* и т. п.) соотносятся с *законом* или *благодатью*, как, например:

> крще|нїе благодатьное ... ѿ обрѣзанїа законь|нааго (172а), чѧда блгодѣтьнаа (172б), при блгодѣтьнѣи^м | слнци, при свѣшти закон'нѣи (173а), росы блгодѣть|ныа (174б), дожь |

> блгодѣтныи (175а), оученїа блгть|на (180а), вѣра бо блгтьнаа.., закон'ное езеро (180б) [105].

Наконец, следует помнить о том, что слова *законъ* и *благодѣть* не раз в СЗБ становятся объектами звукоизобразительных опытов (о них см. ниже) и через выделяемые общие звуковые элементы «намагничиваются» (хотя и частично и лишь в самом общем виде) в сторону некиих дополнительных смыслов.

Тема закона и благодати, энергично развиваемая в первой части I (168а—175а), резко сходит со сцены (правда, позже она возникает снова, но уже в ином контексте): ситуация в корне изменилась —

> Iудеиство бо прѣста и законъ | ѿиде. жертвы непрїатны. | кивотъ и скрижали. и ѡцѣ|стило ѿнато быстъ. по всеи | же земли роса. по всеи же зе|мли вѣра прострѣсѧ. дожь | блгодѣтныи ѡброси. купѣ|ль пакыпороженїа. сыны своа | въ нетлѣнїе ѡблачить (175а).

В СЗБ различия между законом и благодатью описываются серией антитетических образов, и этот способ описания может ввести в заблуждение не слишком склонного к рефлексии или недостаточно глубокого или хотя бы просто бдительного читателя. Антитетизм, «практически» оправданный в применении к «среднему» уровню, потому что сама возможность противопоставления, т. е. стояние друг против друга, следовательно, в едином и общем пространстве, хотя и по разным сторонам его, будучи рассмотрен с высшей точки зрения, на уровне последней глубины, оказывается несостоятельным и по существу и как средство описания. На этой глубине никакого противопоставления нет и быть не может, как не может быть и единого общего пространства противопоставления. Это же полностью относится к отношению закона и благодати: последняя не противопоставлена закону, но она иное закона, и ее пространство тоже иное по сравнению с пространством закона. В пространстве благодати главное — бесконечность, некое не имеющее пределов движение, рас-про-страняющееся во все стороны; пространство закона, даже если оно велико, все-таки предельно, ограничено *от* и *до* — от начала (**na-ken-/d/lo*) до конца (**kon-ьсь*): **ken-/*kon-* и есть обозначение двух пределов, их же не прейдеши, потому что они встают стеной на пути движения, ограничивают и замыкают его. Люди, жившие в царстве закона, находившиеся под законом, знали, что закон хорош, потому что он сдерживает, ограничивает беззаконье хаоса; находясь между хаосом и космосом, по-

рядком, они выбирали последнее и не ведали, что есть нечто иное, совершенно новое, открытое лишь тому новому человеку, о котором говорится в Новом Завете.

Эта ситуация объясняет, почему Христос, далекий от нигилизма, ставит крест на законе: для его дела закон не нужен (уже отмечалось, что неправильно думать об апостоле Павле как «установителе» противоположности закона и благодати: он лишь сформулировал то, о чем и прямо и косвенно учил Христос). Христианский философ, наиболее глубоко изучивший проблему закона и благодати, пишет:

> Христос утверждает, что *законом* спастись нельзя: праведность от закона, праведность «книжников и фарисеев» затворяет вход в Царство Божие (Мф. 23:13). А если бы можно было спастись законом, то Спаситель был бы не нужен! Наибольший праведник закона и пророков — Иоанн — меньше последнего в Царствии Божьем (Мф. 11:11—13). Посему *горе законникам*, налагающим на людей бремена нудобоносимые! (Лк. 11; 46). Здесь, следовательно, лежит порог абсолютного противопоставления: Царство Божие есть нечто совсем иное, качественно иное и новое. В беседе с самарянкою дано самое глубокое и, быть может, самое радикальное противупоставление религий закона и иной религии «духа и истины». Религия закона разделяет людей на чистых и нечистых в силу соблюдения внешних норм, норм о времени и месте; норм, определяющих, где, как и когда и в каких формах поклоняться Богу. Но существует иное поклонение: поклонение Отцу в духе и истине; и оно прямо противополагается первому: «не на горе сей... и не в Иерусалиме».., а в духе и истине. Сама проблема религии закона со всеми ее спорами и контраверзами, разделяющими людей, прямо устраняется и *снимается* в силу ее недуховности. Это проблема неистинных поклонников и неистинной религии; не таких Отец ищет себе» (Вышеславцев 1994, 17, ср. также 16—51 — о трагедии закона, законе как осуждении и бессилии закона, с одной стороны, и — далее — о благодати в контексте свободы, бесконечного и абсолютного, с другой).

Для понимания основоположного различия между законом и благодатью ключевое место — Иоанн I, 16—17: И от полноты Его [Христа. — *В. Т.*: ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ] все мы приняли (ἐλάβομεν) и благодать на благодать (χάριν ἀντὶ χάριτος); Ибо закон дан (ἐδόθη) чрез Моисея, благодать же и истина (ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια) произошли (ἐγένετο) чрез Иисуса Христа. — Одно дано и, значит, оно объективно, внешне, овеществлено; другое про-

исходит-рождается от полноты Христа и несет на себе его печать (характерно, что употребление χάρις иное, нежели у греческих классиков, — χάριν & ϑέσϑαι [προς-ϑέσϑαι] у Эсхила, Софокла, Геродота или χάριν & φέρειν у Гомера и под.). Показательна и семантическая мотивировка понятия благодати в древнегреческом: χάρις восходит к и.-евр. **g'her-* 'желать', 'любить' (Pokorný I, 440). Это значение ('begehren', 'gern haben'), конечно, выведено задним числом и потому сугубо приблизительно, лишено наиболее глубинно-интенсивной части своего смысла, его полноты-πλήρωμα'ы. Более правильным и более отвечающим сути явления благодати было бы иное объяснение. В индоевропейском Покорный выделяет еще два корня **g'her-*, понимаемых им как омонимы — **g'her-2* 'скрести', 'царапать' и **g'her-3* 'сиять', 'блестеть'. Вероятно, вариантом **g'her-2* нужно считать корень **gher-3* 'проклюнуться', 'прорезаться', 'выдаться-выступить' (сходный смысл в **g'her-2* — 'процарапаться', 'проскрестись'). Это упорно подготавливаемое созревание и в последний момент внезапно-неожиданный прорыв изнутри во вне лучше всего понятно в растительном коде — *про-зябати*: *зябь*, из и.-евр. **g'en-* 'рождать(ся)' (ср. выше ἐγένετο, о рождении-происхождении χάρις чрез Христа и от полноты его). Так во тьме — и в природе и в мирах творения — исподволь созревающий свет, достигнув предела, вырывается через пробуравленное, процарапанное отверстие и внезапно и с огромной энергией через мгновение заливает весь Божий мир: всё начинает сиять, блестеть, оповещая о сотворении нового пространства и нового времени. Образ *света благодати* или *сияния благодати* замыкает эти рассуждения, соединяя воедино все три, до того разъединенные и.-евр. **g'her-*. Теперь, при таком понимании, усиливая друг друга, они воссоздают смысловую полноту этого языкового элемента; русск. *благодать* — из **bolgo-dati*: и.-евр. **bholg'h-*: **bhelg'h-* 'вспухать', 'набухать', 'расширяться' (более пассивный аспект той же идеи, что и в **g'her-2*); второй элемент, восходящий к **dati* или **děti*, позволяет понять целое благодати как даяние-дарование или установление-положение (деяние) того максимального прибытка (сверх-прибытка), который — в духовном плане — как раз и явлен как благодать.

Вторая часть I (175а—180а) не относится к числу эффектных, и исследователи обычно не останавливают на ней своего внимания. В самом деле, красноречие Илариона отступает здесь в тень, голос все чаще передается свидетельствам из Псалтири, Исайи или Матфея, а в собственном тексте образность заметно погашается. На первый план выступают вопросы, связанные с догматикой и промыслительной историей благодати. Тем не менее, эта часть должна счи-

таться своего рода шедевром композиционной техники Илариона и его высокого учительного мастерства. Высокое поэтическое напряжение первой части (закон и благодать) по необходимости должно было смениться некоторой разрядкой, снятием пафоса, устранением наиболее сложных образных структур и т. п. — тем более, что в следующей (третьей) части I намечался новый подъем поэтической энергии. Иларион строит вторую часть как соединительную. Его цель — соединить уже сказанное с еще имеющим быть сказанным, рассматриваемым как главное содержание памятника, придающее ему некий особый смысл. Для этого Илариону было нужно заполнить разрыв во времени и в пространстве между воцарением благодати, связанным с явлением Христа, и утверждением «вѣры благодатьнои» в русской земле при Владимире. Но эту линию исторических перипетий появления, утверждения и распространения благодати Иларион совмещает с другой линией, реализующей изложение основных вероучительных и догматических понятий (само обращение к ним в тексте, имеющем другую ближайшую цель, видимо, вызывалось необходимостью прояснить наиболее сложные понятия, с которыми трудно было освоиться вчерашним «язы́кам»). В центре этой части — два понятия, которые еще не изжитому мифопоэтическому (языческому) сознанию казались парадоксальными как раз с точки зрения проблемы тождества и различия. Речь идет о Троице и о богочеловеческой природе Христа. Если тема Троицы вводится через образ Отца, подхваченный из цитаты: «...ибо ѿць тацѣхъ ищеть | кланѧющихсѧ емоу» (Ио. IV: [21-]23) и продолженный:

> рек'ше | съ сн҃омъ и съ ст҃ыи҃м дх҃омъ. | ꙗкоже и есть по всеи земли | оуже славитсѧ ст҃аа тр҃ца. и | покланѧнїе прїемле҃т ѿ всеа тва|ри ... (175а) [106]

и несколько далее: «еди|нъ сыи ѿ троицѣ. въ двѣ | естьствѣ бж҃ество и члчьство» (176а), — то образ Христа и его природа видится через вторую ипостась Троицы — Бог Сын «в двух естествах». Тема «двух естеств» (различие в тождестве) решается с помощью 17 последовательно вводимых двучленных конструкций со схемой «ꙗко члкъ... ꙗко бъ...», которые и образуют композиционный центр этой трети части I. Ср.:

> еди|нъ сыи ѿ троицѣ. въ двѣ| естьствѣ бж҃ество и члчьство. |Исполнь члкъ по въчлченїю. || а не привидѣнїемь. нъ исполнь | бъ по бж҃еству. а не простъ чело|вѣкъ. показавыи на земли бо|жьскаа и человѣчьскаа. | Ꙗко члкъ бо оутробѫ матерьню | растѧаше. и ꙗко бъ изиде дѣ|вьства не врѣѫ҃ть.

ꙗко ч҃лкъ | матерьне млѣко прїатъ. и | ꙗко б҃ъ пристави
а҃гглы съ па|стѫхы пѣти. | ... ꙗко ч҃лкъ повить|сѧ въ пеле-
ны. и ꙗко б҃ъ вълхвы | звѣздою ведѧаше. ꙗко ч҃лкъ |
възлеже въ ꙗслехъ. и ꙗко б҃ъ | ѿ волх'въ дары и поклоненїе
| прїатъ. ꙗко ч҃лкъ бѣжааше | въ егѵпетъ. и ꙗко б҃ѫ
рѫкотво|ренїа егѵпетъскаа поклони|шасѧ. ꙗко ч҃лкъ прїиде
на кре|щенїе. і ако б҃а іѡрданъ оустра|шивсѧ възвратисѧ.
ꙗко че|ловѣкъ | ѡбнаживсѧ вълѣзе || въ водѫ. і ако
б҃ъ ѿ о҃ца послѫшь|ство прїатъ. се есть с҃нъ мои | възлюбле-
ныи. ꙗко ч҃лкъ по|стисѧ. м҃. днї и възаалка. и | ꙗко б҃ъ
побѣди искѫшающа г҃. | Ꙗко ч҃лкъ иде на бракъ кана га-
ли|лѣи. і ако б҃ъ водѫ въ вино при|ложи. ꙗко ч҃лкъ въ
корабли | съпааше і ако б҃ъ запрѣти вѣ|тромъ и морю. и
послѫшашѧ | его. ꙗко ч҃лкъ по лазари просле|зисѧ. і ако
б҃ъ въскрѣси і ѿ ме|ртвыихъ. ꙗко ч҃лкъ на ѡслѧ | въсѣде.
і ако б҃ѫ зваахѫ. бл҃го|словленъ грѧдыи въ имя г҃не. | ꙗко
ч҃лкъ распѧтъ бысть. | і ако б҃ъ своею властїю. съпро|пѧ-
тааго съ нимъ въпѫсти | въ раи. ꙗко ч҃лкъ оцьта въкѫ|шь
испѫсти д҃хъ. і ако б҃ъ с҃лнце | помрачи и землею потрѧсе. |
Ꙗко ч҃лкъ въ гробѣ положенъ бы г҃ || і ако б҃ъ ада разру-
ши и д҃шѣ | свободи. ꙗко ч҃лка печатлѣша | въ гробѣ. і
ако б҃ъ изиде печа|ти цѣлы съхрань. ꙗко ч҃лка | тъща-
ахѫсѧ ївдеи оутаити |· въскр҃сенїе. мьздѧще стражи. | нъ ꙗко
б҃ъ оувѣдѣсѧ. и позна|нъ бы с҃ всѣми конци землѧ.
(176а—177б, и далее как резюме:) Поистинѣ кто б҃ъ велїи
ꙗко бъ | нашь. тъ есть бъ творѧи чю|деса съдѣла с҃пс҃енїе...
(177б).

Этот своеобразный микротрактат о «двух естествах» содержит в себе перечисление ключевых моментов жизни Христа от рождения до смерти и вознесения. Жизнь и смерть, различие между которыми снимается в воскресении (новой жизни, жизни по смерти), представлена здесь серией антитез («ꙗко ч҃лкъ... ꙗко б҃ъ...»), противопоставленные члены которых сливаются на подлинной глубине в единстве образа Христа [107].

После того как автор ввел и развил тему о «двух естествах», перед ним стояла задача перехода от этой темы к теме приобщения христианства на Руси. В принципе эта задача могла быть решена по-разному. Автор, верный раз избранному пути антитетического изображения закона и благодати, и в этом месте текста делает акцент на антитезе тех же понятий. Известный намек на возвращение к этой теме содержится уже в последнем звене серии парных «ꙗко»

(«ꙗко ч҃лка | тъщаахѫсѧ ivдеи оутаити | въс҃крсенїе. мьздѧще стражи»). Но сам характер противопоставления в этой части решительно меняется. Если раньше, когда описывалась картина присутствия в мире благодати в скрытом, пока еще не явленном виде, закон выступал как «предтеча» и «слуга» (ср. 169а) благодати, то после воплощения благодати и утверждения христианства закон, естественно, утратил эти свои функции. Утратив же их, он, однако, не растворился в учении о благодати, не признал и не принял его. С этих пор закон (иудейство) противопоставляется благодати однозначно — как отрицательное и злонамеренное высшим положительным ценностям [108]. Но даже и не это противопоставление становится теперь основным: закрытость иудеев в отношении благодати и истины ставит их ниже язычников (в частности, вчерашних русских); противопоставляя иудеев и «языков», Иларион обосновывает преимущества последних:

> приде бо с҃пс҃ъ. и не прїатъ бысть | ѿ и҃л҃ѧ ... ѿ ꙗзыкъ же прїатъ бысть ... и тъ чаꙗ|нїе ꙗзыкомъ. ибо и въ рожѥ|нїи его вълʼсви ѿ ꙗзыкъ прѣ|жѥ поклонишасѧ емѫ. а ivдеи | оубити его искаахѫ. егоже | ради и младенцѧ избиша ... (179б)

и объясняет, почему «расѣꙗни | быша ivдеи по странамъ» (179а). Тем самым осуществляется непосредственный переход к теме язычества, которому — в отличие от иудеев — оказалась доступна благодать [109]. Происшедшее (неприятие иудеями благодати и приятие ее «язы́ками») не было ни случайностью, ни неожиданностью. Именно в состав этой части Иларион вводит указание на пророчество такого, а не иного развития событий. Ср.:

> Ꙗкоже и къ самарѧныни г҃ла|аше с҃пс҃ъ. ꙗко грѧдеть годи|на и н҃нѣ есть. егда ни во горѣ | сеи. ни въ ierосалимѣхъ по|клонѧтсѧ ѡц҃ѫ д҃хомь и исти|ною ... (175а); прїиде бо к нимъ. исполнѧа пророчьства. | прореченаа ѡ немь. ꙗкоже и г҃ла|аше. нѣсмь посланъ тъкмо | къ ѡвцамъ погыбшїимъ до|мѫ и҃л҃ева ... (178а); И сами своеи погыбели прорци бы|ша ... (178б); и събысть сѧ слово с҃пс҃ово. | Ꙗко мнози ѿ въстокъ и западъ прїидѫ и възлѧгѫть | съ авраамомъ и ісаком і ако|вомъ в цр҃твїи н҃бн҃ѣмь. | а с҃нове ц҃рьствїа изгнани бѫдѫть въ тмѫ кромѣшнюю. | и пакы. ꙗко ѿимеѧтсѧ ѿ ва҃ | цр҃тво б҃жїе и дастьсѧ стра|намъ. творѧщїимъ плоды | его (179б).

Эти пророчества как бы дополнительно подчеркивают неизбежность того часа мировой истории, когда к благодати обратятся «язы́ки», и последние, по евангельскому слову (Матф. XIX:30; XX:16; Марк X:31; Лука XIII:30) станут первыми [110]. Этот час, со всем

богатством открываемых им возможностей, для русских только что пробил, и чувства радости, гордости, глубокой ответственности определяют отныне мажорное настроение последней трети части I, строимой crescendo с хвалой-славословием в финале [111].

Лейтмотивом последней трети части I служит «у ж е» как знак совершения, достижения ожидаемого, апофеоза новой веры. Повсюду зримы подтверждения нового состояния:

> вѣра бо блгтьнаа по всеи зе|мли прострѣсѧ. и до нашего | ꙗзыка рускааго доиде. и за|кон'ное езеро прѣсъше. еva|льскыи же источникъ наво|дни всѧ. и всю землю покрывъ. | и до насъ разлїасѧ ... (180б); всѧ страны | благыи бъ нашь помилова и | насъ не презрѣ въсхотѣ и спсе|ны. и въ разѫмъ истин'ныи | приведе. пѫстѣ бо и прѣсъ|хлѣ. земли нашеи сѫщи ... вънезаапѫ потече источникъ | еvальскыи. напааѧ всю землю | нашѫ ... (181а—181б); ... помилова ны бъ и въсїа и въ | насъ свѣтъ разѫма ... (181б); посѣти насъ члко|любїе бжїе (182а)

и т. д. И радость от всего этого тем больше, что недавнее прошлое было совсем иным:

> бывшемъ намъ слѣпомъ | и їстин'нааго свѣта невидѧ|щемь. нъ въ л'сти идольстїи блѫдѧщемь ... (181б); ... и потыкающемсѧ на|мъ въ пѫтеx погыбели. еже | бѣсомъ въслѣдовати. и | пѫти веджщааго въ живо | невѣдѫщемь. къ семѫ же и гу|гънахомъ. ꙗзыкы нашими. | молѧше идолы ... (181б—182а); ... и прѣже бывшемь намъ | ꙗко звѣремь и скотомъ. не | разѫмѣющемь десницѣ и шю|ицѣ ... (182а)

и др. [112] Но и в этой части отчетливо выступает антитетический принцип композиции, но положительному ряду теперь уже противопоставлены два отрицательных — иудейство и язычество.

С о д н о й стороны, обозначается иное состояние по сравнению с иудеями:

> се бо оуже | и мы съ всѣми хртїаными. | славимъ стоую трцѫ. а ivдеа молчить. хс славимъ быва|еть. а ivдеи кленоми. ꙗзыци | приведени а ivдеи ѿринове|ни (180б); ... и не їvдеискы хѫ|лимъ. нъ хртїаньскы благо|словимъ. не съвѣта твори | ꙗко распѧти. нъ ꙗко распѧ|томѫ поклонитисѧ. не распи|наемь спса. нъ рѫкы к немѫ | воздѣваемь. не прободаемь | ребръ. нъ ѿ нихх пїемь источь|никъ нетленїа ... не тридесѧ|ти сребра възимаемь на немь. | нъ дрѫгъ дрѫга и всь животъ | нашь томѫ прѣдаемь. не | таимъ въскрсенїа. нъ въ всѣхх | домехх

свои҃ зовемь х҃с въскр҃се | изъ мр҃твыи҃. не гл҃емь ꙗко оукраденъ бы҃. но ꙗко възнесеса | идеже и бѣ. не невѣруемь. | нъ ꙗко петръ къ немѫ гл҃емь ... (182б) [113].

С другой стороны, подчеркивается и тот разрыв с язычеством, который уже совершился:

и оуже не идолослу|жителе зовемсѧ. нъ хр҃тїанїи. | не еще безнадежници. нъ оупо|вающе въ жизнь вѣчную. | И оуже не капище сътонино съгражаемь. нъ х҃вы цр҃кви | зиждемь. оуже не закалаемь бѣ|сомъ дрѫгъ дрѫга. нъ х҃с за ны | закалаемь бываеть и дробимъ. | въ жертвѫ бж҃ и отьцю. | И оуже не жерьтвеныа крове въ|кѫшающе погыбаемь. нъ хри|стовы пр҃чтыа крове въкѫша|юще съпасаемсѧ... (181а).

С этой черты «язы́ков» больше нет, но есть «новые люди», которым открылась благодать; само понятие «язы́ки» теперь как бы отменяется. Предсказанное пророками сбылось. Финал части I (183а—184а) оформлен как монтаж старых пророчеств о «язы́ках». Почти навязчивые упоминания «язы́ков» (10 раз) комбинируются с многочисленными призывами к радости, веселию, хвале и поклонению Богу (серия Imper.):

... и събысться ѡ насъ ꙗзы|цѣх҃ реченое. ѿкрыеть гь҃ мы|шцѫ свою ст҃ю. прѣд всѣ|ми ꙗзыкы и оузрѧть вси | ... и всѧкъ | ꙗзыкъ исповѣсться бж҃ ... вси | людїе племена и ꙗзыци. тому | поработають ... да възвеселѧтсѧ и възраду|ютсѧ ꙗзыци. и вси ꙗзыци въ|сплещѣте рѫками. и въскли|кнѣте бж҃ гласомъ радости ... поите бж҃ нашемѫ по|ите ... поите разѫмно. въцрисѧ бъ | надъ ꙗзыкы. и всѧ землѧ да | поклонить ти сѧ и поеть тобѣ. | да поеть же имени твоемѫ | вышнїи. и хвалите г҃а вси | ꙗзыци. и похвалите вси лю|дїе ... хвално имѧ г҃не. вы|сокъ надъ всѣми ꙗзыкы гь҃ ... и хва|ла твоа на коньцих҃ землѧ. оу|слыши ны бж҃е ... и да познаемь на зе|мли пѫть твои. и въ всѣхъ | ꙗзыцѣх҃ сп҃сенїе твое ... и вси людїе ... да | хвалѧть имѧ г҃не ... послѫшаите мене людїе мои | ... и цр҃е къ мнѣ вънѫ|шите ...

И лишь в последней фразе этой трети (и всей части I), представляющей собой слова Исайи (XLVI:4—5), напряжение вдруг снимается: «...приближаетсѧ скоро | правда моа. и изыдеть ꙗко свѣ|тъ сп҃сенїе мое. мене ѡстрови || жидѫть. и на мышьцю мою | страны оуповають» (184а—184б).

«Похвала (или гимн) Владимиру» составляет часть II СЗБ; целый ряд тем этой части, связанных с древнекиевскими реалиями (в частности, с намерением канонизировать Владимира), был так или иначе затронут выше. О художественных особенностях «Похвалы» писал Якобсон (1975:9—22). Наконец, эта часть принадлежит к жанру с достаточно определенной поэтикой и длительной традицией [114]. Поэтому здесь можно ограничиться анализом только некоторых аспектов поэтики этого текста.

В части II целесообразно выделить несколько подтекстов. Большой мастер религиозно-исторических аналогий и ссылок на прецедент, Иларион именно с этого и начинает «Похвалу», вводя ее нагнетанием слов с корнем *хвал-*:

> хвалить же по|хвалныими гласы. римьскаа | страна петра и паоула. има же | вѣрованна въ іс ха сна бжїа. | асїа і ефесъ и паѳмъ. іоан'на | богословьца. індиа ѩому. егѵ|петъ марка. всѧ страны и гра|ди и людїе. чтѫть и славѧть. | коегожо ихъ оучителѧ. иже | наоучиша ѧ православнѣи вѣ|рѣ (184б),

после чего присоединяется к этой традиции: «похвалимъ же и мы. по си|лѣ нашеи. малыими похва|лами. великаа и дивнаа сътво|рьшааго. нашего оучителѧ | и наставника. великааго ка|гана нашеа земли в о л о д и м е|р а»...(184б).

Самая яркая черта этого вступительного фрагмента — широкая географическая панорама (сопровождаемая перечнем апостолов), свидетельствующая о том, как «распростр҃ся вѣра благодатьна». Подобная экспозиция сама по себе является своего рода «поджанром», достаточно хорошо знакомым древнерусской литературе, не говоря уж о византийской [115]. Но СЗБ, видимо, было первым оригинальным произведением русской литературы, где была дана такая историко-географическая панорама («всѧ страны и гра|ди и людїе»), продолженная мотивом и з в е с т н о с т и Русской земли в широком кругу стран и народов, подхваченном позже и другими памятниками. Ср.: «...похвалимъ же и мы ... володиме|ра ... иже в своа лѣта владычеству|юще. мѫжьствомъ же и хра||боръствомъ п р о с л ѫ ш а въ стра|нахъ многаѫ. и побѣдами и крѣ|постїю п о м и н а ю т с ѧ нынѣ | и словѫть. не въ хѫдѣ бо и не|вѣдомѣ земли владычьств|оваша. нъ въ рѫськѣ. ѩже вѣ|дома и слышима есть всѣми | четырьми конци земли» (184б—185а) [116] и далее: «Сіи славныи ѿ славныихъ ро|жьсѧ...»

За этим вступлением следует отрывок панегирического характера, в котором дается образ князя Владимира и перечисляются его деяния:

... и възрастъ. и оукрѣпѣ|въ ѿ дѣтескыи младости. паче же възмѫжавъ. крѣпо|стїю и силою съвершаасѧ. | мѫжьствомъ же и смысло^ѩ | прѣдъсѣка. и единодерже|ць бывъ земли своеи. покори|въ подъ сѧ окрѫгъняа стра|ны. овы миромъ. а непокори|выа мечемь ... и землю || свою пасѫщу правдою. мѫ|жьствомь же и съмысломъ. | приде нань посѣщенїе вы|шнѧаго. призрѣ нань всеми|лостивое око блгааго ба. и | въсїа разѫмъ въ срци его ... (185а — 185б)

Особое внимание уделено главному делу его жизни:

паче же слышано | емѫ бѣ всегда о блговѣрь|нїи земли гречьскѣ. христо|любиви же и сильнѣ вѣрою ... и си слыша || въждела срцемь. възгорѣ дѫ|хомь. ꙗко быти емѫ хртїа|нѫ и земли его ... съвлѣче же сѧ оубо | каганъ нашь и съ ризами ве|тъхааго члка. съложи тлѣ|н'наа. ѿтрѧсе прахъ невѣрїа. | и вълѣзе въ стѫю коупѣль. | и породисѧ ѿ дха и воды. въ ха | кртивсѧ въ ха облѣчесѧ. | и изиде ѿ коупѣли бѣло обра|зѫасѧ. снъ бывъ нетлѣнїа. | снъ въскрѣшенїа ... заповѣдавъ по все^ѩ земли | и крьститисѧ ... и всѣмъ бы|ти хртїаномъ ... тогда начатъ мракъ идольскыи | ѿ на^г ѿходити. и зорѣ блго|| вѣрїа ꙗвишасѧ. тогда тма | бѣсослуганїа погыбе. и слово еуальское землю нашю осїа. | капища разрушаахѫсѧ. и цркві | поставлѧахѫсѧ. идоли съ|крушаахѫсѧ. и иконы стыих | ꙗвлѧахусѧ. бѣси пробѣга|ахѫ. кртъ грады сїяаше ... (185б — 187а).

Подчеркивается единодушие и всеобщность в приятии этого деяния Владимира —

и не бы ни е д и н о г о^ѫ противѧ|щасѧ блгочтномѫ его повелѣнїю ... и въ е д и н о в р е м ѧ. | в с ѧ з е м л ѧ наша въславѣ ха... (186б).

Местоимение *весь*, выступающее здесь как своего рода квантор всеобщности, пронизывает весь этот фрагмент:

в с ѣ м и | четырьми конци земли ... в с ю тварь ... в с и | гради блговѣрьни. в с и въ млтваих престоѧть. в с и бго|ви прѣстоѧть ... заповѣдавъ по в с е^ѩ земли ... въ в с ѣ х градѣх славитисѧ ... и в с ѣ м ъ бы|ти хртїаномъ ... в с ѧ землѧ наша въславѣ ха ... апльскаа тру|ба. и еуальскы громъ. в с и гра|ды ѡгласи ... в с и люе ...

Описание всеобщего, быстрого и безусловного торжества новой веры:

Пастоуси словесныихъ ѡвець | хвъ епископи. сташа прѣ^а^ сты|имъ ѡлтаремь. жертву бе|скверньную възносѧще попо|ве и дїакони. и весь клиросъ. | оукрасиша и въ лѣпотѫ ѡдѣ|ша стыа цркви. а^с^пльскаа тру|ба. и еуальскы громъ. вси гра|ды ѡгласи. темїанъ бѫ въспу|щаемь. въздѫх^а^ ѡсти. мана|стыреве на гора^х^ сташа. черно|ризьци ꙗвишасѧ. мѫжи и же|ны. и малїи и велицїи вси лю^а^е | исполнеше стыа цркви. въ| |славиша глще ... (187а—187б)

подводит к ключевому для этой части СЗБ месту, выделенному и содержательно и формально, к славословию Христу. И опять здесь, как и в отмеченных выше случаях, единый текст выступает в двух функциях. С одной стороны, славословие является неотъемлемой частью предыдущего текста: оно есть конкретное содержание того, что люди, наполнившие церкви, «въ| |славиша глще» (т. е. объект при глаголе). Но, с другой стороны, славословие имеет и вполне самостоятельное значение как молитва, как некая часть ритуала, совершаемого здесь и теперь, как разрыв в тексте СЗБ (например, приостановление чтения в церкви, если именно таковы были условия произнесения СЗБ Иларионом, как думают многие).

Отрывок, о котором сейчас идет речь (после слов «въ| |славиша глще»), был определен Якобсоном (1975:14—16, 21) как «песнословие»; одно оно уже придает уникальность всему СЗБ (хотя следует помнить, что это «песнословие» относится к известным литургическим текстам, как, например, «единъ свѧтъ» из «Свете тихий» и т. п.), потому что «в этом гимне мы находим поныне единственный в оригинальной письменности древней Руси пример того самого напевного слогового стихосложения, которое до сих пор нам было знакомо только по творческим опытам западных и южных областей церковнославянской традиции». В аранжировке Якобсона этот «песнопевный» отрывок выглядит следующим образом:

1) е-ди-нъ свѧ-тъ
е-ди-нъ го-спо-дь
и-соу-съ хри-сто-съ
въ сла-воу бо-гоу
о-ть-цю а-ми-нь

2) хри-сто-съ по-бѣ-ди
хри-сто-съ о-до-лѣ
хри-сто-съ въ-ца-ри-сѧ
хри-сто-съ про-сла-ви-сѧ

3) ве-ли-къ е-си го-спо-ди
и чю-дь-на дѣ-ла тво-ꙗ
бо-же на-шь сла-ва те-бѣ

Принцип «арифметической регрессии» проявляется в том, что каждая последующая строфа короче на один стих, чем предыдущая,

и на два слога в слоговом исчислении (28:26:24). При этом длина стиха в слогах возрастает от первой строфы к третьей. Якобсон указал еще две характерные особенности этих строф: во-первых, «к изоколону, лежащему в основе декламационных тирад проповеди, песнопение *малых* и *великих* присоединяет силлабическую сетку и возводит ее в доминирующий принцип явственно напевных стихов всесоборного гимна» (Якобсон 1975:16) и, во-вторых, наличие ярких грамматических различий, сопутствующих делению песнословия на три строфы (отсутствие глагольных форм среди 10 словесных единиц начального полустишия, строгая симметрия всех четырех стихов средней строфы с четырежды повторенным именем в начальной позиции и далее с четырьмя аористами глаголов совершенного вида, смена в последней строфе 3-его лица 2-ым лицом и прошедшего времени «лексических» глаголов составными сказуемыми в настоящем времени с выраженной или нулевой связкой). Впрочем, этот отрывок не единственное место в СЗБ, где автор обращается к стиховой речи (см. ниже).

Следующий фрагмент части II, подготовленный непосредственно предшествующим ему песнословием, отмечен восхождением на новый регистр похвалы («Тебе же како похвалимъ»... 187б), связанным с особым подъемом радостного удивления и восторга перед равноапостольным князем. Фрагмент организован прежде всего сочетанием обращений к Василию (христианское имя Владимира), в том числе и весьма изысканных. Ср. упражнения в духе будущих барочных concetti:

> хр҃толюбче. | друже правдѣ. съмыслу мѣ|сто. милостыни гнѣздо (187б); ѡ че|стныи и славныи въ земле|ныи҃ вл҃ка҃. прѣмѫжьстве|ныи василїе (187б); оучителю | нашь (188а); ѡ блаже|ниче (188а, 189а); ѡ честьниче (189б); подобниче || великааго коньстантина. ра|внооумне. равно҃холюбче. равно|честителю слоужителемь его (190б—191а)

и серии риторических вопросов «како» и «ѿкѫдоу», задающих взволнованный ритм этой части текста. Ср.:

> Тебе же како похвалимъ ... како добротѣ почюдимсѧ ... каково ти бл҃годарїе въздадимъ ... | како вѣрова. како разгорѣ|сѧ въ любовь х҃вѫ. како въ||селисѧ въ тѧ разоумъ ... | Како възиска х҃а. како предасѧ | ему. повѣждь намъ ... ѿкѫдоу ти припахну | вонѧ ст҃го дх҃а. ѿкуду испи па|мѧти бѫдоущаѧ жизни | сладкую чашѫ. ѿкѫдѫ въ|куси и видѣ ꙗко бл҃гъ г҃ь ... какѡ оуче|никъ его ѡбрѣтесѧ ... | Како ти

срце разверзеса. к а к о | вниде в та страхъ бжїи. | к а к о прилѣписа любъвї его ... (187б — 188б) [117].

Эта серия вопросов теснейшим образом связана с последовательностью конструкций с «не», описывающих предельную сначала удаленность Владимира от непосредственных источников христианства:

н е ви|дилъ еси ха н е ходилъ еси по немь ... | н е видѣ апла пришеша въ зе|млю твою ... н е видѣ бѣсъ изъ|гонимъ ... сихъ всѣх не видѣ|въ ... (188а — 188б) [118].

Преодоление этого разъединения как раз и дает право применить к Владимиру евангельское изречение, цитируемое Иларионом: «блаже|ни не видѣвше и вѣровавше» (Ио. XX:29). Появление этой цитаты отмечает один из поворотных пунктов в развитии части II СЗБ, после которого открывается переход к завершающим подтекстам этой части. Формально переход выделяется, в частности, наличием цитат (в отрывке 188б—190а, после только что приведенных слов из Иоанна, следует еще шесть [!] цитат — при том, что ни до, ни после в части II цитат вообще нет). Содержательно они разыгрывают тему милости, милосердия, щедрот, т. е. тех качеств, обладание которыми позволяет считать человека б л а ж е н н ы м. Эта общая схема наполняется конкретным смыслом, когда перечисляются добрые дела Василия:

... просящїимъ подаваа. | нагыа одѣваа. жадныа и | алъчныа насыщаа. болящї|имъ всакоу оутѣшенїе посы|лаа. должныа искупаа. | работныимъ свободу даа. | твоа бо щедроты и милосты|на. и нинѣ въ чловцѣхъ поми|наемы суть ... (189б); колико ты похва|ленъ оу него имаши быти. | не токмо исповѣдавъ. яко | снъ бжїи есть хс. нъ испо|вѣдавъ. и вѣру его оуста|вль. не въ единомъ съборѣ | нъ по всеи земли сеи. и црькви | хви поставль. и слоужите|ла ему въведъ (190б).

Тем самым для Василия-Владимира отыскивается соответствующая п а р а д и г м а (прецедент), без которой любые попытки канонизации потерпели бы неудачу: он п о д о б е н и, следовательно, р а в е н Константину, что и выражено в искусно построенном «аналогизирующем» обращении к Василию — «п о д о б н и ч е || великааго коньстантина. р а|в н о о у м н е. р а в н о х о л ю б ч е. р а в н о|честителю слоужителемь его» (190б—191а). И здесь Иларион снова попадает в стихию риторики, вдохновляющейся историческими параллелями (деяния Константина и п о д о б н о - р а в н ы е им деяния Василия). Ср.:

<ѡ>нъ съ стыими ѿци никеиска|аго събора законъ члкомъ пола|гааше. ты же. съ новыими на|шими ѿци епкпы. сънима|ѧсѧ чѧсто. съ многымъ съ|мѣренїемь съвѣщаваашесѧ. | како въ члцѣхъ сихъ новопозна|вшїихъ гá. законъ оустави|ти. ѡнъ въ елинѣхъ и римлѧ|неѫ црьство боу покори. ты | же въ роуси. оуже бо и въ ѡнѣхъ | и въ насъ хс цремь зоветсѧ. | ѡнъ съ материю своею еленою | крѣтъ ѿ іерлма принесъша. | по всему мироу своему раславь|ша [раславъша]. вѣрѫ оутве|рдиста. ты же съ бабою тво|ею ѡльгою. принесъша крѣтъ | ѿ новааго іерлма коньстѧнти||награда. по всеи земли своеи по|ставив'ша оутвердиста вѣ|рѫ. его же оубо подобникъ сыи. | съ темь же единоѧ славы и | чести. ѡбещьника сътвори|лъ тѧ гь на небесѣѫ... (191а—191б).

Но эта аналогия осталась бы всего лишь еще одним, новым примером изобретательности автора СЗБ в «аналогической» риторике и важным аргументом в пользу причисления князя Владимира к лику святых, если бы не внезапный и оригинальный ход, снова исходящий из столкновения текста и внетекстовых реалий и приводящий к совершенно новой ситуации. Суть этого хода в резком обрыве цепи аналогий с Константином и неожиданном обращении к сему месту и сему часу в связи все с той же темой Василия-Владимира, хотя он давно умер и мог быть жив только в памяти младших своих современников (и Илариона в их числе). Это переключение исторического в актуальное отражено в одной фразе

добръ пасту|хъ [119] блговѣрїю твоему ѡ блаже|ниче. стаа цркви стыа бца ма|рїа ꙗже създа на правовѣрь|нѣи ѡсновѣ. идеже и моужь|ственое твое тѣло ннѣ лежиѫ. | жида троубы архагглъскы. | добръ же зѣло и вѣренъ послу|хъ снъ твои геѡргїи. егоѭ сътво|ри гь намѣстника по тебѣ. | твоемѫ владычьствѫ. не ру|шаща твоиѫ оуставъ. нъ оутве|ржающа. ни оумалѧюща тво|ему блговѣрїю положенїа. но | паче прилагающа. не сказаша || нъ оучинѧюща. иже недоко|ньчанаѧ твоа наконьча

— и здесь еще раз автор не удерживается от двойной на этот раз аналогии —

акы | соломонъ да[д]вдва. иже дѡѫ | бжїи великыи стыи его прѣ|мѫдрости съзаѫ [120] (191б—192а)

Этим ходом Иларион переносит слушающих его в сегодня, в Киев Георгия-Ярослава (о мотиве города говорилось выше) и даже кон-

кретнее и точнее — в Десятинную церковь (ср. упоминание церкви Богородицы, 191б), к гробнице Владимира. Этот «выход» из текста вовне, в ситуацию hic et nunc (или, точнее, приспособление текста к тому, чтобы быть голосом этой ситуации), увенчан центральным и наиболее патетическим отрывком «Похвалы», уже давно привлекшим к себе внимание исследователей и высоко ценимым [121]. Выделенность этого отрывка подчеркивается и тем, что он, как установил Тарановский (1968:4), написан «молитвословным» стихом (или «кондакарным», согласно А. В. Позднееву), охватывающим довольно значительную часть текста «Похвалы» (192б—193б; 30 стихов в исчислении Тарановского):

1. въстани ѡ честнаа главо. | ѿ гроба твоего.

2. въстани. | ѿтрѧси сонъ.

3. нѣси бо оуме|рлъ нъ спиши. до ѡбьщааго | въсѣмъ въстанїа.

4. въстани. | нѣси оумерлъ.

5. нѣ͡ бо ти лѣ|пѡ оумрѣти.

6. вѣровавъшу | въ х҃а живота всемоу мироу. |

7. ѿтрѧси сонъ. възведи ѡчи. | да видиши.

8. какоѧ тѧ чьсти г҃ь тамо съподобивъ.

9. и на | земли не беспамѧтна ѡста|вилъ с҃нѡмъ твоимъ.

10. въста|ни вижь чадо свое геѡргїа. |

11. вижь оутробѫ свою.

12. вижь || милааго своего.

13. вижь его же | г҃ь изведе ѿ чреслъ твоихъ. |

14. вижь красѧщаго столъ зе|мли твоеи.

15. и възраудисѧ и въ|звеселисѧ.

16. к семѫ же вижь | и бл҃говѣрную снохѫ твою ери|ну.

17. вижь вънокы твоа и | правнокы.

18. како живѫть. | како храними соуть г҃демь. |

19. к а к о бл҃говѣрїе держать. | по прѣданїю твоему.

20. к а к о | въ с҃тыа ц҃рькви частѧть. |

21. к а к о славѧть х҃а.

22. к а к о покла|нѧютсѧ имени его.

23. в и ж҆ь ж е | и градъ величьствомъ сїаю|щь.

24. в и ж҆ь ц҃рькви ц в е т у щ и. |

25. в и ж҆ь хр҆тїаньство р а с т ѫ щ е.

26. в и ж҆ь гра҆ иконами с҃тыихъ ѡ с в ѣ щ а е м ь

27. и блистаюцесѧ. | и тїмїаномъ ѡ б о у х а е м ь.

28. и | хвалами и бж҆твена҆ми и пѣ|нїи с҃тыими ѡ г л а ш а - е м ь. ||

29. И си всѧ видѣвъ в ъ з р а ѹ҆ и с ѧ и | в ъ з в е с е л и с ѧ.

30. и п о х в а л и бла|гааго б҃а. всѣмь симъ строи|телѧ.

Употребляемый в этом отрывке молитвословный стих, как известно, встречается в ряде молитв (в частности, и в «Отче наш») и славословий (например, «Радуйся») и непосредственно восходит к соответствующему византийскому стиху. Его определяющие особенности — свободный несиллабический характер [122], синтаксический параллелизм как общий принцип организации текста, наличие в начале стихов особых ритмических сигналов (прежде всего в виде императива и вокатива) и т. п. (см. Тарановский 1968:1—3).

Включение в СЗБ столь длинного стихотворного отрывка (ср. также «единъ свѧтъ...», о чем см. выше) позволяет говорить об авторе как о поэте и допускать возможность наличия в этом же памятнике и других примеров употребления стиховых форм или, по меньшей мере, сильно ритмизованных стихообразных отрывков. Так, было предложено к числу таких примеров относить отрывки:

1. законъ бо | прѣдътечѧ бѣ | и слѫга бл҃годѣти | и истинѣ.

2. истина же | и бл҃гть | слоуга || боудущему | вѣку. | жизни | нетлѣн'нѣи.

3. Ꙗко законъ | привожааше | възаконеныа | къ бл҃годѣтьномѫ | крщенїю.

4. кр҃щенїе же | с҃ны | своа | прѣпущаеть | на вѣчнѫю | жизнь.

5. Моусѣ бо | и прр҃ци. | о христовѣ | пришествїи | повѣдаахѫ.

6. х҃с же | и апл҃и его | о въскр҃сенїи | и о бѫдоущимъ | вѣцѣ...,

а также:

1. Ꙗко | авраамъ | оубо | ѿ оуности | своеи. |

2. сар'ру | имѣ женѫ си. | свободную. | а не рабу. |

3. И бъ | оубо | прѣѭже | вѣкъ. | изволі |

4. и умысли | с҃на | своего | въ миръ | послати ... |,

причем последний отрывок может трактоваться и иначе:

1. Ꙗко | авраамъ | оубо

2. ѿ оуности | своеи |.

3. сар'ру | имѣ | женѫ си. |

4. свободную. | а не рабу ... и т. п.

и еще:

1. ако | ѿдоисѧ | ѡтрочѧ | їсаакъ || и оукрѣпѣ. |

2. сътвори | авраамъ | гоститвѫ | великоу. |

3. егда | ѿдоисѧ | їсаакъ |с҃нъ его. |

4. егда | бѣ | х҃с | на земли |

5. и еще | не оу҃ | бл҃гть | оукрѣпила бѧаше.

6. нъ доѩшесѧ | и еще за ·л҃· | лѣтъ.

7. въ нѧ же | х҃ъ таѩашесѧ.

8. егда же | оуже ѿдоисѧ | и оукрѣпѣ.

9. и ѩвисѧ | бл҃гть | б҃жїа.

10. всѣмъ | ч҃лвкомъ | въ іорданьстѣи | рѣцѣ.

11. сътвори | б҃ъ гоститвѫ | [великѫ]

12. и пиръ | великъ | тельцемь | оупитѣныи | ѿ вѣка.

13. възлюбленыимъ | с҃номъ | своимъ | і҃с | х҃мь.

14. съзвавъ | на едино | веселїе | н҃бныа | и земныа. |

15. съвокѫпивъ | въ едино | а҃гглы | и ч҃лкы.

(см. Picchio 1973:311—316).

В основе отнесения этих отрывков к стихам лежит введенное Пиккио понятие «conceptual scansion», которое, однако, не предопределяет некоего единого способа чтения таких стихов, признаваемого «правильным». Вместе с тем, прибегая к этому принципу как к критерию, оказывается возможным истолкование и ряда других мест из СЗБ как стихообразующих. Интересно, что в этих случаях наблюдается отчетливое тяготение и к синтаксической правильности (иногда доводимой и до уровня лексических повторений, не говоря уж о воспроизведении серии одинаковых морфологических элементов). Ср., нарпимер:

1. раꙋисѧ | оучителю | нашь |
2. и наставниче | бл҃говерїю.
3. ты | правдою | бѣ | ѡблѣченъ.
4. крѣпостїю | прѣпоѩсанъ. |
5. истиною | ѡбоут.
6. съмысломъ | вѣнчанъ. |
7. и милостынею | ѩко | гривною |
8. и оутварью | златою | красѫѩсѧ.
9. Ты | бѣ | ѡ честнаа | главо. |
10. нагыимъ | ѡдѣнїе.
11. ты | бѣ | ал'чьныимъ | кърмитель. |
12. ты | бѣ | жаѫющїимъ | оутробѣ | оухлаѫенїе. |
13. ты | бѣ | въдовицамъ | помощни^{к} |
14. ты | бѣ | стран'ныимъ | покоище. |
15. ты | бѣ | бескровныимъ | покровъ. |
16. ты | бѣ | ѡбидимыимъ | застѫпникъ. |
17. оубогыимъ | ѡбогащенїе

(194а — 194б)

или же:

1. хвалить же | похвалныими | гласы.
2. римьскаа | страна | петра | и паоула. |
3. има же | вѣроваша | въ і^{с} | х^{с}а | с҃на | б҃жїа.

4. асїа | і ефесъ | и паѳмъ. | іѡанна | бгословьца. |

5. індиа | ѳѡму. | егѵпетъ | марка. |

6. вса | страны | и гради | и людїе | чтѫть | и славѧть. |

7. коегожо | ихъ оучителѧ. |

8. иже | наоучиша ѧ | православнѣи вѣрѣ. |

9. похвалимъ же | и мы. | по силѣ нашеи. |

10. малыими | похвалами. | великаа | и дивнаа сътворьшааго.

11. нашего | оучителѧ | и наставника. |

12. великааго | кагана. | нашеа | земли | володимера. |

13. вънѫка | старааго | игорѧ. | сна же | славнааго | свѧтослава |

и т. п. (184б)

или же:

1. Тебе же | како | похвалимъ |

2. ѡ честныи | и славныи |

3. въ земленыи | влка. |

4. прѣмѫжьственыи | василїе. |

5. како | добротѣ | почюдимсѧ. |

6. крѣпости же | и силѣ. |

7. каково ти | блгодарїе | въздадимъ. |

8. ꙗко | тобою | познахомъ | га. |

9. и льсти | идольскыа | избыхомъ. |

10. ꙗко | твоимъ | повѣленїемь |

11. по всеи | земли | твоеи | хс | славитсѧ

и др. (187б)

Полный учет подобных мест и возможных их интерпретаций необходим для более точного и дифференцированного определения просодического уровня текста и соответствующих выводов о самой манере произнесения таких «стихообразных» мест СЗБ. Вместе с тем исследователя на этом пути подстерегает и несомненная опасность возможной переоценки степени «стихизации» текста. В известной мере речь идет о той же двусмысленной ситуации, с которой прихо-

дится иметь дело при изучении генезиса рифмы в раннесредневековых текстах ряда европейских (включая и Византию) литератур. И в том и в другом случае местом генезиса являются фрагменты текста, оформленные как синтаксический параллелизм.

Обращение-призыв к князю Владимиру состоит из двух частей. Первая, представляющая собой самое значительное в СЗБ средоточие молитвословных стихов, уже в силу этого обстоятельства выделяется среди остальных частей текста и, в частности, противостоит второй части. Помимо этого, первая часть выделена и другими приметами, ср. два периферийно расположенных императива, как бы резюмирующих содержание отрывка («въстани ... раꙋисѧ»), и два одинаковых вокатива в тех же позициях («ѡ честнаа главо»), восьмикратно употребляемое *ты* (Nom. Sg.), начиная с «ты правдою бѣ ѡблѣченъ...» и кончая «ты бѣ ѡбидимы|имъ застѫпникъ...» (194а—194б), противопоставленное отсутствию *ты* до и после (есть однажды *тобою*) этого места. Вторая часть обращения-призыва, допускающая трактовку ее и как самостоятельного отрывка («предмолитва»), образует переход между первой частью и «Молитвой» (часть III). Она объясняет, ради чего совершается этот призыв к Владимиру:

> помолисѧ ѡ зе|мли своеи. и ѡ людех ... | да съхранить а въ мирѣ. | и блговѣрїи ... и да славитсѧ въ неи | правовѣрїе. и да кленетсѧ | всѧко еретичьство. и да съ|блюдеть а гь бъ ѿ всѧкоа | рати и плѣненїа. ѿ глада. | и всѧкоа скорби и сътуже|нїа. паче же помолисѧ ѡ снѣ || твоемь. блговѣрнѣмь ка|ганѣ нашемь геѡргїи. въ | мирѣ и въ съдравїи. поучи|ну житїа прѣплѫти. и въ пристанищи небнааго завѣ|трїа пристати. неврѣдно | корабль дшевны и вѣрѫ съ|хранышѫ. и съ бгатеству | добрыими дѣлы... (194б—195а).

Просьба о молитве снова возвращает нас к сему времени — к времени проповеди, читаемой Иларионом. Вместе с тем эта просьба о молитве за то, что важнее и дороже всего, уже есть почти молитва, «предмолитва» — и по отношению к предполагаемой молитве Владимира, и по отношению к той «Молитве», которая образует часть III СЗБ, т. е. финал всего памятника.

Эта последняя часть, в принадлежности которой Илариону никто не сомневается (см. выше), представляет, однако, наименьший интерес с точки зрения темы о месте СЗБ в древнерусской литературе. Особенно это относится к второй половине этой части, представляющей собой стандартный текст «Верую» (199б—200б) и соответствующей его вариации: пятикратно повторенное «вѣрую» — от первого слова всей этой части до заключительного абзаца [123]. «Тако вѣрѫю. и не пос-

тыжю|сѧ...»; ср. также

> с вѣрою поклана|юсѧ; съ любовїю и вѣрою цѣлую; съ вѣ|рою въхожѫ. съ вѣрою мо|люсѧ. съ вѣрою исхожу.

Первая же половина этой части (III) как целое самостоятельна и, несомненно, по своей поэтике соприродна двум предыдущим частям (I и II), хотя возможности демонстрации поэтической техники здесь сильно ограничены общим клишированным характером этой «соборной» (в плане источников) молитвы. При том, что некоторые особенности этого «подтекста» будут проиллюстрированы далее, нужно указать самый главный организующий принцип в этой первой половине части III. Им является последовательность императивов (их гораздо более 50 в сравнительно коротком отрезке 195б—199б), выступающих то поодиночке, то в парах (обычно построенных по принципу контраста), то в виде достаточно длинной и, главное, сплошной цепи. Весь этот текст «прошит» императивами, и они держат его в жесткой рамке. По сути дела, кроме этого «императивного» слоя и очень небольшого числа обращений к Богу, существует лишь «подсобная» часть причинно-объяснительного типа:

> сп҃си ны. мы бо людїе твои. (195б); оукроти гнѣ|въ ... | чл҃колюбче. ты бо еси гь҃ влка | и творець (196а) [т. е. — так как ты.., ведь ты...]; и не въ|ниди въ сѫдъ съ рабы свои|ми. мы людїе твои. тебе | ищемь. тобѣ припадаемь. | тобѣ сѧ мили дѣемь (196а) [т. е. — так как мы.., поскольку мы...]

и т. п. Ср. этот «императивный» контур текста:

> въздаѧ (въздаѧи) — помѧни — сп҃си — не ѡстави — не ѿверзи — не въз'гнушаисѧ — нъ р'ци («не боисѧ», в зависимости от «р'ци») [124] — не помѧни — прїими — заглади — оукроти — оуложи — мимоведи — не вънидн — сп҃си оущедри. при|зри. посѣти. оумилосерди|сѧ помилуи — помилуи — не сътвори — въздаи — оустави — ѿтъдажь — помилуи — не ѿлѫчи — причасти — не наводи — ни прѣдаи — <Н>е попущаи — малы показни. а мно|го помилуи. малы ѩзви. а| милостивно исцѣли. въма|лѣ ѡскорби. а въскорѣ ѡве|сели — Нъ оукротисѧ оумилосердисѧ — продължи — прогонѧ (прогонѧи) — оутверди — оукроти — оугобзи — ѡгрози — оумудри — расили (расели) — възрасти — съблюди — сп҃си — помилоуи — оутѣши — ѡбрадоуи — оумилосердисѧ — помилуи.

Когда в начале анализа структуры СЗБ была подчеркнута особая роль композиционного уровня в этом памятнике, то имелись в виду

не только правила сочетания частей текста в целое, но и сам принцип соединения любых элементов, являющийся сплошным как в тексте (синтагматика), так и в его парадигматической структуре (уровни анализа). Из многочисленных примеров, приводимых до сих пор, видно, как широко и глубоко проявил себя этот принцип в СЗБ. Однако в силу специфических задач, вызвавших обильное цитирование, полнее всего представлено действие этого принципа в синтаксической сфере (а отчасти и в морфологической, когда ее элементы строго контролируются заданиями синтаксического уровня). Поэтому на последних страницах этой работы внимание преимущественно будет уделено поэтической технике на тех уровнях, которые были до сих пор не затронуты анализом или анализировались лишь спорадически. То, что упоминалось хотя бы даже в другой связи, найдет здесь отражение в обобщенной форме и в виде цитат, ориентирующихся на воспроизведение схемы прежде всего, а не соответствующих частей текста памятника.

Отмеченность и важность фонетического уровня в поэтической технике Илариона не вызывает сомнений. Помимо ряда других соображений, здесь не рассматриваемых, в пользу сказанного говорят такие факты, как включение «звуковой игры» в нужном месте текста (некоторые ключевые позиции) и в связи с определяющими для СЗБ понятиями и именами, в ситуациях, когда риторический канон требует привлечения внимания к вновь вводимой теме («звон»), и т. п.; наконец, о внимании к этому уровню организации текста свидетельствуют и сложные звуковые построения, основанные не только на повторении некиих звуковых доминант, но и на их сталкивании, контрасте с последующим его снятием.

Начало СЗБ, представляющее собой цитату из Луки I:68 и использующееся как обычное ритуальное возглашение, отмечающее начало службы, проповеди и т. п., не нейтрально в звуковом отношении, особенно если иметь в виду отмеченный характер членения фразы и самой манеры чтения, например:

Бла-го-сло-вле-нъ Го-спо-дь Бо-гъ И-зра-и-ле-въ |

Бо-гъ христї-а-не-скъ ||

Ѩ-ко по-сѣ-ти и съ-тво-ри и-зба-вле-нї-е |

лю-де-мь сво-и-мъ ||

(со схемой 15—7 & 14—6 с тем же принципом уменьшения строки на слог в сопоставимых частях). Обращают на себя внимание такие детали, как концентрация звука ‘г’ (γ) в первых словах текста (го...

Го... гъ... гъ) и доминирование гласного ‘о’ (го... сло... Го... спо... Бо... Бо...), преобладание звонких согласных (в первой строке их 9, в известной степени они подкреплены ‘л’, ‘р’, ‘н’, которых здесь шесть; ср. особенно уже в первом слове ла... ло... ле... и далее ле...) над глухими (с... сп), настойчивое подчеркивание определенной последовательности звуков (слов... з... лев... с... с... з... авл... л... св...), правдоподобно семантизируемой как знак с л а в ы - с л а в о с л о - в и я, т. е. той темы, которая подхвачена почти сразу же и в явном виде — «да... прославлѧемь...» и неоднократно, всегда подчеркнуто воспроизводится на протяжении всего текста. Цитата из Луки в тексте СЗБ не доведена до конца, вторая ее часть отсекается, и вместо нее подстраивается новое продолжение, присоединенное с помощью союза ꙗ к о, естественно перекликающегося с ꙗ к о из цитаты. Обе эти части (цитата и ее подхват-продолжение) образуют то пространство, на котором разыгрывается противопоставление сонорных ‘л’ и ‘р’, их сшибка и установление равновесия, гармонии. Если сначала преобладает ‘л’ (ла... ло... ле... ле... лю...), то постепенно нарастающее употребление ‘р’ (ра... ри... ри...) — все это в цитате — вдруг сменяется резким всплеском ‘р’ вне цитаты (ре... рь... ри... ра... ер...), вскоре уступающим место равновесию (... лу... ра... ре... ле... ра... ри... ль... ль... лі... рь... ле...). Ср. нецитатное продолжение приведенной выше цитаты

> ꙗко не пре|зрѣ до конца твари своеа | идольскыимъ мракомъ ѡде|ржимѣ быти. и бѣсовьскы|имъ слоужеванїемь гыбноути. Нъ ѡправдѣ преже | племѧ авраамле. скрижаль||ми и закономъ. послѣже | же сн҃омъ своимъ всѧ ꙗзыкы | сп҃се. ев҃аліемь и кр҃щенїемь. | въводѧа въ ѡбновленїе па|кыбытїа. въ жизнь вѣчь|ноую (168а — 168б).

Сразу же вслед за этим вводится одна из важнейших сквозных тем СЗБ — хвалы и славы («да х в а л и м ъ его | оубо и п р о с л а в л ѧ - е м ь. х в а л и м а а г о»), фонетически поддержанная симметрично расположенными последовательностями ‘(х)вал’ — ‘(с)лав’ (и продолженная темой поклонения: «и п о к л о н и м с ѧ емоу. | емоу же п о к л а н ѧ ю т с ѧ...»). Ср. далее:

> както | не п р о с л а в и т ь. къ не п о х в а л и|т ь. къ не п о - к л о н и т ь с ѧ вели|чьствѫ славы его (176а) [с той же последовательностью тем]; и всѧ землѧ да | п о к л о н и т ь ти с ѧ ... и х в а л и т е г҃а ... и п о х в а л и т е вси лю|дїе ... х в а л н о имѧ г҃не ... надъ небесы с л а в а его ... и х в а|л а твоа на коньциѫ землѧ ... да | х в а л ѧ т ь имѧ г҃не (183б — 184а);

хвалить же по|хвалными гласы ... чтѫть и славѧть ... похвалимъ же и мы ... малыими похва|лами ... поминаютсѧ нынѣ | и словѫть ... Сіи славныи ѿ славныихъ ... (184б—185а); похвалимъ ѡ че|стныи и славныи ... х҃с славитсѧ (187б) и др. [125]

То общее и различное, которое характеризует два ключевых понятия СЗБ *закон* и *благодать*, отражено и на лингвистических уровнях текста, начиная с звукового. Помимо уже сказанного о признаках, по которым противопоставлены друг другу эти два понятия, существенно напомнить и об их языковых различиях: masc. — fem., простое (однокоренное) слово — сложное (двучленное) слово, двусложность — трехсложность (применительно к XI в. точнее, видимо, исходить соответственно из трех- и четырехсложного слов), ударное ‘ó’ — ударное ‘á’ [126] и т. п. Идея связи-различия закона и благодати так или иначе моделируется в звуковой форме слов, выступающих как образы этих двух понятий или их определения. Характерен сам прием передачи общего и различного по цепи слов, связанных с «закон» и «благодать». Ср.:

и чтѡ оуспѣ за|конъ. что ли б҃л҃гть. прѣже | законъ. ти по томь блгть. | прѣже стѣнь. ти потомь | истина (170а; с последовательным сдвигом акцента: 1/ законъ — б҃л҃гть → 2/ прѣже — потомь → 3/ стѣнь — истина) [127] [и далее:] ѡбразъ же законѫ | и б҃л҃годѣти. агаръ и сар’ра. ра|ботнаа прѣже. ти потомь | свободнаа (170а; где обнаруживается сходная цепь передач той же идеи: 1/ законъ — блгть → 2/ агаръ [агарь] — сар’ра [общее: наличие дважды повторяемого ‘а’, одно из которых ударное, и ‘р’; различное: три слога — два слога; ˘á — á˘; взрывной — фрикативный; і-основа — а-основа] → 3/ работнаа — свободнаа [-абóтн- : -обóдн-; р — : с/в/, ср. агаръ : сар’ра] → 4/ прѣже — потомь [п- : п-; пр-, -жд- : отсутствие согласных; ѣ : о]).

Особую категорию «звукового» притяжения образуют микроконтексты с именем собственным в центре его. Один из самых показательных примеров отметил Якобсон (1975:12) в связи с именем Владимира. Ср., в более расширенной версии:

Володиме|ра ... владычеству|юще ... не|вѣдомѣ земли владычьств|оваша ... вѣ|дома ... влодиме|ръ ... имѧ прї|имъ ... именито ... имже ... въ вышнїимъ ... нетлѣ|н’нѣимъ іерлмѣ (= іероусалимѣ) ... (184б—186а) [128].

Нередко в подобную звуковую игру втягиваются и другие имена:

> Василїе ... силѣ (187б); роди же ага|ръ раба. ѿ авраама. раба ро|бичишть. и нарече аврамъ и|мѧ ему измаилъ. (170б); ... ста|ру сѫщоу авраамоу ... сѣдѧщѫ емѫ | прѣдвер̾ьми ... оу дѫба мамьврїи|скаго. авраамъ же ... (171а) [ср.: -врам- : мамьвр-] [129]; ... по лазари просле|зисѧ ... (177а); троубы архаггльскы. ... геѡргїи ... (191б) [ср. арх- : -ѡрг- (-орγ-)]

и др. Еще более многочисленны примеры, в которых звуковые конфигурации или сгущения отдельных фонических элементов претендуют на хотя бы приблизительную их семантизацию или же реализуют идею чистой звуковой риторики. Ср. несколько примеров обоих типов:

> ада разруши и дшѣ | свободи (177б); ... клиросъ. | оукрасиша ... цркви ... тру|ба ... громъ. вси гра|ды ѡгласи ... на горах ... (187а); граду ... радуисѧ ѡбрадованаа ... къ градоу же. радуисѧ ... граде ... ѿ гроба ... (192б) [130]; ... рати и плѣненїа. ѿ глада. и | ... скорби (194б, с меной р : л — л : р); хс (христосъ) ... приречемь хртолюбче. | друже правдѣ. съмыслу мѣ|сто. милостыни гнѣздо ... (187б); ... състоленъ ... | единосѫщенъ ... слнцѫ | свѣтъ съниде на землю. по|сѣти ... своих. не ѿлѫч|ивъсѧ ... въплотисѧ (176а); ... и|дольстѣи льсти ... (174б); л'сти идольстїи (181б, ср. в непосредственной близости 'бл... гл...'); льсти идольскыа (187б); идольскыа льсти (190б); ... мракъ идольскыи ... зорѣ блго||вѣрїа ... (186б—187а); прѣклонихомь | сѧ ... пред лицемь ... | похоти плотѧныа прѣда|хомсѧ. поработихомсѧ ... печалемъ ... (196б); ... да не ѿ|падоуть ѿ вѣры нетвердїи | вѣрою (198б); ... бѣси пробѣга|аху ... (187а); ... быхомъ бѣгуни ... оубози ѿ добрыихъ ... (196б); ... цркви цветущи ... (193а); ... инѣмь ... мнитсѧ ... въмѣнисѧ ... многыа (189а); малы показни. а мно|го помилуи. малы ꙗзви. а | милостивно исцѣли. въма|лѣ ... (198б) [131]

и др. Нередко такие факты звуковой синтагматики институализируются как явления иных (высших по сравнению с фонетическим) уровней. В о д н и х случаях речь идет о звукоподобиях, которые могут рассматриваться как рифмы или рифмоиды:

> ꙗсно и велегла|сно (186б); разруши и дшѣ (177б); лѫкаваѧ ... славы. (196б); послати ... блгтѣ (170а); ра|ботнаа ... свободнаа. (170а); херу|вими и серафими. (168б) и т. п.,

и/или как элементы определенных грамматических форм:

оутверди... оукро|ти ... оугобзи... оумудри... оутѣ|ши... оуми-|лосердисѧ ... (199а); соущаа въ работѣ. въ плон|ениї. въ заточениї. въ поутеⷯ. | въ плаваниї. въ темницаⷯ. | въ алкотѣ ... (199а); ра|ботнаа ... свободнаа (170а); другие примеры даны выше или ниже.

В других случаях речь идет о разного рода повторениях слов одного корня — в непосредственной близости (смежности) или дистантно. Ср. «виждь» (192б—193а), 11 раз, а также «видѣвъ»; «ꙗзыцы» в разных падежных формах (183а—184а), 10 раз; «по|клонѧтсѧ ѿцѫ ... ибо ѿць тацѣхъ ищеть | кланѧющихсѧ емоу ... и | покланѧниїе прїемлеⷮ» (175а; в других вариантах иногда добавляется еще в этом же отрывке «истиннии поклонници»); «на новы люди ... вина новааго оученїа ... нъ ново оученїе новы | мѣхы новы ꙗзыкы» (180а); «поми|луеть ... оу мило серди|сѧ помилуи ... милость ... милости просимъ. помилуи | ... по ... млⷭти тво|еи...» (196б—197а); «всѧ ... всѧ ... всѧ ... всѣ|хъ...» (199а); «твои» (197а—199б) в разных формах 22 раза; «оуже» (180б—181а), 5 раз; «къ(то) не» (176а), 4 раза; ср. выше о повторениях слов с корнями ‘слав-’, ‘хвал-’, ‘благ-’, ‘стран-’ и т. п. Особую группу образуют двучленные однокоренные сочетания типа «завѣщаю ... завѣ|тъ» (182а); «злы злѣ» (178б); «красотою украси» (192а); «раѦуисѧ ѡбрадованаа» (192б); «ѡбрадоуи. радость» (199а) и близкие к ним примеры.

Из предыдущего материала видно, сколь значительная часть элементов грамматической структуры вовлекается в построение звуковых цепей и более сложных конструкций. Тем не менее, это обстоятельство не только не ставит под сомнение самостоятельность «поэтической» грамматики, но, напротив, актуализирует вступающие в игру грамматические формы и конструкции, поскольку в части случаев (по крайней мере) они снабжены вовне обращенными и рассчитанными на легкое восприятие фонетическими приметами. Значительное внимание грамматико-поэтическому мастерству Илариона в «Похвале» уделил Якобсон 1975; многое отмечено выше, хотя чаще всего в связи с другими темами. Поэтому здесь целесообразно ограничиться указанием лишь некоторых черт (из работ, посвященных анализу языка СЗБ ср. также Розов 1963а:270—278; Мещерский 1976: 231—237; Молдован 1980:38—52; 1982а:67—73; 1984 и др.).

Показательна личная структура СЗБ и ее вариации в разных частях текста. В части I практически безраздельно господствует 3-е лицо [132], лишь в самом конце ее (183б—184а) появляется 2-е лицо, но обычно только в цитатах, подготавливающих переход к части II

(«Похвала»). Это 2-е лицо в указанном месте разнонаправленно. В одних случаях оно обращено к Богу:

> да испо|вѣдатсѧ т о б ѣ людїе бже. | да исповѣдатсѧ т о б ѣ люе | вси ... и всѧ землѧ да | поклонить т и сѧ и поеть т о б ѣ. | да поеть же имени т в о е мѫ ... по име|ни т в о е мѫ бже. тако и хва|ла т в о а на концих землѧ. оу|слыши ны бже... и да познаемь на зе|мли пѫть т в о и. и ... спсенїе т в о е. (183б — 184а),

в других же — к людям, которые должны почитать Бога:

> и вси ꙗзыци въ|с п л е щѣ т е рѫками. и въ с к л и|к н ѣ т е бѫ гласомъ радости ... п о и т е бѫ нашемѫ по|и т е ... п о и т е разѫмно ... и х в а л и т е га вси | ꙗзыци. и п о х в а л и т е вси лю|дїе ... п о с л ѫ ш а и т е мене людїе мои ... и цре къ мнѣ въ н ѫ|ш и т е. (183б — 184а).

Тем не менее, *Ты* в первом случае и *вы* во втором отсутствуют (ср. «еси ты» в цитате, см. 182б) [133]. Противоположная картина в «Похвале», где 1-е и 2-е лицо как бы отпущены на волю, и автор естественно обращается в 1-м лице и к Владимиру (2-е лицо). Ср.:

> похвалимъ же и мы. по си|лѣ н а ш е и ... н а ш е г о оучителѧ ... ка|гана. н а ш е а земли (184б); ... всѧ землѧ н а ш а въславѣ ха | ... тога начатъ мракъ идольскыи | ѿ н а ѿходити ... слово | еваньское землю н а ш ю ѡсїа ... глще ... великъ еси ги и чюдна дѣла | т в о а бже н а ш ь слава т е б ѣ. | Т е б е же како похвалимъ ... како добротѣ | почюдимсѧ ... въздадимъ ... познахомъ ... избыхомъ ... ли что | т и приречемь ... не ви|дилъ еси ха не ходилъ еси по немь ... ты | не видѣвъ вѣрова. поисти|нѣ бы на т е б ѣ блженьство ... (186б — 188а)

и далее вплоть до отрывка, начинающегося со слова «въстани ѡ честнаа главо...» (192б—195а), где постоянно встречаются 2. Sg. Imper., 2. Sg. Pron. poss. и даже сгущение 2. Sg. Pron. pers. *ты* в резком контрасте с предыдущим и в искусном размежевании с предшествующим отрывком, где идет игра на Instr. Sg. *тобою*. Ср.:

> т о б о ю бо | ѡбожихомъ ... и т о б о ю прострохомсѧ ... и т о б о ю прозрѣхомъ ... и т о б о ю | проглахомъ ... т ы правдою бѣ | ѡблѣченъ ... | Т ы бѣ ѡ честнаа главо ... т ы бѣ ал'чь|ныимъ кърмитель. Т ы | бѣ жажющїимъ оутробѣ | оухлаженїе. т ы бѣ въдови|цамъ помощни || т ы бѣ стран'ныимъ покои|ще. т ы бѣ бескровныимъ | покровъ. т ы бѣ ѡбидимы|имъ застѫпникъ ... (193б — 194б),

а также перволичные «ѡбожихомъ ... познахомъ ... прострохомсѧ ... насту|пихомъ ... бѣхомъ ... прозрѣхомъ ... бѣхомъ ... проглахомъ...», сочетающиеся с *тобою*. Часть III («Молитва») продолжает эту же линию. Ср.:

> ... цр҃ю и | бе҃ нашь ... помѧни ꙗко | бл҃гъ и насъ ницїихъ твоих҃. | ꙗко имѧ тобѣ чл҃колюбець. | Аще и добрых҃ дѣлъ не имѣ|емь. нъ ... сп҃си ны. мы бо людїе твои. | и ѡвцѣ паствы твоеи ... не ѡ|стави насъ аще и еще блѫди|мъ. не ѿверзи насъ. аще и | еще съгрѣшаемь ти ... не въ|з'гнушаисѧ ... нъ р'ци къ намъ ... прїими | ны ѡбращающасѧ къ тобѣ ... ты бо еси гь҃ вл҃ка ... и въ тобѣ есть | власть. или жити намъ. | или оумрѣти ... мы людїе твои. тебе | ищемь. тобѣ припадаемь ... (195а — 196а)

и т. д. В заключительном «Верую» определяющей является форма 1-го лица. Но это обстоятельство не зависело от автора текста: в этом случае у него не было выбора.

Соответственно описанной картине особое положение в СЗБ занимают глагольные формы 2-го лица. Они тем более специфичны, что употребляются в тексте в высокой степени избирательно. Огромное большинство второличных форм представлено императивами. Редкие же формы индикатива характерны в том отношении, что они выражены глаголом *быти* и именной частью предикатива («ти бо еси гь҃»; «великъ еси г҃и»; «блаженъ еси...»; «ты правдою бѣ | ѡблѣченъ...»; «ты бѣ ... на|гыимъ ѡдѣнїе. ты бѣ ал'чь|ныимъ кърмитель...» и т. п.). Кроме того, в этих случаях в центре поэтической игры оказывается не сам глагол, а его именная часть, которая нередко стремится как бы освободиться от глагольности (по крайней мере от форм verbum finitum) и выразить себя более концентрированно. Два примера. В первом из них развивается тема последнего из приведенных примеров («ты бѣ ... на|гыимъ ѡдѣнїе...» и т. д.), но глагольность резко ослаблена: «... просѧщїимъ подаваа. | нагыа ѡдѣваѧ. жадныа и | алъчныа насыщаѧ...» и т. д. (189б). Во втором примере как бы снимается предикация, и типичное уравнение «ты еси...» & Nom. (Subst. Adj.) превращается в обращение, иногда в виде своего рода кеннинга. Ср.: *ты еси другъ правдѣ... и т. п. → «друже правдѣ. съмыслу мѣ|сто. милостыни гнѣздо» (187б). Тем отчетливее в поэтической грамматике СЗБ роль 2-го лица в императиве. Настоятельность, актуальность этой формы, благодаря которой нередко соответствующая часть текста обретает иной модус существования — как часть ритуала, совершаемого в момент произнесения данной части текста, — подчеркивается выделенностью им-

ператива во фразе и синтагме (в начале ее или в конце, когда тема развивается crescendo), повторением одного и того же глагола в непосредственной близости друг от друга, цепью императивных форм от разных глаголов, соседством с формами вокатива и т. п., т. е. теми средствами, которые превращают текст в заклинание. Показателен и круг глаголов, появляющихся в этой форме: встань, услышь (установление контакта); помилуй, спаси, не оставь, не отлучи, прими, утешь (просьба о сохранении близости); радуйся, хвалите, пойте; помолись. Именно эти смыслы доминируют в соответствующих частях текста. Другие формы 2-го лица императива, по сути дела, конкретизируют эти просьбы, никогда, однако, не позволяя им соприкоснуться со сферой быта. Это касается и положительно выраженных просьб (причасти, утверди, укроти, уложи, загладь, прогони, умудри и т. п.) и отрицательно сформулированных обращений (не наведи, не предай, не попусти и т. п.). Бо́льшая часть примеров этого рода уже приводилась; поэтому здесь целесообразно указать места сгущений таких форм. Ср. 183б—184а (от «въ|сплещѣте» до «вънѫ|шите», всего 10 форм 2-го лица Imper.), в самом конце I как монтаж из цитат; 192б—193б (серия императивов во 2-ом лице, начиная от «въстани» до «възра^дуисѧ и | възвеселисѧ. и похвали», в количестве 22 форм) в «молитвенном» отрывке, составляющем ядро «Похвалы» (II) и окруженном спереди (192б) и сзади (193б—194а) несколькими аналогичными формами от ограниченного круга лексем: «ра^дуисѧ ... ра^дуисѧ» в одном случае и «ра^дуисѧ | и веселисѧ»; «ра^дуисѧ ... ра^дуисѧ ... помолисѧ ... помолисѧ...» в другом; 195б—199б (самая длинная серия из 56 форм [см. выше], состоящая из части 195б—196б, кульминацией которой является финальный «императивный» микротекст: «сп҃си оущедри. при|зри. посѣти. оумилосерди|сѧ помилуи»; из относительно бедной императивами зоны 197а—198а: «помилуи ... не сътвори | ... въздаи ... оустави» — 4 примера; и из части 198а—199а, от «ѿтъда^дь» до «помилуи», 31 форма 2-го лица Imper.).

Вообще следует заметить, что в СЗБ на морфологическом уровне именно глагол в разных его формах принадлежит к числу наиболее эксплуатируемых поэтикой элементов системы [134]. Как и в случае с императивами, глагольная «сила» подчеркивается сочетанием соответствующих однообразных грамматических форм в длинных и правильно организованных (чаще всего синтаксически) сериях. Одна из наиболее отмеченных серий уже цитировалась (176б—177б): глагольные формы прошедшего времени в конструкции «ꙗко чл҃къ ... ꙗко б҃ъ», повторенной многократно (ср.: растѧаше ... изиде — прїатъ ... пристави — повитьсѧ ... ведѧаше — възлеже ...

прїатъ — бѣжааше ... поклонишасѧ — прїиде ... възвратисѧ — вълѣзе ... прїатъ — постисѧ ... побѣди ... идѣ ... приложи — съпааше ... запрѣти — прослезисѧ ... въскрѣси — въсѣде — зваахѫ и т. д.). Примеры этого типа многочисленны, и в данном случае целесообразно ограничиться приведением лишь некоторой их части. Так, показательна игра формами аориста с Acc. Pl. прилагательных в качестве объекта:

> х҃ъ слѣпыа ихъ просвѣ|ти. прокаженыа ѡчисти. | сълѫкыа исправи. бѣсныа исцѣ|ли. раслабленыа оукрѣпи. ме|ртвыа въскрѣси (178а);

те же формы, аранжированные повторением «како»:

> како вѣрова. како разгорѣ|сѧ ... како въ||селисѧ ... Како възиска ... како прѣдасѧ ...

и сразу же вслед за этим:

> ѿкѫдоу ти припахну | вонѧ ст҃го д҃ха. ѿкуду испи ... ѿкѫдѫ въ|куси и видѣ ... (187б—188а).

Ср. также:

> приде ... призрѣ ... въсїа ... (185б); ... съвлѣче же сѧ ... съложи ... ѿрѧсе ... вълѣзе ... породисѧ ѡблѣчесѧ ... изиде ... (186а); ... помилова ... не презрѣ въсхотѣ и сп҃се | ны ... приведе ... потече ... (181а—181б) и др. [135]

Другой излюбленный прием — сгущение глагольных форм 1-го лица множ. ч. (независимо от времени, но в каждом конкретном случае в одном и том же):

> и оуже не идолослу|жителе зовемсѧ. нъ ... И оуже не ... съгражаемь. нъ ... зиждемь. оуже не закалаемь ... нъ ... И оуже не ... погыбаемь. нъ ... съпасаемсѧ (181а; ср. роль «оуже», образующего рамку и задающего ритм членения); ... и оуже не послѣду|емь бѣсомъ. нъ ... славимъ | х҃а ... (182а); людїе бж҃їи нарекохомсѧ ... про|звахомсѧ. и не їѵдеискы хѫ|лимъ. нъ хр҃тїаньскы благо|словимъ. не съвѣта твори ... не распи|наемь сп҃са. нъ рѫкы к немѫ | въздѣваемь. не прободаемь | ребръ. нъ ... пїемь источь|никъ нетлѣнїа ... възимаемь на немь ... прѣдаемь. не таимъ ... зовемь ... не гл҃емь ... не невѣруемь ... гл҃емь ... молимъ ба ... (182б—183а); тобою бо|ѡбожихомъ ... познахомъ ... бѣ|хомъ ... прострохомсѧ ... насту|пихомъ ... бѣхомъ ... прострохомса ... прозрѣхомъ ... бѣхомъ ... прогл҃ахомъ ... славимъ ...

(193б — 194а); ... тебе | ищемь ... припадаемь. | тобѣ сѧ мили дѣемь. съ|грѣшихомъ и злаа сътвори| |хомъ. не съблюдохомъ. ни съ|творихомъ ... прѣклонихомь|сѧ ... съдѣꙗхо$^{\widehat{ми}}$ ... прѣда|хомсѧ. поработихомсѧ грѣ|хови ... быхомъ ... каемсѧ просимъ. | молимъ. каемсѧ ... просимъ ... молимъ ... (196а — 196б) [136].

Наличие таких протяженных цепей — несомненный признак определенной риторической школы и определенного жанра [137]. Благодаря этим цепям, однообразным в отношении некоей ключевой формы, значительная часть всего текста СЗБ распадается на подтексты с доминирующим грамматическим признаком. Сам же набор этих признаков и последовательность их введения, мены и исключения позволяют соотнести данные фрагменты текста с особенностями акта коммуникации, характеризующими текст и жанр, к которому он принадлежит.

На фоне подчеркнутой глагольности СЗБ грамматико-поэтическое обыгрывание именных форм выглядит периферийным тем более, что цепи номинативов, постоянные при соответствующих цепях verba finita (особенно в 3-м лице), лишены специфичности из-за их высокой частотности, осознаваемой в ряде случаев как принудительность. Более показательны косвенные падежные формы. Выразительнее всего уже приводившиеся примеры с Instr., ср.:

правдою ... крѣпостїю ... истиною ... съмысломъ ... (194а); крѣпо|стїю и силою ... мѫжьствомъ же и съмысло$^{\widehat{ми}}$ ... (185а); ... нищетою ... наготою гладомъ и жа|$\widehat{\text{жа}}$жею ... (188б); ... всѧкою красотою оукраси. | златомъ и сребромъ. и каме|нїемь драгыимъ. и съсѫды че|стныими ... (192а).

Достаточно отмеченными выглядят повторения Dat. от прилагательных. Ср.:

ꙗже къ оубо|гыимъ творѧаше. къ си|рыимъ къ болѧщїимъ. къ | | дъл'жныимъ. къ вдовамъ | и къ всѣмь требующїимъ (189а — 189б); ... на|гыимъ ѡдѣнїе ... ал'чь|ныимъ кърмитель ... $\widehat{\text{жа}}$жающїимъ оутробѣ | оухлаженїе ... въдови|цамъ помощни$^{\widehat{к}}$ ... стран'ныимъ покои|ще ... бескровныимъ покровъ ... ѡбидимы|имъ застѫпникъ. оубогы|имъ ѡбогащенїе ... (194а — 194б);

к сгущению Adj. в форме генитива ср.: «и въплотисѧ ѡтъ | дѣвицѣ чисты безмѫжны | и бескверненыи» (176а). Менее выразительна локативная серия:

соущаа въ работѣ. въ плон|енїи. въ заточенїи. въ поуте$\widehat{\text{х}}$. | въ плаванїи. въ темница$\widehat{\text{х}}$. | въ алкотѣ и $\widehat{\text{жа}}$жи. и наго|тѣ ... (199а),

если она берется сама по себе. Но учитывая ее окружение — спереди серия Acc. («ратныа прогонѧ || миръ оутверди. страны оукро|ти. глады оугобзи. влады|кѣ наши ѡгрози странамъ. | болѧры оумудри. грады раси|ли. цр҃квь твою възрасти. | достоѩнїе свое съблюди. мѫ|жи и жены и младенцѣ сп҃си»), сзади троекратный Acc. от *весь* («всѧ помилоуи. всѧ оутѣ|ши. всѧ ѡбрадоуи»), — последовательность из девяти локативов приобретает более значительный вес, подчеркивая периферийность и ненаправленность и тем самым образуя контраст с Acc. с его неперифериийностью и направленностью.

В «Молитве» постоянно акцентируется личное и притяжательное местоимение 2-го лица, что естественно в жанре обращения-призыва, претендующего на особую важность, актуальность и настоятельность. Ср.:

> мы людїе т в о и. т е б е | ищемь. т о б ѣ припадаемь. | т о б ѣ сѧ мили дѣемь. (196а); и мы лю|дїе т в о и. т в о а чѧсть. т в о е | достоѩнїе ... нъ | т е б е призываемь ... и къ т е б ѣ ... къ т е б ѣ ... (198а); т в о и бо есмь. | т в о е създанїе. | т в о е ю руку. || дѣло ... ѩко ѿ т е б е | ѡцѣщенїе есть. ѩко ѿ т е б е | милость ... въ рѫкѫ т в о е ю ... въ воли т в о е и. | ... благопризиранїе | т в о е ... противѫ | гнѣвѫ т в о е м у ... по велицѣи млт҃и т в о|е и ... благое ѿ т е б е ... к т о б ѣ ... не т е б е ѡставлѧ|ющѫ ... т е б ѣ ... тѧ ... въ пути т в о а ... т в о и пламень ... рабы т в о а ... истину т в о ю. || ... волю т в о ю. | ѩко т ы еси бъ нашь (196б—198а).

Эти заключительные «Ты», «Тебе», «Твои» не только выражают реальную и чаемую связь возносящих молитву, но и вызывают и усиливают ее, настаивают на ней, на своей богоотданности. В этом смысле названные формы местоимения 2-го лица — важнейший в части III знак направления коммуникации, причем знак перформативного типа: само его введение в текст уже делает возможной указанную связь.

О синтаксических особенностях СЗБ говорилось выше по поводу композиционного уровня, причем демонстрировалась (разумеется, для ряда ситуаций) непосредственная связь между синтаксическими конструкциями и элементарными композиционными схемами. Поэтому здесь стóит лишь подчеркнуть исключительную распространенность синтаксических рамок типа «ѩко... ѩко, како.., не... нъ (но)...» и под. Они не только часты, но и способны к образованию длинных цепей, организующих значительные отрезки текста. Двучленность этих синтаксических скреп оказывается удобным способом разъединить явления одного плана и соединить явления другого пла-

на. Более того, почти весь слой противопоставлений также может быть выражен с помощью подобных синтаксических приемов. Чтобы представить себе объем текста (и соответственно объем содержания) [138], обслуживаемого указанными скрепами в СЗБ, достаточно назвать ряд мест этого памятника. Ср.:

> ꙗко (... ꙗко) ... ꙗко: посѣ|ти ... ꙗко не пре|зрѣ ... (168а); ... ꙗко при|зрѧ призри ... (168б); ꙗкоже и къ самарѧнынї гл҃а|аше с҃пс҃ъ. ꙗко грѧдеть годи|на ... [в некоторых рукописях: «...ꙗко егда...»] (175а); ... ꙗкѡ оувѣдѧть мѧ ... ꙗкѡ с҃пс҃ъ х҃с къ | ѻ҃цѫ г҃лаше ... ꙗко | оутаилъ еси ... ꙗко тако бы҃ блг҃оизволенїе ... ꙗко и ч҃лцї плотьнїи ... (175б); ... ѻ҃цѫ. | единосѫщенъ. ꙗкоже с҃лнцѫ | свѣтъ ... вышеѧ ꙗкоже | самъ вѣсть ... изиде ꙗкоже и вънидe ... (176а); ꙗко ч҃лкъ бо оутробѫ матерьню | растѧаше. и ꙗко б҃ъ изиде дѣ|вьства не врѣжѣь ... и далее (176б—177б; всего 17 пар «ꙗко ... ꙗко», см. выше); ... кто б҃ъ велїи ꙗко б҃ъ нашь (177б); ... ꙗко ѿ тебе | ѡцѣщенїе есть. ꙗко ѿ тебе | милость ... ищезнемь ꙗкѡ оутренѧа роса ... нъ ꙗко тва|рь ... | ꙗко ѡскѫдѣ ... ꙗко на іе|росалимѣ ... ꙗко и ѡнѣмь ... ꙗко ты еси б҃ъ нашь ... ꙗко благыи | ч҃лколюбець (197а—198а);

ср. также 169а (3×), 169б, 171б, 174а, 174б, 175а (4×), 177б, 178а (2×), 178б (3×), 179а (3×), 179б (3×), 180б, 181а, 181б, 182б (2×), 183б, 184а, 189а, 192а, 198б и др. (характерна преимущественная концентрация «ꙗко» в части I); —

> како ... (како): како вѣрова. како разгорѣ|сѧ ... ка-ко въ||селисѧ ... Како възиска х҃а. како предасѧ | ему ... (187б—188а); Како ти срце разверзесѧ. како | вънидe ... како прилѣписѧ ... како оубо вѣрова ... (188б); вижь ... како живѫть. | како храними соуть ... | како бл҃говѣрїе держать. | ... како въ ст҃ыа цр҃кви частѧть. | како славѧть х҃а. како покла|нѧютсѧ имени его (193а)

и др. [139]; —

> не ... нъ (но): ... не пре|зрѣ ... Нъ ѡправдѣ ... (168а); ... и не соль. ни вѣстникъ. нъ | самъ с҃пс҃е ны. (168б); Ни къ невѣдѫщїимъ бо пише|мь. нъ прѣизлиха насышть|шемся ... не къ врагом ... нъ самѣмь с҃номъ || его. не къ стран'ныимъ. нъ къ | наслѣдникомъ ... (169б—170а); ... не ꙗко неꙗвима. нъ оу|таена (170б); и оу|же не гърздитсѧ въ законѣ | ... нъ въ бл҃годѣти | пространо ходить ... не ѡправда|ютьсѧ нъ

спсаютьсѧ ... (173а); ... н е прїидохъ | разорить закона н ъ исполнить ... (173а); ... и н е їудеискы хж|лимъ. н ъ хртїаньскы благо|словимъ. н е съвѣта твори^м ... н ъ ꙗко распѧ|томж поклонитисѧ. н е распи|наемь ... н ъ ржкы ... | въздѣваемь. н е прободаемь | ребръ. н ъ ѿ ни^х пїемь ... н е ... възимаемь на немь. | н ъ ... вс ь животъ | нашь томж прѣдаемь. н е | таимъ ... н ъ ... зовемь ... н е глемь ... н о ... н е невѣруемь. | н ъ ... глемь ... (182б); ... и оуже н е идолослу|жителе зовемсѧ. н ъ хртїанїи. | н е еще безнадежници. н ъ оупо|вающе ... оуже н е капище ... н ъ хвы цркви ... оуже н е закалаемь ... н ъ хс за ны | закалаемь бываеть ... оуже н е жерьтвеныа крове ... н ъ хри|стовы ... крове ... (181а); ... н е ру|шаща твои^х оуставъ. н ъ оутве|ржающа. н и оумалѧюща ... н о | паче прилагающа. н е сказаша || н ъ оучинѧюща ... (191б—192а);

ср. также 185а, 186б, 193б, 197б, 198б. Ср. и некоторые другие явления синтаксического уровня, здесь специально не отмечаемые [140].

В недрах синтаксического уровня оформляются и такие маркированные схемы, которые при соответствующем лексическом заполнении порождают относительно простые, но зато массовые элементы, составляющие уровень поэтических образов. Такие примеры в большом количестве отмечались на предыдущих страницах. Ср. еще: «тогда ѿтверзѫтсѧ ѡчеса слѣ|пыи^х. и оушеса глѫхыи^х оуслы|шать» (181б) со схемой (a & b & c) & (b_1 & c_1 & a_1); «... съ птицами нбсными. и | звѣрьми земленыими» (182а) со схемой (a & b) (a_1 & b_2), где b и b_1 (отчасти a и a_1) находятся в отношении противопоставления; «...малыими похва|лами. великаа ... сътво|рьшааго» (184б), т. е. a (Instr.) противопоставлено b (Acc.); «... тъ есть живыимъ и мртвы|имъ. крѣпокъ и силенъ бъ.» (169а); «въстани ѡ честнаа главо. | ѿ гроба твоего. въстани.» (192б) со схемой a! (&...) & (...) & a! — и т. п. [141] Синтаксически стандартными типами образуются сравнения, в которых, однако, ведущим следует считать лежащее в их основе представление о характере тождества (или близости) между обоими членами сравнения. Ср.:

И хва блгть всю землю ѡбѧтъ. | і ако вода морьскаа покры ю (174а); ... ѡцѫ. | единосѫщенъ. ꙗкоже слнцѫ | свѣтъ сьниде на землю (176а); да не | ꙗвѧтсѧ дѣла ихъ ꙗко темь|на сѫть (178б); ... въсхотѣ^х събирати | чѧда твоа. ꙗко^ж събираеть | кокошь п'теньцѣ ... (179а); и законъ посемь ꙗко вечерь|нѣи зарѣ погасе (179а); тогда скочить ꙗко елень хромы" (182а); и изыдеть ꙗко свѣ|тъ спсенїе мое (184а); съмысломъ вѣнчанъ. и ми|лостынею ꙗко гривною и оутва|рью златою красѫꙗсѧ

(194а); и | еще съгрѣшаемь ти. акы | новокупленїи раби ... (195б); ... не трьпить наше | естьство дъл'го носити гнѣ|ва твоего. ꙗко стеблїе огнѧ (198б) и т. п.

Более опосредована связь с синтаксическим уровнем образов, характеризующихся элизией ряда синтаксических элементов и семантической компрессией, ср.:

за|кон'ное езеро (180б); свѣтъ разжма (181б); ... зорѣ бл҃го||вѣрїа (186б—187а); слово [в некоторых рукописях: «сл҃нце»] | ев҃альское землю нашю осїа. (187а); поучи|ну житїа прѣплжти (195а); корабль д҃шевны (195а) и т. д.

или рядом других преобразований [142]. Но в этих случаях, как и в ряде предыдущих (ср. о сравнениях) [143], когда некая конструкция доводится до лексического уровня и в результате порождается поэтический образ, он оказывается принадлежащим к репертуару ветхо- и новозаветной поэтики (за очень редкими исключениями, которые скорее должны объясняться дефектами усвоения и передачи исходных образов на русской почве, чем попыткой конструирования образов на основе принципов некоей новой поэтической системы). Такое «соскальзывание» на уровне образов (в частности, и символического характера) к известным образцам очень характерно и для СЗБ, и для проповедей Кирилла Туровского, и для многих других поэтических текстов раннего периода древнерусской литературы. Именно в силу этих обстоятельств анализ поэтической образности СЗБ в указанном отношении не приводит к сколько-нибудь значительным результатам того, кто непременно ищет инноваций и в этой области. Вместе с тем традиционность и каноничность таких образов в СЗБ в известной степени компенсируется оригинальным характером (по крайней мере, в части случаев) их использования в тексте («отбрасывание», или проекция, готовых клише на вновь осваиваемый материал, в центре которого «своя», новая тема или ее ракурс) [144] и бесспорной оригинальностью текста на уровне композиции.

Это возвращение к теме композиции при подведении итогов вполне закономерно. Именно этот уровень оказывается наиболее эксплуатируемым как «сверху», когда текст призван решить некую новую задачу (СЗБ как раз и относится к числу таких текстов) и нужно найти для этого соразмерную замыслу конструкцию, так и «снизу», когда автору предстоит монтаж коротких элементов текста, каждый из которых с определенной точки зрения можно считать неделимым целым («чужое» — цитаты, образы, символы и т. п. —

и соответствующее ему и сопоставимое с ним в новом целом текста «свое»), т. е. работа, по сути дела, в мозаичной технике. Вынужденный постоянно ориентироваться на требования, связанные с макрокомпозицией и микрокомпозицией, автор СЗБ сумел создать такой текст, который оказался адекватным — «высоте замысла» и по праву встал у истоков древнерусской литературы как одна из самых заметных вех, отметивших и определивших ее дальнейший путь — как в художественно-эстетическом (ср. Шохин 1963, 10, 41—42 и др.), так и в религиозно-«идеологическом» плане.

ПРИЛОЖЕНИЕ

К РУССКО-ЕВРЕЙСКИМ КУЛЬТУРНЫМ КОНТАКТАМ

1. Еврейский элемент в Киевской Руси

Первая встреча славян с еврейским этноязыковым и культурным элементом могла состояться на юго-востоке Восточной Европы, и с известным вероятием она может быть отнесена ко времени не ранее IX в. (что не исключает возможности спорадических контактов более частного характера и в предыдущий период). Более точное определение места и времени этой встречи требует обращения к «хазарской» ситуации, поскольку именно она сделала возможными контакты славянского и еврейского элемента. Время начала их определяется принятием хазарами иудаизма (официально — при Обадии, 799—809 гг., но есть основания говорить о распространении его среди хазар и несколько раньше). Место этих контактов — к востоку от Днепра и теоретически вплоть до Волги (на широтах Киева и Итиля), но ключевым локусом нужно считать киевский, находившийся в ареале, где в это время (вероятно, и ранее — с VI в.?) славянский элемент уже несомненно присутствовал. Значение этого локуса со времени основания Киева (VIII—IX вв., ок. 840 г. — по Г. Вернадскому) определялось тремя основными особенностями его — пограничностью (она порождала определенную геополитическую двусмысленность, использовавшуюся обеими сторонами в дипломатической и политической демагогии; эта двусмысленность открывала возможность двух противоположных интерпретаций,

вскрытых и отчасти реконструированных К. Менгесом: в некоем пределе — Киев как крайняя западная точка Хазарского каганата или Хазария как крайняя восточная часть Киевской Руси [Menges 1975], ср. использование термина каган в русской княжеской титулатуре с 1-ой трети IX в. до 2-ой половины XI в.), административным, военным, экономическим и культурным аспектами, наконец, полиэтничностью. Во всяком случае такова была киевская ситуация в IX в., но следы ее отчетливо прослеживаются и в X в., но уже в иной обстановке, а частично и позже, до татарского нашествия. Вообще нужно подчеркнуть определенную преемственность некиих исторических (в широком смысле) функций, связанных с пространством между Волгой и Днепром и как бы перенятых Киевской Русью от Хазарии: два с половиной века хазары выступали как гаранты безопасности восточной границы, прикрывая кочевникам проход между южной оконечностью Уральских гор и Каспием, т. е. самую ответственную часть «евразийского моста», каковым в полном своем объеме была Древняя Русь, приблизительно столько же времени выполнявшая эту задачу. Общая задача и во многом сходные условия объясняют и общие черты, особенно существенные в этом «проходном» дворе Юго-Восточной Европы, — высокий уровень терпимости в национальном и конфессиональном вопросах, готовность к компромиссам и, видимо, умение их осуществлять. В известном отношении общей была и судьба двух этих государственных образований — гибель от кочевников, пришедших с востока (в нашей историографии преувеличивается роль похода именно Святослава на хазар в 965 г. [с хазарами воевала и Византия]: основную роль сыграли все-таки кочевые племена, приходившие с востока — печенеги, гузы, асии и др.; концом Хазарии был захват Итиля Хорезмом и обращение хазар в мусульманство, включившее их в совершенно иной контекст и вынудившее их искать свою судьбу на иных путях). Следует подчеркнуть, что в определенный (недолгий) период Хазарский каганат и Киевская Русь, хотя и порознь, но решали одну и ту же общую задачу: в 913—914 гг. на Хазарию нападают печенеги, и она пытается сдержать их, а через год на Руси впервые появляются печенеги, с которыми Игорь вынужден был заключить мир. Трудно не усматривать внутренней связи и между падением Хазарского каганата и торжеством мусульманства в середине 80-х гг. X в., с одной стороны, и, с другой, принятием в 988 г. христианства (до этого Владимир совершает поход на болгар и хазар в 985 г., в 986 г. в Киев прибывают мусульманские проповедники, в 987 г. — посольство Владимира в Болгар) и, по сути дела, началом активной и конструктивной «вос-

точной» политики Киева (походы на болгар, война с печенегами, «кавказские» интересы — отношения с эмиром Дербента, русская стража у эмира и т. д., конец 80—90-е гг.). «Хазарский» период древнерусской истории, когда еще не был сделан ее «византийский» выбор и она была столь же открыта восточным влияниям (ср., в частности, и манихейство) и так благосклонна к ним, не мог не наложить на нее глубокую печать, но сам этот «хазарский» период, мало кем принимаемый всерьез, и «хазарское» наследие не прошли даром, хотя и более или менее сознательно маскировались. Прав современный исследователь, когда он пишет: «Вообще противопоставление довизантийского и византийского периодов есть, в сущности, противопоставление этнической зависимости и политической эмансипации, поэтому можно практически безошибочно утверждать, что в этот „довизантийский“ период будущая Киевская Русь по крайней мере частью своей этнической плоти входила в культурный диоцез Хазарии и что с началом византийского влияния и по мере его укрепления память о прежнем хазарском культурном обстоянии по соображениям политическим и конфессиональным подвергалась тщательной цензуре и/или становилась настолько неактуальной, что стиралась сама собой. Во всяком случае несомненно, что следы предыстории, о которой идет речь, следует искать среди периферийных явлений официальной древнерусской культуры или и вовсе за ее пределами». Сказанное в полной мере относится и к еврейскому наследию в русской культуре. Сам же «византийский» выбор, в X в. приведший к разрыву со своим прежним актуальным пространством («восточным»), не отменил память о нем, так же, как (помня о различии масштабов) сделанный семь веков спустя «европейский» выбор, оттеснив наследие Московской Руси, не преодолев полностью его «злой» части, все-таки помнил и о «доброй» части старого наследия.

В этом общем контексте только и могут рассматриваться славяно-еврейские связи IX—X вв. «Хазарское» происхождение иудаистского элемента в киевском локусе в целом не вызывает сомнения, хотя время от времени открываются факты или предполагаются гипотезы, придающие проблеме связей новый, иногда неожиданный поворот (так, само понятие «хазарский» в этноязыковом смысле может оказаться двусмысленным: недавно Москович и Тукан показали, что на хазарском — тюркском языке между VIII и XI вв. /!/ стали говорить, расставшись со своим родным языком, восточные евреи «караитской» веры; следовательно, до этого времени в каганате существовала и семитская речь). Полнее и непосредственнее всего о еврейско-иудаистском элементе в этом ареале применительно к раннему времени (IX—X вв.) можно судить по еврейским документам «мест-

ного» происхождения и по языковым данным (см. ниже). Три из них заслуживают особого внимания.

Первый из них, впервые в дефектном виде изданный Исааком Акришем в сборнике «Кол Мевассер» в Константинополе в 1577 г., — переписка между испанским евреем Хасдаем ибн Шапрутом, занимавшим видное место при двух халифах в Кордове, и хазарским каганом Иосифом (переписка относится к промежутку 954—961 гг.). Державший в своих руках нити дипломатических отношений, Хасдай не упускал случая поинтересоваться своими соплеменниками, находившимися в рассеянии («я постоянно расспрашивал о наших братьях Израильтянах, остатках изгнания, [...] которые томятся в рабстве и не находят отдыха»). Однажды от посланников Хорасана Хасдай узнал о существовании еврейского государства Аль-Хазар, но не поверил этому, хотя позже послы из Кустантинии (Константинополь) подтвердили это. Но Хасдаю нужны подробности, нужно узнать истину — «есть ли где остаток и царство изгнанному Израилю, где бы он не был подчинен и подвластен другим. Если б я знал, что это действительно правда, то я бы отказался от почетного места, бросил бы высокий сан, оставил бы семейство и ходил бы [...], пока не достиг бы места [...], чтобы увидеть там его (кагана — *В. Т.*) величие и славу жилища его подданных [...] и спокойствие остатка Израилева». Хасдая многое интересует и о многом он спрашивает. И в том числе: «Еще странная (покорнейшая) просьба у меня до царя моего государя — уведомить, есть ли у вас сведения о конце чудес (о пришествии Мессии), чего мы ожидали уже долгое время, скитаясь из плена в плен, из изгнания в изгнание. Где нам взять больше сил, чтобы далее ждать? Как мы можем умолчать (забыть) о разрушении нашего славного храма, об остатках (спасшихся) от меча [...]? Низвергнутые с высокого положения, пребываем в изгнании и ничего не можем отвечать говорящим нам: «У каждого народа есть царство, а у вас нет на земле и следа (царства)». Потому-то и обращается Хасдай к кагану Иосифу, живущему за пять тысяч верст от Кордовы. Иосиф отвечает подробно и добросовестно — о своей стране и своей генеалогии, о появлении в стране иудейской веры и ее признании, об Обадии, «который обновил государство и укрепил истинную веру» («Он строил молельни и школы, собирал мудрецов Израиля, награждал их золотом и серебром, и они объяснили ему [священные] книги, мишну, талмуд и обряды молитв хазанов [канторов в синагогах]. Он был богобоязнен и любил Тору»), и о преемниках Обадии. Иосиф раскрывает широкую геопанораму Хазарии — десятки названий, среди которых есть и славянские (несомненно или предположительно): *вентит* — вятичи, *север, слави-*

ун (арабск. мн. ч.) — славяне (особенно ценно, что эти названия — часть географически упорядоченного списка племен, дающего дополнительную информацию). О принятии хазарами иудейской веры говорится в т. наз. «Хазарской книге» Иегуды Галеви, весьма близкой в этом месте к письму Иосифа, но вместе с тем, связанной с именем Исаака га-Сангари, ученого еврея, обратившего хазарского кагана в свою веру, что опять отсылает к славянским источникам, в частности, к житиям Кирилла и Мефодия, к эпизодам полемики с иудеями (ср.: «И многи научи /Кирилл — *В. Т.*/ вѣровати Христови и *Замбрия* /вар. *Замбья, Замврия*/ еретика молитвою умори» или «*Замбрий* же родом Казарин, а верою еретик, начат противитися Мефодию, хуля вѣру Христову»; Сангари — Замбрий) [см. Коковцов 1913].

Второй важный источник — опубликованная в 1912 г. С. Шехтером рукопись Кембриджской университетской библиотеки (ранее находилась в Каирской генизе, где, кстати, около того же времени были найдены отрывки утраченного еврейского текста «Книги Премудрости Иисуса, Сирахова сына»), датируемая концом XI — началом XII в., но описывающая события X в. По теме текст Шехтера близок письму Иосифа — здесь тоже перед нами послание неизвестному лицу, именуемому как «свой господин» (*adōnī*); в нем рассказывается о хазарских евреях и хазарском каганате. Автор текста анонимен, но это, несомненно, хазарский еврей, подданный того же Иосифа. Однако его информация предполагает совсем иной круг источников, чем те, которыми, судя по его письму, располагал Иосиф (очень любопытно, что автор текста Шехтера считает каганов семитами: первым хазарским царем, по его мнению, был тот главный князь — еврей, который был инициатором обращения хазар в иудейство). Содержание письма связано с последствиями гонений на евреев со стороны византийского императора Романа Лекапина, с их бегством из Малой Азии, прибытием в Хазарию, с их жизнью среди хазаров, войнами и т. п. Это гонение привело к конфликту с Хазарией: «мой господин» растоптал многих необрезанных, что вызвало ответные действия Романа. Именно здесь открывается «русско-хазарская» тема послания: «Роман же [злодей послал] также большие дары Хальгу (*H-l-g-w*), царю Русии и подстрекнул его на его (собственную) беду. И пришел он ночью к городу (собств. *medīnā* — *В. Т.*) Самбараю и взял его воровским способом, потому что не было там начальника, раб-Хашмоная. И стало это известно Булшици (*B-w-l-š-c-j*, т. е. досточтимому Песаху, и пошел он в гневе на города Романа и избил и мужчин и женщин. И он взял три города [...] И оттуда он пошел на (город) Шуршун..., и воевал против него [...] И оттуда он пошел войною на Хальгу и воевал [...] и Бог смирил его

перед Песахом. И нашел он [...] добычу, которую тот захватил из Самбарая. И говорит он: „Роман подбил меня на это". И сказал ему Песах: „если так, то иди на Романа и воюй с ним, как ты воевал со мной, и я отступлю от тебя [...]". И пошел тот против воли и воевал против Константинополя на море четыре месяца. И пали там богатыри его, потому что македоняне осилили (его) огнем. И бежал он и постыдился вернуться в свою страну, а пошел морем в Персию (*Pāras*) и пал там и весь стан его. Тогда стали русские подчинены власти казар». В этом фрагменте особенно важна форма имени «царя Русии» *H-l-g-w*, читаемое равно как *Halgu* и *Helgu*. При неясности в деталях оно отсылает к Олегу, исходная форма имени которого задолго до открытия текста Шехтера восстанавливалась норманистами как др.-сканд. *Helgi*; не менее интересно и описание деяний Хельгу, рельефно подчеркивающее их специфику. Заслуживают внимания и некоторые топонимы: Самбарай (*S-m-b-r-jj* и далее *S-m-b-r-j-w*, по Шехтеру, видящему здесь название северян, см. выше; Коковцов видит тут испорченное *S-m-k-r-c*, название Тмутаракани в письме Иосифа; уместно, может быть, вспомнить и о Сангари Замбрии), Шуршун (ср. Χερσών?); интересно неясное имя страны («Вот сообщаю я моему господину: имя нашей страны, как мы нашли /это/ в книгах») *Ar-q-nūs* (ср. *Urganūs*- легендарный народ, живший по-соседству с аланами и упоминаемый в «Книге Иосиппон» VI, 56), в котором некоторые подозревают связь с греч. ἄρκτος 'север', ср. *сѣверъ, северяне* — евр. *Ar-q-ṭ-s* > *Ar-q-nūs*, сз. *Alīqanūs*) и др. [ср. Schechter 1912—1913; также — Пресняков 1938; 1993 и др.].

Уже письмо кагана Иосифа свидетельствовало о широком распространении иудаизма среди хазар, и поэтому трудно было сомневаться, что в Киеве, в его «хазарский» период, были представлены иудаистские элементы, сохранявшие свое значение и существенно позже, в «русском» и «славянском» («полянском») Киеве. Окончательное подтверждение этого предположения — в третьем документе, об открытии и публикации которого в 1982 г. Голбом и Прицаком см. выше.

Эти документы существенным образом проясняют этноязыковую, культурную и политическую ситуацию в Киеве той поры и — с учетом известных исторических фактов — позволяют представить себе тогдашнюю ситуацию, о чем также см. выше. Во всяком случае, восточные элементы (хазарские, хорезмийские, еврейские) вынуждены были потесниться, а со временем и исчезнуть (евреи долгое время были исключением). Но в течение всей 2-ой половины X в., т. е. и при Владимире, они, бесспорно, удерживали еще (а иногда и укрепляли, как евреи) некоторые из своих позиций — тем более, что и

положение самого Владимира «великого кагана», возможно, до поры не было окончательно ясным. Угроза (пусть мнимая) хазарского реванша, права на Киев как свой крайний западный форпост и соответствующие намерения не могли не учитываться новыми киевскими властями. Видимо, пока каганат был в силе, они не могли не считаться с киевским хазарско-еврейско-иранским сеттльментом (нужно также помнить, что, разбив хазар, Святослав отправился на несколько лет в поход в Дунайскую Болгарию и тем самым, не закрепив победу, упустил плоды своих завоеваний в Хазарии; что в 70-х гг. X в. хазары вернулись в Итиль и пытались восстановить свое былое величие, призвав военные отряды хорезмийцев, которые, однако, ограничились установлением власти в столице хазар).

Между прочим, подтверждением сказанному (наличие в Киеве иранского элемента, объясняемого прежде всего хазарским присутствием в городе в период наибольшего могущества Хазарского каганата) может быть факт введения Владимиром в киевский пантеон (и без того весьма ограниченный) двух персонажей иранского происхождения — Симаргла и Хорса. Введение их в славянский по своему составу и происхождению пантеон в Киеве 980 г. в этом историческом контексте получает свое естественное и по сути дела очень простое объяснение. Более того, оно обнаруживает в князе Владимире великого мастера смелых, почти авантюрных решений, которые в конце концов оказываются мудрыми компромиссами, впрочем периодически снимаемыми и сменяемыми новыми «синтезами». Показательно, что первым объектом «заигрывания» был именно и р а н с к и й элемент, представляющий, хотя бы потенциально, военную силу, но экономически и, возможно, социально пассивный. Ему-то Владимир и делает уступку в первую очередь, вводя иранские мифологические образы в киевский пантеон в их, так сказать, натуральном виде без предварительного усвоения и освоения их русской традицией. Ряд особенностей этих персонажей обращают на себя внимание. Так, в отличие от других божеств пантеона эти иранские нововведения лишены каких-либо признаков антропоморфности: Симаргл в своем истоке териоморфный образ полусобаки-полуптицы (авест. *saēna-marəga,* пехл. *Sēnmurv-*, перс. *sīmurg* /γ/ и т. п.), Хорс — *Хърсъ* — солнце, как бы дублирует уже имевшееся солнечное божество Дажьбога; в списках богов Хорс чаще всего соседит с главным богом Перуном, что ему, пришлому и чужому, казалось бы, совсем не по чину; наконец, сама эта этноконфессиональная чуждость подчеркивается (ср. *Хорсъ ж и д о в и н ъ* в «Беседе трех святых»). Почитание сияющего Солнца и Симурга воинами-хорезмийцами киевского гарнизона и их потомками было, видимо, бли-

жайшей причиной появления их в кругу «Владимировых» богов. И это была не только дань ушедшему времени: Владимир знал, что хорезмийцы играли главную роль в торговле с Южной Россией и что в Хорезме, как и в Средней Азии, особо чтут Симурга и солнечное божество (кстати, при династии Сефевидов Симург стал государственной эмблемой Ирана), несмотря на мусульманское завоевание. Наконец, следует напомнить, что само название Хорезма — с о л н е ч н о е (в хорезмийских глоссах XIII в. — «Книга о клятве» отмечено слово *xvārazm* 'хорезмиец': во 2-ой части — элемент *z/a/m* 'земля', 1-ая осмысляется то в связи с солнцем, ср. авест. *hvarə*, то в связи с пищей, авест. *x^{u}arəna-:x^{u}ar* 'насыщаться'). На пути от Средней Азии до Киевской Руси «хорезмские» следы встречаются не раз (ср. *Хвалисьское море, Хвалижское, Хвалитьская дория,* собств. Хварезмское; Хвалынск и т. п.). «Жидовином» Хорс стал как божество прежнего Хазарского государства, где официальной религией был иудаизм (тонкости дифференциации и тогда не были в почете). Иранская тема подробнее рассматривается далее.

Оттесненный после принятия христианства еврейский элемент не исчез, но положение его изменилось: хозяйственно-экономическая деятельность еврейского элемента в Киеве продолжалась, видимо, без особых потрясений вплоть до большого погрома при Владимире Мономахе в 1113 г., но главным мотивом при этом был экономический: «мешало» богатство евреев, которое до тех пор не вызывало, видимо, зависти. Но в сфере религиозной противостояние обозначилось раньше, хотя поначалу оно не было острым. Тем не менее нет большей ошибки, чем считать (а это делали и делают многие исследователи), что христианско-еврейская полемика в «Слове о законе и благодати» — чисто риторическое упражнение, не имевшее под собой реальной «киевской» почвы. Евреи, разумеется, стремились не к борьбе, но к сохранению веры в новых условиях, к тому, чтобы предотвратить переход соплеменников в христианство. Боролось христианство с иудаизмом, но эта борьба сначала по-видимому имела форму полемики-дискуссии, напоминающей споры Константина Философа с иудеями, подробно описанные в его «Житии» (в частности, и здесь присутствует «хазарская» тема) и не исключающие усвоения религиозно-умозрительных ценностей иудаизма («друг Софии», Премудрости Божией /Σοφία-*ḥkmh*/, Константин Философ одновременно с оппонированием был и проводником этих ценностей в христианство). В «Слове о законе и благодати» тоже, конечно, полемика, но главное в ней, пожалуй, не желание посрамления еврейской веры, а удивление перед неожиданной слепотой ее, не позволившей евреям увидеть то, что они, кажется, предвидели и о чем го-

ворили. Вместе с тем в «Слове» присутствует и несомненное чувство сыновства, общих корней. Необходимо также учитывать, что в эпоху Илариона противопоставление христианства еще живому язычеству играло, как уже говорилось, более важную и к тому же сугубо практическую роль, чем противопоставление христианства и иудаизма, благодати и закона; более того, и христианство и иудаизм вместе как монотеистические религии противостояли политеистическому язычеству. Очевидно, с течением времени накал полемических споров мог увеличиваться, особенно когда они касались практических вопросов. О жестких формах споров рассказывается в «Житии Феодосия Печерского»: «Се бо и сиць обычай имяше блаженый, якоже многашьды въ нощи въстая и отай вьсѣхъ исхожааше къ ж и д о м ъ, и тѣхъ еще о Христѣ прѣпирая, коря же и досажая тѣмъ, и яко отметьникы и беззаконьникы тѣхъ нарицая, жъдаше бо еже о Христовѣ исповѣдании убиенъ быти». Тем не менее, нельзя упускать из вида, что полемика имела место даже тогда, когда это было сопряжено с опасностью для жизни: есть мнение, что Феодосий спорил не с евреями, жившими в городе, а с добровольными или приневольными крещенцами из евреев, отпавшими от христианства и сосланными для вразумления и увещевания в Печерский монастырь, где они по ночам тайно собирались для молитвы и совершения обрядов; между прочим в «Житии Феодосия» отмечено еврейское по происхождению слово *земарная*, ср. евр. *zemar* 'петь', 'играть на музыкальном инструменте'.

Однако есть, видимо, и другой круг аргументов (независимый от «Киевского письма») в пользу присутствия еврейского элемента в Киеве и реальной подкладки иудейской темы в «Слове» Илариона. Они были обозначены, как это ни парадоксально, Барацем, отрицательно относившимся к возможности вероисповедных споров в Киеве XI в. При этом, однако, этот автор, как уже указывалось, подчеркивает прямую или косвенную связь СЗБ с иудаистской традицией (ср. также вывод этого исследователя о том, что известный духовный стих, т. наз. «Песнь Евангелиста» сложился под влиянием еврейского песенного текста «Един. Кто знает?» — *Echad mi joden*). Строго говоря, нет серьезных оснований считать эти схождения и параллели неожиданными (не следует забывать, что уже в трудах Гаркави 1866; 1874; 1879—1880; 1881—1882; 1884 и др. были освещены многие вопросы, имеющие прямое отношение к русско-еврейским связям в области культуры в ранний период; тем самым были заложены основы того взрыва этой темы, который произошел в последнее время; о вкладе Гаркави в эту проблематику см. Вихнович 1992; 238—244). Они надежно мотивированы «сверху» и «снизу» — и единством библейского Откровения для евреев и христиан, соверша-

ющегося через Слово Божие, которое является и причиной и главным нервом этого единства (от Исайи и *Мемры* арамейских Таргумов до Евангелия от Иоанна и 1-ой главы Послания к Евреям), и литургическим единством, напоминающим об иудейской основе раннехристианского богослужения, по своей структуре восходящего к иудейскому богослужению в его синагогальной (в основном) форме, о стадии «литургического дуализма», о зависимости христианского «богослужения времени» от иудейского «эсхатологического» богословия времени, а христианской молитвы — от еврейских литургических текстов, наконец, о преемственности еврейской и христианской ритуальной трапезы и сродстве самого ее духа милосердной любви (ср. *гесед* у пророка Осии и христианские агапы, дух которых с такой полнотой и глубиной открылся Андрею Рублеву в его «Троице»). В этом контексте уместно напомнить о знаменитой «Голубиной Книге», которая является текстом о Слове (=Книге), с одной стороны, и, с другой, обнаруживает в своей основе описание ритуального действа. Ее название, как было недавно предложено (Архипов 1988; 1990), объясняется из древнееврейского названия Пятикнижия — *sēfer tôrâ* 'Книга Закона', осмысленного как *sēfer tôr* 'Книга горлицы' — 'Книга голубя' (ср. «палестинский» колорит «Голубиной Книги»; можно напомнить, что «Голубиная Книга», как она описывается, и Тора представляют собой свитки; о варианте *Глубинная* Книга, отсылающем к ср.-иранск. традиции (ср. пехл. *Būndahišn*, т. е. 'Книга глуби (основы)', см. особо. Таких параллелей, калек, переосмыслений, «приражений» разного вида следует ожидать и в ряде других случаев. О еврейских влияниях в более поздних текстах написано немало, но об этом см. в другом месте. Но сам факт того, что ряд переводов на Руси делался непосредственно с еврейского, в обход греческого, имеет исключительно важное значение — тем более, что количество таких примеров значительно расширилось в последние десятилетия и, вероятно, имеет шансы возрасти еще более. В этом отношении древнерусская ситуация не исключение, а практика, которая до сих пор не вполне осознана и потому часто ставится под сомнение без достаточных оснований. Можно с известной надежностью предполагать единую линию преемственности от некоторых ранних памятников Киевской Руси до «Псалтыри жидовствующих», «Логики жидовствующих», «Шестокрыла», «Тайной тайных» и других текстов более позднего периода, оригиналы которых написаны на еврейском. Наконец, нельзя не учитывать и собственно языковых свидетельств взаимодействия между русской и еврейской культурой. Исследование Архипова (не говоря уж о более старых трудах Гаркави, Бараца и др.) вскрыло значительный и диагности-

чески важный слой гебраизмов в старых русских текстах, где они представлены на текстологическом, семантическом, лексическом, морфологическом и синтаксическом уровнях: большая часть гебраизмов (не считая, как правило, тех, что получены через греческое посредство) относится уже к иному времени, но некоторые из них присутствуют и в более ранних текстах. Впрочем, и вторичные свидетельства иногда могут бросить луч света в прошлое, и тогда вскрывается некая важная более ранняя ситуация. Как известно еврейская лексика играет весьма существенную роль как в языке древнерусской тайнописи, так и позже в разных вариантах арго (ср. *марабарская грамота, тары-бары, раздабары* и др. — к евр. *dābar* 'говорить', между прочим, и о тайной речи; *икубана* — искажение евр. *kawwanâ*, о внутреннем смысле молитвы, обряда, а позже — об игре букв, слов, идей; *еффата*, ср. Марк 7, 34, одно из названий тайнописи, объясняемое тем, что еврейское слово обозначало молитву о даровании слов и речи, ср. русскую кальку *отверница otebernitsa* /по свидетельству Исаака Массы и Ричарда Джемса/ для обозначения тайных языков, и т. п.). Использование еврейских слов в тайнописи обратным образом свидетельствует о высокой знаковой роли еврейского, о его престиже и сакральности (известную аналогию использованию еврейских слов в тайнописи можно видеть в ритуальной практике сект, условно обозначавшихся как «иудейские», иногда и она обращалась к элементам еврейского языка). Обращение к еврейскому языку имеет своим предназначением повышение ранга текста, его сакральности, что вполне соответствует и древнерусским представлениям об особой отмеченности еврейского языка. Вообще вторичное, преобразованное, деформированное, сниженное, даже доведенное до нелепицы и вывернутое наизнанку нередко провоцирует к продолжениям, иногда захватывающе рискованным и почти безбрежным, в безбрежности которых едва мерцает смысл, отсылающий к исходному единству. Размах — разрыв между Премудростью, Божественной художницей и вульгарной нелепицей, дешевым зубоскальством, апелляцией к невзыскательному вкусу, между *Hkmh* и *хохмой* как бы символизирует все пространство и все модусы русско-еврейских связей, продолжающихся уже второе тысячелетие.

2. К ранним русско-еврейским литературно-текстовым связям (XI—XVI вв.)

Здесь уместно привлечь внимание к тому роду литературных русско-еврейских связей, о котором можно судить по русскоязычным текстам, связанным прежде всего с текстами, написанными на

еврейском языке или — в меньшей степени — отсылающим за пределы текста, но касающихся тех или иных реалий еврейской жизни, с особым акцентом на религиозной тематике. Этот последний случай представлен весьма большим количеством текстов — как переводных (как правило, с греческого), так и оригинальных. Во всей своей полноте и разнообразии они составляют как бы некую Summa Iudaica человека Древней Руси, живо и часто пристрастно интересовавшегося этим особо отмеченным для него миром и оценивавшего и судившего его по своим меркам. Одна часть соответствующих текстов была создана или переведена на Руси, другая — у южных славян, откуда попала на Русь. Эта своеобразная «еврейская энциклопедия», свод знаний о евреях, их истории, культуре, священных текстах, религии, о выдающихся людях и т. п. была весьма богатой и по числу текстов, составляющих ее, и по количеству информации. Эти «вторичные» древнерусские сочинения («первичными» нужно считать те, которые предполагают отношение «еврейский текст» → «русский текст») включали в свой круг тексты «исторического» (в широком смысле слова) содержания — хроники (Георгия Амартола, Иоанна Малалы и др.), хронографы (ср. т. наз. «Иудейский хронограф»), «Еллинский «римский летописец», «Толковую палею» и прежде всего открывающий ее «Шестоднев», летописи и другие тексты, так или иначе содержащие информацию, почерпнутую из более непосредственных источников; религиозные тексты, восходящие к тем или иным частям Ветхого Завета и к Новому Завету, книги богослужебного характера и т. п.), но также и неканонические тексты типа отреченных книг; полемические тексты из жанра «Contra...» (включая, конечно, и «Слово о законе и благодати»); тексты из жанра «хождений»-паломничеств («Хождение игумена Данила», первый и один из лучших в русской литературе образцов этого жанра); литературно-художественные сочинения (сказания о Соломоне и Китоврасе, «Повесть о разорении Иерусалима» [«История иудейской войны»], равно относимая и к историческим сочинениям, «Повесть о путешествии Иоанна Новгородского в Иерусалим» и др.) и т. п. Если говорить о более позднем времени, то следует напомнить о тех текстах, связанных с ситуацией вокруг жидовствующих, которые не были переведены с еврейского.

Но, конечно, основное внимание в данной связи должны привлекать те древнерусские тексты, которые были переведены непосредственно с еврейского в Киевской Руси в XI—XIV вв. Такой акцент оправдан двумя как бы противоположными соображениями. С одной стороны, несмотря на отдельные исключения, не делавшие погоды, до недавнего времени господствовало мнение, подытоженное 70 лет назад В. М. Истриным — «Переводные произведения были

главнейшим образом произведения с греческого и лишь очень в незначительном числе латинского. В XV веке присоединяются некоторые переводы с еврейского языка, совершенные в Западной Руси». С другой стороны именно в последние десятилетия (с сер. 50-х гг.) произошел решительный поворот в вопросе о наличии в древнерусской литературе непосредственных переводов с еврейского, и были получены ценные результаты — в одних случаях безусловно бесспорные, в других неокончательные, но или весьма правдоподобные, или вероятные, или, по крайней мере, не исключающие самой возможности прямого перевода и требующие дальнейших исследований. Нужно сказать, что и раньше, конечно, от внимания специалистов не скрылось наличие многих общих параллельных мотивов и образов в древнерусской и средневековой еврейской (талмудической) литературах, которые приобретали особое значение в тех случаях, когда этих мотивов и образов не было в соответствующих текстах византийской литературы или когда сами эти тексты были неизвестны. Н. С. Тихонравову принадлежит заслуга указания возможных еврейских источников в связи с некоторыми составными частями «Толковой палеи» — «Сказание о Соломоне и Китоврасе», «Суды Соломона», «Сказание о царе Адариане», «Житие и исход Моисея». Притча «О хромце и слепце» также нашла себе талмудические параллели» (Тихонравов 1898). При этом, однако, ни одно из этих сопоставлений не было доведено до подлинно текстологического уровня, на котором только и можно, обратившись непосредственно к языковым данным, решить вопрос о характере перевода. К тому же незнание конкретных древнерусских переводов с еврейского и возникшая в связи с этим (как и с некоторыми общими соображениями, не говоря уже о практических условиях такого прямого перевода — кто? где? когда? каким образом?) презумпция, что между русским и еврейским текстами всегда должен стоять посредствующий греческий текст, который мог и исчезнуть, крайне затрудняло прогресс в исследовании этой темы, а иногда приводило к частичным отступлениям от первоначальных догадок (так, еще в 90-х гг. Соболевский высказал предположение, что книга «Есфирь» была переведена с еврейского, но в позднее время; через 10 лет на основании открытия двух других списков «Есфири», относящихся к XIV в. он вынужден был предположить, что текст возник еще в домонгольский период, но уже одно это предположение практически автоматически вынудило его отказаться от мысли о возможности прямого перевода с еврейского и допустить, что перевод был сделан с греческого; другой пример — из-за наличия непереведенных еврейских слов в «Сказании о Соломоне и Китоврасе» вроде знаменитого *шамир* даже

при общем древнем характере текста А. Н. Веселовский вынужден был его отнести к эпохе «жидовствующих» и тем самым «объяснить» еврейские слова, см. Веселовский 1872 (ср. также другие древнерусские тексты — «Голубиная Книга», «Повесть о Волоте» и др., — которые хотя бы тематически, но и не только, отсылают к еврейской топике и, вероятно, к еврейским текстам, ср. Мочульский 1887; Марков 1881 и др.). К настоящему времени в этой области непосредственно еврейско-русских текстовых параллелей совершен столь радикальный прорыв, имеющий принципиальное значение, что, пожалуй, впору опасаться эпидемии слишком поспешных «положительных» решений и вернуться к уточнению методик подобных исследований в сторону их устрожения. Наибольшие достижения в области установления круга древнерусских текстов, являющихся непосредственными переводами с еврейского, связаны с именами Н. А. Мещерского, А. А. Алексеева, а также А. А. Архипова, М. Альтбауэра, М. Таубе, Г. Ланта, А. Я. Борисова. В результате их исследований можно говорить о возникновении нового раздела филологии, посвященного исследованию связей древнерусских текстов с древнееврейскими текстами, — «еврейско-русской текстологии».

О некоторых основных результатах этих исследований целесообразно напомнить, ибо обсуждаемая здесь тема славяно(русско)-еврейского «культурного» соседства получает именно в результате этих исследований, может быть, самый мощный стимул для своего развития и углубления и выходит на предельно конкретный и в высокой степени доказательный уровень.

«Прорыв», о котором говорилось выше, произошел, когда Мещерский, изучая книгу «Есфирь», сделал «сильный» (и оказавшийся в итоге наиболее естественным и простым) ход, предположив древнее происхождение «Есфири» и ее еврейское происхождение. Такое предположение стало возможным благодаря совмещению двух правильных и нетривиальных выборов, обеспечивших прочную основу для сравнения, — масоретского текста с еврейской стороны и одного из трех известных переводов «Есфири» с русской стороны (из двух других один имел своим источником греческий текст). Суть эвристической конструкции, выстроенной Мещерским была именно в одновременно-совместном доказательстве обоих выдвинутых предположений (кстати, хотя непосредственность перевода с еврейского для «Есфири» не была доказана, но она представлялась более чем вероятной уже Горскому, Невоструеву, Евсееву; более того, Востоков, первым обративший внимание на перевод «Есфири» еще в 1842 г., заметил, правда, без попытки доказательства следующее: «Замечательно, что книга «Есфирь» переведена с еврейского и, по-видимо-

му, в России, однако же в весьма древнее время»). Мещерский успешно решил поставленную им задачу, собирая аргументы на разных уровнях сравнительного анализа — от соотношения объема и содержания сравниваемых текстов (тождество объема, членения, даже отклонений, не говоря уже о содержании масоретского textus receptus и древне-русского текста) до таких языковых «шиболетов», каковыми являются имена собственные — личные и местные (ср. *Ахасъверосъ* — евр. *Ahašweros* при греч. Ἀρταξέρξης или Ἀσσυέρος; *Удъ* — евр. *Hud*, об Индии и Эфиопии; *Сусан-град* — евр. *šušan-*, а не Сузы и др.; ср. также названия персов и мидян, отсылающие к еврейским формам, а не греческим и т. п.). Столь же надежным должен считаться и вывод о датировке прототекста — XI—XII вв., и хотя старейшие списки отстоят от времени создания русского текста «Есфири» на 200—250 лет, древнерусская основа отчетливо проступает в них и доказывается практически всеми в данном случае диагностически существенными явлениями языка. Попытка Альтбауэра и Таубе пересмотреть решение Мещерского сразу и в пользу южнославянского происхождения и в пользу греческого оригинала едва ли состоятельна, что убедительно было показано Алексеевым.

Мещерский же поставил вопрос о литературном окружении книги «Есфирь» и указал и в ряде случаев специально проанализировал круг текстов исторического содержания и компилятивных по своему характеру, возникновение которых на русской почве он относит к XI—XII вв. и которые являются переводами с еврейского. К этому кругу принадлежат отрывки из перевода еврейской народной книги «Иосиппон», попавшие в русскую летопись на рубеже XI—XII вв. в одном случае, в Академический хронограф (сказание «О трех пленах Иерусалимских») в другом, в «Еллинский и римский летописец» так называемой 2-ой редакции («О взятии Иерусалиму третье Титово») в третьем (ср. теперь статью Таубе 1992). Древнееврейский текст «Иосиппона» был составлен в Италии, не ранее 2-ой половины X в., кем-то из проживавших там евреев и представляет собой компилятивную хронографию, охватывающую события мировой истории с иудеоцентрической религиозной точки зрения. Хотя историческая ценность книги не велика, она пользовалась широким успехом в еврейской среде, часто цитируется в текстах еврейско-хазарской переписки (особенно в так называемом «Кембриджском документе», и это обстоятельство представляется очень важным в свете вопроса о возможных источниках и импульсах к переводу этого еврейского текста на русский (пожалуй, существенно отметить, что списки еврейского текста книги, весьма многочисленные, относятся к XII—XV вв.). Также заслуживает внимания и то обстоятельство, что перевод «Ио-

сиппона» принадлежит той же школе, что и перевод «Есфири» (допускается, что в обоих случаях переводчиком был один и тот же человек). И, наконец, тоже немаловажно, что перевод «Иосиппона» с еврейского появился приблизительно в то же время что и перевод с греческого «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия. Мещерский называет «Иосиппон» своеобразным литературным соперником и конкурентом «Истории». К литературному окружению «Есфири» относятся также апокрифический «Исход Моисея», вошедший в состав «толковой книги», и «Песнь песней», сохранившаяся в единственном списке XVI в. (впрочем, текст существовал уже в XV в., и он был использован при работе над Виленской ркп. 262). Занимавшийся изданием и исследованием «Песни песней» Алексеев позже признал недостоверным свое предположение о возможной западнорусской редакции перевода Киевской эпохи, но не признал мотивированным и мнение Таубе о том, что перевод был сделан в Киеве в XV в. Итог — «вопрос об обстоятельствах происхождения этого перевода можно считать открытым».

В это же литературное окружение «Есфири» входят и находящиеся в «Толковой палее» тексты, передающие агадические сказания мидрашей и таргумов. Речь идет о цикле апокрифических легенд о Соломоне — о строительстве храма (Соломон и Китоврас), о Соломоне и царице Савской, о судах Соломона, о царе Адариане, а также уже упомянутый «Исход Моисея». Эти тексты представлены восточнославянскими списками и сборниками XV—XVI вв. и, как догадывались уже давно (возможность эту признает и Мещерский), отражают, видимо, древнееврейский источник, хотя, кажется, пока не известно, существовала ли конструкция такого состава в талмудической письменности. Во всяком случае для этих текстов предположение о непосредственном их переводе с еврейского, кажется, весьма вероятно, что и подтверждается рядом анализов на языковом уровне (нужно отметить, что из этого круга сказаний о Соломоне выпадают отдельные тексты о премудрости Соломона, увозе Китоврасом его жены, некоторые притчи и загадки, для которых бесспорно как их южнославянское происхождение, так и греческий оригинал, с которого непосредственно они были переведены). Существенно само наличие лексических гебраизмов в этих текстах, хотя, конечно, они могли попасть в списки XV—XVI вв. как глоссы (это относится не только к *šamir* — *шамир*, см. выше, но и к имени царицы Савской — *Малкатьшка, Малкатькша, Малкатошва,* испорченная транслитерация евр. *məleket šəba*). Более показательны с точки зрения, исходящей из наличия древнееврейского источника, случаи, которые разъясняют семантические неясности: так, вызывавшее столько недоумений выражение *ноготь птичь малъ во имя шамиръ* (спи-

сок 1477 г.), сохраняющее неясность и после указания Мазона на то, что переводчик выбрал не то значение греч. ὄνυξ (1. 'оникс', 2. 'ноготь'), какое нужно в этом случае, легче объясняется на почве еврейского (ср. *ṣipōrem šamir* 'алмазный коготь', Иерем. 17, 1, обозначение алмазного острия для резьбы и письма на камне; *ṣipar* — 'птица'). Такого рода разъяснения обнаруживаются и в других случаях, и даже имя Китовраса (κένταυρος), возможно, предполагает еврейское посредство (ср. *qintorin*, plur., с последующей известной потерей носового). Наконец, в связи с кругом этих текстов указываются и некоторые другие, подозреваемые в возможности их перевода с еврейского (талмудическая притча о хромце и слепце у Кирилла Туровского, хронологическая запись в списке Евангелия 1340 г., где используется еврейский календарный счет; целый ряд примеров, указывающих на непосредственное знакомство со структурой еврейского текста Пятикнижия, глоссирование еврейских имен в их языковой форме, непосредственное влияние еврейских образцов типа мидрашей на восточнославянскую «Толковую палею» и т. п.). Из наиболее существенных работ см. Востоков 1842:25; Веселовский 1880:298— 300; Борисов 1987:162—167; Мещерский 1956:198—219; 1956а:58— 68; 1958:58—72 (ср. 1958а); 1964:180—231; 1978; Алексеев 1980; 1987; 1990 и др.; Altbauer 1992; Altbauer, Taube 1988:304—320; Taube 1985:203—210; 1989:146—151; 1991:113—122; 1992:365—375; 1993:84—119; Olmsted, Taube 1987:100—117; Lunt, Taube 1988:147—187; Архипов 1982 и др.

XV—XVI вв. с точки зрения литературно-текстовых русско-еврейских связей открывают принципиально новую страницу в этой истории, связанную прежде всего с деятельностью «жидовствующих» по непосредственному переводу с еврейского на русский ряда ключевых текстов, и далеко выходящую за пределы библейско-талмудического круга (ср. «Псалтырь жидовствующих», «Шестокрыл», «Тайная тайных», «Логика жидовствующих» и другие более поздние тексты). История этого периода и полемика с «жидовствующими» (в ходе ее, в частности, появились переводы антииудаистских сочинений /ср. перевод книги Делира в 1505 г./ и оригинальные тексты против «жидовствующих») составляют одну из самых ярких страниц в истории литературно-текстовых русско-еврейских связей. К счастью, она достаточно хорошо известна, и о ней много писалось и пишется. Поэтому здесь, может быть, важнее упомянуть о тексте книги пророка Даниила, виленский список которой стал предметом специального исследования Архипова. Этот текст буквально кишит гербаизмами на разных уровнях и открывает интимные особенности отношений русского текста с еврейским, с которого был переведен русский.

И в позднем случае эпохи «жидовствующих» и в раннюю эпоху XI—XIV вв., все, что пока известно о русско-еврейских литературно-текстовых связях, подтверждает мнение об интенсивности и плодотворности этих контактов — не только косвенных, опосредованных, но и прямых, непосредственных. Эти контакты в последнем случае предполагают в ряде примеров и непосредственность личных контактов в обе указанные эпохи и снова, отсылая нас к теме еврейского этнического элемента, ставят вопрос о целях этих прямых переводов. Когда речь шла о «развлекательном чтении и переводе соответствующих еврейских текстов, можно было бы думать о заинтересованности только русского читателя. Когда переводилась на русский язык с еврейского «Псалтырь жидовствующих» и другие произведения, имеющие целью обольщение неискушенного русского читателя и иногда отчетливо антихристианские, можно было бы думать о заинтересованности в них только евреев и иудаизма. Но оба эти варианта верны лишь в целом. Самое важное и интересное лежит в ином, можно сказать, в противоположном: русский читатель был заинтересован и в переводах еврейских религиозных текстов (какой успех имела пропаганда «жидовствующих» в разных слоях общества, теперь хорошо известно), но и евреи были заинтересованы в переводах на русский и, следовательно, в русском читателе — и не только для распространения иудаизма и вербовки прозелитов: сами евреи испытывали сильную нужду в руководствах по собственной вере, и за дефицитом еврейских текстов (а отчасти и из-за слабого знания древнееврейского языка в еврейской массе) они готовы были обращаться к русским их переводам. Язык обменивался на суть, на содержание, на смысл. Евреи жертвовали языком ради смысла текста, который они сохраняли. Русские сохраняли язык и выигрывали новое содержание, новый смысл. Основа этого обмена — выигрыш, хотя и разный для разных сторон. И еще один аспект проблемы: многое переводилось, несомненно, в тесном сотрудничестве еврейско-русской переводческой пары, происходило знакомство каждого из членов этой пары с противоположным языком, и если для еврея знакомство с русским языком со временем (напр., в киевских обстоятельствах, не говоря уже о «жидовствующих») было conditio sine qua non, то для русского книжника прикосновенность к еврейскому языку была важным и положительно отмеченным событием (ср. сказание Поликарпа Печерского в «Киевском Патерике» о Никите Затворнике /позже епископ Новгородский/, который знал наизусть ветхозаветные тексты на еврейском и даже отказывался долгое время от чтения новозаветных книг). Существенность еврейско-русских контактов в истории двух народов не может вызывать сомнений, как, хочется думать, и их взаимная польза.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Указывают, например, на обращение к СЗБ в речи митрополита Платона по случаю победы над турецким флотом в 1770 г. (Платон 1913, т. 1:305), ср. Розов 1963:141 и др. Более того, есть предположения, что с СЗБ были знакомы уже армянский писатель XII века, католикос Нерсес Шнорали (Розов 1973: 62—77), составитель «Жития Симеона и Саввы», известного памятника сербской литературы XIII века (см. Слов. книжн. Др. Руси 1987, 201—202). Не без основания предполагают следы знакомства с СЗБ и в некоторых древнерусских текстах. В свою очередь СЗБ предполагает литературные связи и зависимости от других, более ранних текстов (например, от чешских, см. Розов 1968:71—85).

2 Текст был издан по списку Синодального собрания с разночтениями по трем другим спискам, см. Горский 1844. Следует, однако, отметить, что за два года до этого, в 1842 году, А. М. Кубарев обнаружил список СЗБ в пергаменном сборнике XIV—XV вв. из библиотеки И. Н. Царского (№ 362) и назвал его автором митрополита Илариона, см. Кубарев 1843:551, 229; 1844:123. Список, открытый Кубаревым, был издан с вариантами О. М. Бодянским в 1848 г. О рукописной традиции СЗБ и его списках см. Никольский 1906:82—86; Розов 1961:42—53; Elbe 1975:120—161; Müller 1976:372—379; Молдован 1980:38—52; 1982:227—261.

3 Речь идет о таких изданиях, как: Горский 1844, Бодянский 1848 (перепечатка, подготовленная и прокомментированная Ф. Г. Калугиным, см. Калугин 1894:47—85; Пономарев 1894); Соболевский 1888; Срезневский 1893; Покровский 1906 (отрывок из СЗБ в рукописи XII—XIII вв., хранящийся в БАН, Ленинград); Розов 1963:141—175 (перепечатка — Fennell, Obolensky 1969:1—20, 154—158); 1975:115—155 [ср. 1961:42—53]; Müller 1971; Elbe 1975:120—161 и др. (см. Слов. книжн. Др. Руси 1987:202—203); ср. Пам'ятки 1930.

4 После того как настоящая работа была закончена, появилось издание текстов СЗБ разных редакций с разночтениями в сопровождении текстологического исследования памятника — Молдован 1984 (ср. также Сумникова 1986:9—39). Но это издание

здесь могло быть использовано лишь отчасти. Недавно появился перевод СЗБ на современный русский язык — Сумникова 1985:105—125 (с вводной статьей Н. Б. Пилюгиной); Сумникова 1986а:41—62; подготовлен и другой перевод (А. И. Юрченко); ср. Укр. письм. 1960:65—68 и др.

5 Ср. в ином плане — Müller 1962, а также работы о ритмической организации СЗБ — Тарановский 1968:4; Picchio 1973:311 сл.; Сазонова 1974:37 сл. К сожалению, в *Поэтике древнерусской литературы* Д. С. Лихачева примеры из СЗБ как раз в плане поэтических образов практически отсутствуют (ср., однако, Лихачев 1945:24 сл.; 1947:51 сл.; 66 сл.; 1975:10 сл.). Сто́ит, однако, напомнить о давней характеристике стиля СЗБ — Голубинский 1880:841 сл.

6 Из методологической осторожности здесь не будет говориться о СЗБ как о художественно-литературном тексте, хотя при исследовании истоков русской художественной литературы (или, вернее, самой «художественности») в ретроспективно углубляющемся анализе тексты, подобные СЗБ, оказываются, может быть, наиболее непосредственными и полноценными носителями «художественности», независимо от того, как они могли интерпретироваться в XI в. (т. е. в состав какой системы ценностей включали эти тексты их создатели и потребители). Следовательно, «художественность» в данном случае выступает как некая обратная проекция действительно художественного в «дохудожественное» состояние. Также и «историчность» (СЗБ как начало истории древнерусской литературы) оказывается вполне осмысленной скорее в свете позднейшего развития русской литературы, чем в контексте предшествующей СЗБ литературы. Эта ситуация («Быть может, прежде губ уже родился шопот...», по слову поэта) не только объясняет самое суть дела, но и помогает выявить роль таких культурных явлений, которые лишь в позднейшей перспективе получают свою историческую идентификацию, в данном конкретном случае осознаются как начало, исток целой серии расположенных во времени (и им организуемых) феноменов одного и того же культурного ряда.

7 Ср.:

> прѣдалъ люди твоа и град. | ст҃ѣи всеславнїи скорѣи на по|мощь хр҃тїаномъ ст҃ѣи б҃ци. | еи же и ц҃рквь на великыихъ вратѣх҃ създа. въ имѧ перваа҃г | | гдь҃скааго праз҃ника ст҃аго | бл҃говѣщенїа ... (192а—192б)

с одной стороны, и:

> къ семѫ же виѫ҆ь | и б҃лговѣрную снохѫ твою ери|ну (193а)

с другой стороны. Цитируется, как правило, по Синодальному списку XV в. (Розов 1963).

8 Розов (1963:147) указывает, что предыдущий случай «близкого совпадения» Пасхи и Благовещения — 1038 г., в котором Пасха приходилась на 26 марта, — не может быть хронологическим ориентиром для СЗБ, поскольку в это время еще не была построена и украшена София и не было еще монастырей «на горах» (речь идет о монастырях Георгия и Ирины, построенных Ярославом Мудрым и имеющихся в виду в соответствующем месте СЗБ).

9 Другие исследователи допускали, что СЗБ впервые было произнесено в церкви Святых Апостолов в Берестовом.

10 Особый, остающийся пока не ясным, вопрос — датировка летописной повести о гибели двух князей-братьев и ее соотношение с устным преданием.

11 Представление о нем, вытекающее из исследований (Шахматов 1908), как выяснила критика, оказалось наиболее уязвимым и, следовательно, нуждающимся в корректировании или даже существенной замене. Собственно говоря, по второму пути пошли и Приселков (1940:26—27), предполагавший, что речь шла скорее всего о своего рода докладной записке в Константинополь, составленной в Киевской митрополии, находившейся в руках греков (ср. ранее: «Древнейший свод 1039 г. был составлен в Киеве и имел целью рассказать, как возникла Киевская держава, как приобщалась она христианской вере и как основана была первая русская митрополия», см. Приселков, 1913:25, здесь же указание на роль шаблонов староболгарской литературы: замена имени Борис на Владимир), и Лихачев 1947:62 сл., выделивший в качестве ядра, легшего в основу будущей летописи, т. наз. «Сказание о распространении христианства на Руси», которое позже, начиная с 60-х гг., было расширено за счет народных преданий о первых русских князьях-язычниках. В свете этих исследований — при всем их различии — вырисовывается ситуация, при которой существенным оказывается вопрос не о хронологическом первенстве, а о значительном схождении (в пределе — о совпадении) между СЗБ и ядром того текста, который Шахматов определял как «Древнейший летописный свод». См. также ниже.

12 Сто́ит заметить, что при возможности относительно точных датировок переводов таких текстов они относятся, как правило, ко второй половине века. То же, видимо, следует сказать и о времени распространения в Киевской Руси югославянских редакций большинства текстов, кроме богослужебных, появившихся сразу же после принятия христианства.

13 Именно поэтому ключевыми в истории древнерусской литературы раннего периода оказываются тексты, максимально отклоняющиеся от исходного стандарта, хотя сам этот «максимум» в рамках канона может сводиться к не очень заметным флуктуациям, которыми литературоведы, привыкшие к иным формам соотношения старого и нового, нередко склонны пренебрегать. — Здесь не удастся коснуться вопроса о языковой ситуации (о ней см. теперь Успенский 1983) и ее отношении к становлению древнерусской литературы.

14 Ср.: Шевырев 1860:26; Жданов 1904:13—16; Петровский 1908:89—94; Барац 1916; 1926—1927; Müller 1962; 1968 и др.

15 Ср. прежде всего Сухомлинов 1858; Виноградов 1915, а также Еремин 1955—1958; Колесов 1981; Антонова 1981 и др.

16 Субъектом *сего времени* выступают т. наз. *новые люди*, термин, применяемый к русским христианам в группе текстов, входящих в предполагаемое «Сказание о распространении христианства на Руси», и не встречающийся, по наблюдению специалистов (Лихачев 1947:65), нигде более. Ср.:

> призри на новыѩ люди сиѩ (Лавр. 118—988г.); ... и сверши ѩже насади десница твоѩ: новыѩ люди си имже обратилъ ѥси срце в разуⷦ познати тебе Ба истинного (Лавр. 124—996 г.); ... новии людье просвѣщени Стымь Дхмь чающе надежи великаго [Бга] и Спса нашего Іа Ха (Лавр. 131—1015г.); ... а врагъ сѣтовашеться побѣжаемъ новыми людьми хыѩньскыми... (Лавр. 153—1037 г.).

О новом человеке и его связи с благодатью в более широкой библейско-евангельской перспективе см. Буйе 1965:162—179.

Новые люди, новый человек могут появиться и появляются (если только вызов времени воспринят и формируется-осуществляется адекватный вызову ответ) в условиях, когда «секира уже при корени» и мир, жизнь — у кромки бездны. Этот роковой порог, у которого находилась Россия и русская жизнь, через восемь веков пророчески-чутко узрел Достоевский. В своих со-

чинениях и письмах он не раз говорит о «новом лице», «новом образе», «новом (будущем) человеке» как задаче и русской жизни и русской литературы. Это явление для Достоевского не плод его творческой фантазии, а то, что «почти действительнее самой действительности». — «Достоевский весь в апокалиптическом ожидании и предвкушении конца и заветного „тысячелетия“. Он пророчествует о преображении мира через перерождение человека, через рождение в человеке человека „нового“, именно — „чистого идеала свободного человека“. [...] Достоевский начал с поисков „нового лица“ и кончил пророчеством о „новом человеке“. Но „новое лицо“, которое искал Достоевский, было просто лицо в том лице, которое всем казалось безличным; а „новый человек“, которого он предвещал, был человек обновленный и воскресший в том же Ветхом Адаме. Достоевский начал с бытия русского сознания [...] и кончил последними вопросами русского и своего самосознания [...]» (Штейнберг 1980:76, 81, перепечатка книги 1923 г.).

17 О ситуации, определяемой отношением Киева к Византии (и Риму) в конце XI в., см. Leib 1924. О той же теме, но в еще более широком контексте см. Gultzgoff 1983:151—161 (в связи с «Хождением» игумена Даниила, начало XII в.).

18 Ср.:

> Ни къ невѣдѫщїимъ бо пише|мь. нъ прѣизлиха насышть|шемсѧ сладости книжныа. ·| не къ врагомъ бжїемь иновѣ|рныимъ. нъ самѣмь сн҃омъ || его. не къ стран'ныимъ. нъ къ | наслѣдникомъ нб҃наго цр҃ьства (169б—170а).

Условия, в которых могло быть произнесено СЗБ («полузакрытость»), и его установки (не исключен их «пробный» характер) удачно определяются исследователем историком: «Итак, после разрыва Ярослава с митрополитом Феопемптом, близкий к Ярославу «презвутер» произносит Слово и Похвалу, где выражает думы и взгляды правительства и духовенства. Два вопроса волнуют русское общество: вопрос о необходимости для русской церкви тех форм иерархического устройства, где бы отсутствовало национальное и политическое угнетение, и вопрос о канонизации князя Владимира, равноапостольного крестителя Русской земли. Если первый вопрос понятен из только что пережитого столкновения с митрополитом, в руках которого Киевская митрополия оказалась не свободной формой национально-церковно-

го самоопределения, как ожидали в Киеве, а старой формою угнетения, как в эпоху Охридской иерархии, то второй вопрос — о канонизации князя Владимира, — выдвигаемый автором Похвалы, дает право думать, что в числе других причин к разрыву Ярослава с митрополитом Феопемптом... был, очевидно, и отказ последнего на канонизацию Владимира. Это дает право думать и то, что вопрос о канонизации отца был поднят Ярославом лишь по устроении в Киеве митрополии 1037 г.» (Приселков 1913:99). Идея о вхождении русской церкви в состав Охридского патриархата не была принята специалистами.

19 Ср. его вариации в «Слове о полку Игореве», в «Слове о погибели Русской земли» и далее, вплоть до Гоголя. Из ранних параллелей ср. «Речь» Моисея Выдубицкого, где аналогичный мотив включен в своего рода гимн Русской земле: «Здѣ же преболе нам того о тобе являеться: словеса бо честнаа и дѣла боголюбна, и держава самовластна, ко Богу изваяна с л а в о ю паче звѣздъ небѣсныхъ, не токмо и в Р у с к ы х к о н ц е х ъ в ѣ д о м а, но и сущимъ в морѣ далече; во всю бо земли изидоша...» (см. Бегунов 1974:75).

20 Ср.: хвалить же по|хвалныими гласы. римьскаа | страна петра и паоула. има же | вѣроваша въ і҃с х҃а с҃на б҃жїа. | асїа і ефесъ и паѳмъ. іωан'на | бг҃ословьца індиа ѳωму. егѵ|петъ марка. всѧ страны и гра|ди и людїе. чтѫть и славѧть | коегожо ихъ оучителѧ. иже | наоучиша ѧ православнѣи вѣ|рѣ. похвалимъ же и мы. по си|лѣ нашеи. малыими похва|лами. великаа и дивнаа сътво|рьшааго. нашего оучителѧ | и наставника. великааго ка|гана. нашеа земли в о л о д и м е|р а. вънѫка стараѧго игорѧ. | с҃на же славнааго свѧтослава. | иже въ своа лѣта владычеству|юще. мѫжьством же и хра||боръствомъ прослѫша въ стра|нахъ многаѫ. и побѣдами и крѣ|постїю поминаютсѧ нынѣ | и словѫть (184б—185а).

21 Впрочем, начав с малого, автор СЗБ в дальнейшем поддается соблазну изобразить отличия Владимира от других властителей:

> призрѣ нань всеми|лостивое ѡко бл҃гааго б҃а. и | въсїа разѫмъ въ срци его (185б).

Но главное — в особой самостоятельности князя Владимира, так сказать его доопытности:

> Не ви|дилъ еси х҃а не ходилъ еси по немь. какѡ оуче|никъ его ѡбрѣтесѧ. ини. ви|дѣвше его не вѣроваша. тыѫ | не видѣвъ вѣрова. поисти|нѣ бы на тебѣ

блженьство | га іса ... не видѣ апла пришеша въ зе|млю твою ... | не видѣ бѣсъ изъ|гонимъ именемь іѥ хвомъ. | болящіихъ съдравѣють. | нѣмыихъ глють. ѡгня на | хладъ прилагаема. мртвыих | въстають. сихъ всѣх не видѣ|въ. како оубо вѣрова. дивно || чюдо. и н и ц р е и в л а с т е л е. видя|ще вся си бывающа ѿ стыи|хъ мужь. не вѣроваша. нъ | паче на мѫкы и стрти прѣда|ша ихъ, ты же ѡ блажениче | безъ всѣхъ сихъ. притече къ | хѫ. токмо ѿ блгааго съмы|сла и ѡстрооумїа разумѣвъ | ꙗко есть бъ единъ творець ... (188а—189а).

Эта самостоятельность и проницательность («остроумие») князя Владимира дают ему, как это можно восстановить исходя из логической структуры рассуждений в Похвале (СЗБ), право быть причисленным к святым. Князь-святой образует резкий контраст на фоне апостолов, распространителей Христовой веры. Не менее показательно, что Борис и Глеб, князья-страстотерпцы, признанные позже (и опять-таки не без сопротивления и, надо думать, искреннего удивления и непонимания греков) святыми, также знаменуют собой новый, типично русский вид святости. Убитые не за веру, не герои, они д о б р о в о л ь н о, не уклоняясь в решающую минуту, приняли мученическую смерть за Христа («Сподоби и мя прияти страсть...») и стали первыми русскими святыми. Ср. Федотов 1959:18—31; Кологривов 1961: 25—26 и др. Несомненно, что жития Бориса и Глеба, как и СЗБ и некоторые части русской летописи, — бесспорное свидетельство пробуждения ранних форм национального самосознания. Отсюда — роль этих памятников в истории древнерусской литературы.

22 Ср. также неотделимую для XI в. от идеи единства тему с т а р ш и н с т в а в княжеской иерархии: «Отьць же нашь Феодосий бѣ по вься дьни и нощи моля Бога о христолюбьци Изиславѣ, и еще же и въ ектении веля того поминати, яко стольному тому князю и с т а р ѣ й ш ю в ь с ѣ х ъ, сего же [т. е. Святослава — *В. Т.*] якоже рече чрѣсъ з а к о н ъ сѣдъшю на столѣ томь, не веляше поминати въ своемь манастыри. О семь же едъва умоленъ бывъ от братиѣ, повелѣ и того съ нимь поминати, обаче же пърьвое христолюбьца, ти тъгда сего благаго» («Житие Феодосия Печерского», 380—382, далее — Жит. Феод., цитируется по Памятники 1978).

23 Каждая из этих трех идей дала богатые и положительные плоды в русской исторической жизни. Вместе с тем каждая из этих

идей открывала возможности и для утверждения (а иногда и для дальнейшего развития) иных, на этот раз отрицательных начал. Идея единства в пространстве и в сфере власти имела свое продолжение в тенденции к предельной централизации и гипертрофии автократического начала. С идеей преемства в духе не раз в ходе истории связывались излишества и некритичность в опоре на чужое, проявлявшиеся как в поверхностном, неорганическом усвоении чужого наследства («подражательность», «низкопоклонство» и т. п.), так и в пренебрежении к своему, в приписывании ему низкого статуса, в отказе от «почвы», даже в забвении исконных начал. Даже идея святости в ее «русском» варианте в разных культурно-исторических контекстах порождала такие явления, как пренебрежение *сим миром* и упование исключительно на *иное царство*, отказ от конструктивной деятельности и веру в спасение на пассивных путях, эсхатологизм и неконтролируемый максимализм, интерес к крайним ситуациям (спасение через грех, снимаемый покаянием) и эгоистический аспект святости и т. п. О положительных и отрицательных плодах в русской исторической жизни каждой из этих трех идей, об упованиях и вдохновениях, связанных с ними, и соблазнах и извращениях, также коренящихся в них и их именем покрывающих себя, см. далее.

24 Этот отрывок и содержательно и стилистически весьма близок к соответствующему месту СЗБ; естественно возникает вопрос о более чем случайной связи между ними. Ср. Лихачев 1947: 66—70.

25 К соотносительной хронологии появления Антония и Илариона в этих местах ср. Жданов 1904:27—28.

26 Ср. в приписке Илариона (203а): «въ велицѣмь и бг҃о|храним-ѣмь градѣ кыевѣ».

27 Эта же черта отличает и «киевский» текст Моисея Выдубицкого, в котором восторг оттесняет реалии. Ср.: «Дивна днесь видиста очи наши! ... Днесь и множество вѣрныхъ кыянъ и населници ихъ болше потщание и любовь архистратигу господню имѣти начинають не токмо и ради спасения своего, но и новаго ради чюдеси, иже во дни царства твоего свѣршися, утверждающе бо непостыжьно нозѣ свои на удобренемь ти зданьи, и очима си любезно смотрящи, отвсюду веселие души привлачаще, и мняться, яко аера достигше, и тако любовью едва отходять, похваляюще богомудреcтво твое» (см. Бегунов 1974:74, 75; Боровський 1981:54—58).

28 Из многочисленных старых и новых работ по археологии древнего Киева в эпоху, когда присутствие в нем славянского элемента бесспорно, и вплоть до начала XIII в., ср. написанные в последние десятилетия — Богусевич 1952, 1952а, 1957; Єфіменко, Богусевич 1952; Каргер 1959—1961; Толочко 1963, 1965а, 1967, 1979, 1982, 1983; Толочко, Килиевич 1967, 1967а; Толочко, Килиевич, Дяденко 1969; Толочко, Гупало 1973; Толочко, Гупало и др. 1974; Толочко, Боровский и др. 1975; Археологія Укр. 1975; Археологічні дослідження 1976; Кілієвич 1976; Гупало 1982; Івакін 1982; Сагайдак 1982; Телегин 1982 и др.

29 Ключевой характер этого события подчеркивается некоторыми учеными (см. Пархоменко 1913а, 1922, особенно 1924; Pritsak 1981; Golb, Pritsak 1982 и др.; в связи с Олегом, с которым связывается обычно захват Киева, см. Пархоменко 1936, 1937: 191—200 и др., чьи мнения по этому вопросу в одних случаях труднодоказуемы, в других уязвимы, но все-таки в целом открывают возможность новой перспективы). В данном случае специалисты опираются как на отдельные показания источников (Новгородская 1-ая летопись, Длугош и его источники, не дошедшие до нас), так и на общие соображения исторического и геополитического характера. Ряд противоречащих данных может быть отстранен или снижен в своем значении, учитывая «произвольное и чисто искусственное построение нашей летописной хронологии данной эпохи и, в частности, ... искусственность и нагромождение посторонних известий в данных „Повести временных лет“ об Игоре» (Пархоменко 1924:71; ср. также Шахматов 1908:97—108, 118, 315—319; Грушевський 1904:362, 391 и др.). К сожалению, это последнее обстоятельство нередко не учитывается в отдельных попытках реконструкции древнекиевской истории. Разумеется, идея юго-восточной Руси и ее особой роли в раннекиевской истории нуждается в подкреплении дополнительными фактами, с одной стороны, и в учете тех возражений, которые делались в адрес этой гипотезы (ср. Ловмяньский 1985:76 и др.), с другой стороны. Можно также понять тех исследователей истории древнего Киева, которые рассматривают его как самодовлеющее и замкнутое целое (во всяком случае в послехазарский период). Но как только ставится вопрос о связях Киева с территориями к юго-востоку от него (Приазовье, Дон), тотчас возникает проблема славянского населения этих земель и его роли в контактах как с неславянскими племенами (к востоку), так и с Киевом (к западу). Это древнейшее славянское на-

селение Приазовья изучено весьма слабо, хотя «открытая» в XX в. история хазар недвусмысленно предполагает этот «приазовско-славянский» этнический элемент. При всех дальнейших коррективах и открытиях в этой области едва ли можно будет игнорировать его.

30 В частности, речь идет не только о контактах племенных групп, но и о столкновении разных экономических и социальных укладов. Если юго-западная группа восточных славян сохранила как основу своего хозяйства старинное земледелие, предполагавшее полную оседлость, ориентацию на мирные отношения с соседями и соответствующий вид культуры, отражавший, видимо, соседство с зоной византийских влияний, то юго-восточная группа, скорее всего, характеризовалась занятием скотоводством и военно-торговым мореходством, связью с миром степей, усиленными контактами (вплоть до включения в свой состав) с кочевниками и т. п. См. Пархоменко 1924:63—64 и др.

31 Не исключено сходное употребление этого эпитета в «Слове» в связи с Ярославом Мудрым («...та преди пѣснь пояше старому Ярославу...»).

32 «Ꙗрославу же сущю Новѣгородѣ. и оурокомь дающю Кыєву. двѣ тысѧчѣ гривнѣ ѿ года до года ... а Ꙗрославъ сего не даꙗше [к Кыєву] ѿцю своєму...» (Лавр. 130, 1014 г.).

33 «... и реч Володимеръ. требите путь и мостите мостъ. хотѧшеть бо на Ꙗрослава ити на сна своєго» (Лавр. 130, 1014 г.).

34 «Хотѧщю Володимеру ити на Ꙗрослава. Ꙗрославъ же пославъ за море приведе Варѧгы боꙗсѧ ѿца своєго...» (Лавр. 130, 1015 г.).

35 «...но разболѣсѧ ... но Бъ не вдасть дьꙗволу радости. Володимеру бо разболѣвшюсѧ ... Печенѣгом идущемъ на Русь ... самъ бо болѧше велми в неиже болести и скончасѧ...» (Лавр. 130, 1015 г.).

36 «Приде Ꙗрославъ и сташа противу. ѡ полъ Днѣпра. и не смѧху ни си ѡнѣхъ. ни ѡни сихь начати ... и ѡдалати нача Ꙗрославъ ... Стополкъ же бѣжа в Лѧхы. Ꙗрославъ же сѣде Кыєвѣ на столѣ ѡтьни и дѣдни...» (Лавр. 141—142, 1016 г.) — как первый этап борьбы за Киев и: «Приде Болеславъ съ Стополкомь на Ꙗрослава с Лѧхы ... и побѣди Болеславъ Ꙗрослава. Ꙗрославъ же оубѣжа съ ·д·ми мужи Новугороду. Болеславъ же вниде в Кыєвъ съ Стополкомь ... и совокупи Ꙗрославъ воꙗ многы. Болеславъ же бѣ Кыєвѣ сѣдѧ. ѡканьныи же Стополкъ реч. єлико же Лѧховъ по городу избиваите ꙗ. и избиша Лѧхы: Болеславъ же побѣже ис Кыєва ... Стополкъ же нача кнѧжити Кыєвѣ и поиде Ꙗрославъ на Стополка. и бѣжа Стополкъ в Печенѣгы ... К вечеру же

ѡдолѣ Ꙗрославъ. а Ст҃ополкъ бѣжа ... Ꙗрославъ же сѣде Кыєвѣ. оутеръ пота с дружиною своєю. показавъ побѣду и трудъ великъ...» (Лавр. 142, 146, 1018—1019 гг.) — как второй этап борьбы за Киев. Строго говоря, целесообразно выделить и третий этап, приведший Ярослава к единоличному и самодержавному правлению в Киеве. Ср.: «Ꙗрославу сущю Новѣгородѣ. приде Мьстиславъ ис Тъмутороканѧ. Кыєву. и и не приꙗша ѥго Кыꙗне ... и посла Мьстиславъ по Ꙗрославѣ г҃лѧ. сѧди в своемь Кыєвѣ ты еси старѣишеи братъ. а мнѣ буди си сторона. и не смѧше Ꙗрославъ ити в Кыєвъ ... Ꙗрославъ совокупи воꙗ многы. и приде Кыєву и створи миръ с братоⷨ своиⷨ. Мьстиславомь оу Городцѧ. и раздѣлиста по Днѣпръ Русьскую землю. Ꙗрославъ приꙗ сю сторону. а Мьстиславъ ѡну. и начаста жити мирно ... Мьстиславъ ... разболѣсѧ и оумре ... посему же переꙗ власть ѥго всю Ꙗрославъ. и бы҃ самовлѧстець Русьстѣи земли» (Лавр. 147—150, 1024—1036 гг.).

37 Единственное исключение — поход «на Грькы» 1043 г., в котором, однако, Ярослав сам не принимал участия, послав вместо себя своего сына Владимира, который, впрочем, возглавлял поход и на Ямь в 1042 г.

38 «Таким образом, видим, что связанный с Норманнами узами родства (по жене и дочери) и братством по оружию и проведший всю жизнь в борьбе за путь «из Варяг в Греки» Ярослав и сыновьям своим завещал охрану этого пути и наблюдение за ним — и только» (Пархоменко 1924:107). Тот же автор подчеркивает, что в XI в. этот путь реально прокладывался в противоположном направлении — «из Грек в Варягы», т. е. конкретно из Киева к северу. Ср. также Пархоменко 1930:765—770. — К «варяжской» проблеме см. Мошин 1931:109—136, 343—379, 501—537; Stender-Petersen 1953:3—20; Stalsberg 1982:267—295; Петрухин 1983:174—181; Ловмяньский 1985 (с литературой вопроса) и др.

39 Показательно, что этот мотив соотносится с распространенным и не раз анализировавшимся мотивом убийства одного из братьев-близнецов другим при основании города (т. наз. «Bauopfer», строительная жертва), ср. историю Рема и Ромула.

40 Заключительные строки летописной записи за 1019 г. развивают русско-библейскую аналогию и в несколько ином направлении:

> ... есть же могыла ѥго [Святополка — *В. Т.*] в пустыни и до сего дне, исходить же ѿ неꙗ смрадъ золъ. се же Б҃ъ показа на наказанье кнѧземъ Русьскыⷨ. да аще

сии еще сице же створѧть [се слышавше ту҇ж казнь прїиму҇т, но и больши сеє. поне҇ж вѣдаѩ се сътворѧть] такоже зло. оубиество. ·ѕ҃· бо мьсти и приѩ Каинъ оубивъ Авелѧ. а Ламехъ ·о҃· Понеже бѣ Каинъ не вѣдыи мьщеньѩ приѩти ѿ Ба҃. а Ламехъ вѣдыи казнь бывши на прародителю ѥго. створи оубиество ... Мьстии на мнѣ. понеже ре҇ч [се] вѣдаѩ створихъ се Ламехъ ... се же С҃тополкъ новый Авимелехъ. иже сѧ бѣ родилъ ѿ прелюбодѣѩнїѩ иже изби бра҇ю свою. сн҃ы Гедеѡны. тако и сь бы҇т ... (Лавр. 145—146, 1019 г.)

В данном случае существенно не только подыскание Святополку его библейской парадигмы, но и то значение, которое придается в é д е н и ю или н е в é д е н и ю при убийстве. Допустимо предположить, что уже сами Борис и Глеб перед смертью сознавали свою принадлежность к указанной парадигме. Это сознание могло бы помочь им в добровольном принятии страстотерпческой смерти (ситуация, в корне отличная от положения Авеля перед убийством его Каином). Сознательность выбора Бориса и Глеба в противоположность отсутствию такого выбора у Авеля (соответственно — вéдение и невéдение), нужно думать, имеет отношение и к различию между сферой благодати и закона, темой анализируемого здесь памятника.

41 В целом в этом эпизоде с особой рельефностью раскрывается одна из первых страниц той долгой истории усвоения предшествующих духовных ценностей молодой, только еще формирующейся русской духовной культурой. В этой истории поражает не столько глубина проникновения, сколько та серьезность и безраздельная готовность, с которой принимается миссия включения и продолжения ветхозаветной истории.

42 Вышгород, впервые упомянутый в летописи под 946 г. как резиденция княгини Ольги (*Ольгин град*), находился в соседстве с Киевом, к северу от него и использовался как важный узел защиты Киева от нападений половцев с севера. Уже в XI — начале XII в. в Вышгороде был построен Борисоглебский собор (существует миниатюра, изображающая пир по поводу построения этой церкви, ср. Сильвестровский сборник). Интересно, что в Вышгороде умер и сам Ярослав Мудрый.

43 Легкость и быстрота, с какой произошла канонизация Бориса и Глеба, объясняется некоторыми исследователями тем, что они были детьми от христианского брака Владимира. Ср. Алешковский 1971:83—93, 129—131 и др.

44 Впрочем, не забывались и старые, в том числе первая русская церковь (Десятинная, 989—996 гг.), о которой под 1039 г. сообщается:

> Оꙋ҃щена бы҃ ц҃ркы с҃тыꙗ Б҃цѧ, юже созда Володимеръ ѿць Ꙗрославль. митрополитомь Ѳеопомптомь. (Лавр. 153)

(Ср. Айналов 1917:21—39; 1941:27—28 и др.; в этой связи должен быть упомянут и дохристианский «княжь дворъ» на Старокиевской горе, упоминаемый еще в 945 г. и, по предположению некоторых археологов, оставивший по себе обнаруженные недавно следы). Точно так же храмы создавались в это время и в других городах. Особого упоминания заслуживает заложение сыном Ярослава Владимиром Святой Софии в Новгороде (ср. сообщение под 1045 г.).

45 Ср. Болховитинов 1825, 1826; Лебединцев 1878; Завитневич 1916 и др.

46 За пределами этой работы остается ряд других важных фактов, касающихся специфической формы, которую приняло развитие христианства на Руси и, в частности и прежде всего, в Киеве (ср. идею Софии и софийности в связи с одноименными храмами в древнейший период русского церковного строительства в свете идей П. А. Флоренского и др.; особенности монастырской жизни, между прочим отшельничества; характерные черты таких подвижников, как Антоний, Феодосий, Никон и т. п.). Все эти важные темы не связаны непосредственно с основной темой исследования — СЗБ.

47 О топографии раннего Киева см., помимо ряда уже указанных работ, Берлинский 1820, 1830; Закревский 1858, 1868; Маркевич 1887; Петров 1897; Голубев 1910; Голубева 1946; Тихонович, Ткаченко 1950; Бронштейн 1958; Петров 1964; Толочко 1965, 1970, 1979, 1980, 1983 и др. В ряде случаев полезно обращение к работам, посвященным Киеву в существенно более позднее время (ср. Алферова, Харламов 1982 и др.), поскольку топография города и многие его градостроительные структуры устойчиво сохранялись или допускали обнаружение исходных схем в течение многих веков. О градостроительном и архитектурном аспектах раннего Киева (вплоть до полемики о характере массовой застройки Киева) см. Гончаров 1948; Богусевич 1952, 1954; Корзухина 1956; Каргер 1957; Асеєв 1969; Брайчевский 1972; Раппопорт 1975; Толочко 1981, 1983 и др.

48 Пархоменко 1924:100.

49 До известной степени схема развития Киева, реализовавшая два рода связей — по смежности (из центра к ближайшей территории: Владимиров город → Ярославов город и т. п.) и по предельной разведенности в пределах территории актуальных и естественных связей (Киев — Печеры и т. п.), — может быть поставлена в соответствие с развитием Древней Руси (Киев → ближайшие княжества и Киев — Новгород или Киев — Владимир).

50 Ср. Асеєв 1969а; Высоцкий 1966, 1967; Висоцький 1978; Толочко 1979, 1980, 1983 и др. Есть некоторые основания полагать, что именно в этот период начинают оформляться те версии «дояросла-вовой» истории Киева и истоков Руси, которые найдут развитие под пером Нестора (призвание варягов, мотивы, связанные с Олегом, с Ольгой, с Аскольдом и Диром; тема основания Киева Кием, о чем см. из работ последнего времени Самойловський 1961; Петров 1962; Брайчевський 1963; Крип'якевич, Брайчевський 1964; Шаскольский 1974; Сахаров 1975; Иванов, Топоров 1976; Рыбаков 1980; Толочко 1979, 1980, 1983; Івакін 1982 и др.). Особая тема — оформление версии о посещении апостолом Андреем киевских гор и о водружении им здесь креста (ср. известную миниатюру на эту тему из Радзивилловской летописи). Тема апостольской миссии в Киев внутренне связана с идеей б л а г о д а т и, развиваемой в СЗБ. Пророческое предсказание апостола Андрея:

> ... видите ли горы сиꙗ. ꙗко на сихъ горах восиꙗкть б л г д т ь Бжыꙗ. имать градъ великъ [быти] и цркви многи Бъ въздвигнути имать [и далее:] [и] въшедъ на горы сиꙗ блви ꙗ. [и] постави крстъ и помоливъсѧ Бу ... (Лавр., 8)

как бы сбывается на глазах автора СЗБ, выступающего как свидетель утверждения и присутствия божественной благодати. Ср. Мурьянов 1969:159—163.

51 «Тъгда же бо слышавъ о блаженѣмь Антонии, живущиимь въ пещерѣ, и окрилатѣвъ же умъмь устрьмися къ пещерѣ». Несмотря на попытку Антония отговорить юношу (и тем самым испытать серьезность его решения) — «Чадо, видиши ли пещеру сию, скьрьбно суще мѣсто и теснѣише паче инѣхъ мѣстъ. Ты же унъ сый, якоже мню, и не имаше трьпѣти на мѣстѣ семь скърби», — намерения Феодосия не были поколеблены: «Вѣжь, чьстьный отьче, яко проразумьникъ всячьскыихъ Богъ приведе мя къ свя-

тости твоеи и спасти мя велѣ, тѣмьже, елико ли велиши сътворити, сътворю». Увидев серьезность намерений Феодосия, Антоний благословляет его выбор: «Благословенъ Богъ, чадо, укрѣпивый тя на се тъщание, и се мѣсто — буди въ немь ... Таче благослови ѝ старьць и повелѣ великому Никону острѣщи ѝ...» («Житие Феодосия»).

52 Ср. слова и поучения Св. Феодосия «о тръпѣнии и о любви, о тръпѣнии и милостыни, о тръпѣнїи и о смиренїи», см. Пономарев 1894:33—43 и др.

53 Приверженность к пению псалмов подчеркивается в «Житии Феодосия» неоднократно. Ср. еще: «И тако вься прилѣжьно учааше молитися къ Господу и не бесѣдовати ни къ кому же по навечерьнии молитвѣ, и не преходити от келиѣ въ келию, нъ въ своей келии Бога молити, ... псалмы Давыдовы въ устѣхъ своихъ имуще ... Единои бо нощи поющю ми в кели обычьныя псалъмы ... и преподобънууму тому стаду събьравъшюся въ цьркъвь съ блаженыимь наставьникомь и пастухъмь своимь Феодосиемь и поющемъ утрьняя псалмы...» и т. п. (ср. также ссылку в «Житии»: «Тьмже и божьствьный Давыдъ о семь прѣдъизвѣща...»).

54 Как книжник упоминается в «Житии Феодосия» и чернец Иларион. Ср.: «И се пакы тъ же чьрньць Иларионъ, съповѣда ми. Бяше бо и книгамъ хытръ псати, сий по вся дьни и нощи писааше книгы въ келии у блаженааго отьца нашего Феодосия, оному же псалтырь усты поющю тиха и рукама прядуща вълну, или кое ино дѣло дѣлающа...»

55 Об особом типе святости Феодосия см. Федотов 1959; Кологривов 1961:29—44. Феодосий был канонизирован в 1108 г., вторым по счету после Бориса и Глеба (см. Васильев 1893 и др.). Следовательно, именно эти три образа с наибольшей глубиной отвечали идеалу русского благочестия в XI—XII вв. Обойти их при анализе духовной ситуации в Киеве и Киевской Руси XI—XII вв. невозможно. Глубоко символично, что один из выдающихся мастеров раннего летописания Нестор был также и составителем житий Бориса и Глеба и Феодосия (см. его вступление в «Житии Феодосия Печерского»). Особая укорененность этих образов в религиозном сознании на Руси составляет некоторый контраст с отношением в этом плане к князю Владимиру (см. также Соловьев 1913, где дана лучшая характеристика св. Владимира в связи с проблемой христианского государства), о причислении которого к лику святых так горячо и безуспешно (во всяком случае

на долгое время) старался автор СЗБ. Благодать таинственно избирает Владимира как того, кто раскаялся и преодолел грех:

> аще бо бѣ и преже на скверьную похоть желаѩ. но послѣже прилежа к покаѩнью. ꙗкоже апл҃ъ вѣщаваєть, идеже оумножитьсѧ грѣхъ. ту изобильствуєть блг҃ть. (Лавр. 131, 1015 г.)

Тем самым образ князя Владимира вводит новый тип святости в чин святых русской церкви, соотносимый, в частности, и с другими равноапостольными святыми. Особое основание святости князя Владимира — в его собственном изменении под влиянием им же введенного на Руси христианства и в первых попытках христианизации государственно-политической сферы. Ср.: «Другое доказательство успехов христианства нельзя не видеть в подлинных, не только номинальных победах христианской государственности, воплощением которой остался в памяти русского народа сам креститель России — Владимир Святой. Летописец отчетливо проводит разницу между отношением его к своей власти до принятия христианства и после, он рисует его нам ласковым князем, покровителем слабых и бедных, заботящимся об устроении больниц и богаделен, о справедливости, просвещении, о благоустройстве государства» (Шмеман 1985:345). В этой перспективе князь Владимир оказывается как бы первым из «новых людей» (в этом смысле традиция отделяет его от предшественников, не забывая, впрочем, о его бабке Ольге, и вовсе не сохраняет памяти о возможном «первом крещении» Руси в IX в., при патриархе Фотии) и в то же время, безусловно, первым из тех, кто внес свет вселенского христианства в сферу «царства», как оно складывалось на Руси. — Из последних по времени работ о принятии христианства на Руси ср.: Введ. христ. на Руси 1987; Новосельцев 1988; Рапов 1988; Брайчевский 1989; Тысячелет. христ. 1993; Васильев 1994 и др.

56 Ср. Пономарев 1894:82—83 (комментарии к СЗБ Ф. Г. Калугина); Жданов 1904:75 сл.; Барац 1916:3 сл. и др.

57 Правда, существует мнение (Барац 1906:399 сл., 1916:6), согласно которому «Феодосий спорил не с евреями, жившими в городе, а с добровольными и приневольными крещенцами из евреев, которые отпали от христианства и были сосланы для вразумления и увещевания их в Печерский монастырь, где они, однако, тайно собирались по ночам для совершения еврейского богомоления и религиозных обрядов». В пользу этой точки зрения

можно было бы привести ряд аргументов (наименование «жидов» *отметьниками* и *безаконьниками*; указание на многократность таких приходов Феодосия в течение одной ночи — «многашьди въ ночи», исключающую приход в город; самый факт подобных ночных обходов Феодосием монахов в монастыре, ср.: «Имѣяше же обычай сиць великый отьць нашь Феодосий, якоже по вся нощи обиходит ему келиѣ мниховы вьсѣ, хотя увѣдѣти когождо ихъ како житие» и т. п.).

58 Ключевой мотив текста — евреи побуждают хазар принять их веру и обычаи, то же делают и сарацины. Отсюда просьба прислать «мужа книжного», который переспорил бы евреев и сарацин, после чего хазары приняли бы христианскую веру (ср. по пути к хазарам общение на религиозной почве Константина с самаритянином в Корсуни).

59 Впрочем, некоторые детали не лишены интереса, хотя могут объясняться и иначе. Ср. «нашего оучителѧ и наставника» (184б) как возможную кальку с послеталмудического титула у евреев 'morenu we-rabbenu' «наш наставник и учитель». См. Барац 1916:23.

60 В настоящее время этот круг исследований может быть значительно расширен. Еще важнее, что вопрос о связи первоначальной христианской литургии с синагогальным богослужением подтвердился полностью. Ср.: Oesterley 1925; Gavin 1928; Dugmore 1945; Dix 1945, 1956; Shirman 1953; Буйе 1965; Шмеман s.a. и др.

61 Тот же исследователь пришел к выводу о том, что известный духовный стих, т. наз. «Песнь Евангелиста» сложился под влиянием еврейского песенного текста «Echad mi joden» («Един. Кто знает?»); см. Барац 1916, а также 1906, 1907, 1913. О еврейских влияниях в более поздних текстах написано немало. Ср. из последних работ Архипов 1980, 1982, 1984, 1986, 1988, 1990 и др. Во всяком случае осознание себя как «Нового Израиля» не раз отмечено в русской духовной традиции.

62 Ср. Dunlop 1954; Артамонов 1962; Гумилев 1966; Плетнева 1976 (1986); Koestler 1978; Golden 1980; Новосельцев 1990; Калинина 1993 и др. Из более ранних работ, ценных, между прочим, и своей ориентацией на хазарско-славянскую проблематику, см. Dvorník 1933; Mošin 1926—1927, 1929, 1931a, 1931b; Мошин 1931c:41—60 и др. О славянском населении Хазарии сообщают арабские географические источники X века, ср. Кляшторный 1964:18.

63 Ср. Al Ma'sūdī 1966; Kupfer-Lewicki 1956; Левицкий 1964; Гаркави 1874, 1880 и т. п.

64 «It is common knowledge that before the Rus' conquered Kiev, the city was under Khazarian administration», cf. Golb, Pritsak 1982:43.

65 «The Kievan letter was written in Kiev in Hebrew and was read and annotated by someone, evidently an official charged with reading documents, in Khazarian script and language, whose annotation certified the validity of the document for travel purposes. The very fact that the certifying annotation was written in Khazarian and stated 'I have read [it]' makes clear that at that particular time officials in Kiev making such statements were able to read Hebrew and at the same time used the Khazarian language for official purposes» (Ibid., 42—43). Несколько далее — важное замечание о том, что маловероятно употребление хазарского языка в Киеве в официальных целях после его завоевания Русью; скорее в качестве lingua franca «новой эры» мог употребляться скандинавский и/или славянский языки. Особый вид получила бы «языковая» ситуация в Киеве при принятии недавно выдвинутой оригинальной гипотезы о том, что «хазарский» тюркский язык был принят восточными евреями «караитской» веры между VIII и XI вв. (!) на территории Хазарского каганата (Moskovich, Tukan 1985:87—106) и, следовательно, он вытеснил предшествующую ему семитскую речь.

66 Уже после открытия знаменитого документа Шехтера (прежде всего ответного письма хазарского кагана Иосифа еврейскому чиновнику Хасдаю Ибн-Шафруту из Кордовы) стало ясно, что иудаизм был уделом не только хазарской верхушки (в частности, царского двора), но и всех хазар в целом. О документе Шехтера см. Schechter 1912—1913; Коковцов 1913, 1932; Golb, Pritsak 1982 и др. В указанном ответном письме особенно существен мотив выбора веры с неоднократным подчеркиванием того, что «Вера Израиля — лучшая вера, и вся она — истина», а также мотив прибытия израильских мудрецов, которые объяснили закон Моисея и изложили по порядку все заповеди. Важен фрагмент о праведном и справедливом царе Обадии, построившем синагоги и школы и собравшем израильских мудрецов, которые объяснили ему 24 книги Священного Писания, Мишну, Талмуд и весь порядок молитв, как это принято у хоцзанов (синагогальных канторов). После Обадии, который «боялся Бога и любил закон и заповеди», было еще несколько царей; один из

них был брат Обадии по имени Ханукка (это же имя отмечено и в «Киевском письме»). О прозелитизме хазар и их связи с раввинистическим иудаизмом см. Golb, Pritsak 1982:24—32; Pritsak 1978; 1988 и др. — О раннем присутствии евреев в Восточной Европе, в частности в России, ср. также Берлин 1919; Weinryb 1962; аспект отношения к евреям на Руси — Birnbaum 1981; Halperin 1975; о евреях в раннесредневековой Византии см. Хазанов 1994:4—34 и др.

67 Характерный пример неизбежно возникающей в таких условиях двусмысленности рассмотрен Menges 1975:7—12 (в некотором пределе возможность противоположных интерпретаций: Киев как крайняя западная часть Хазарского каганата или Хазария как крайняя восточная часть Киевской Руси). В этом контексте объясняется, в частности, называние князя Владимира Святославича каганом, известное по ряду свидетельств (в том числе и в СЗБ). Полагают, что в русской княжеской титулатуре этот термин удерживался с первой трети IX в. до второй половины XI в., когда он был утрачен (Новосельцев 1982:150—159).

68 Предмет сообщения — трудное положение «этого Мар Якоба бен Р. Ханукки».

69 Другие варианты названия из средневековых еврейских текстов (ср. qīyōb̲; KYW, kiyow, kiyew; qīyāww; qīyāb̲) относятся уже к XII и даже XIII в. (Golb, Pritsak 1982:12—13).

70 Это имя Прицак (Op. cit.:52) выводит из тюркского племенного названия оногуров: *Угорское* < *ǫgr-in- < *on(o)ġur-.

71 О Копыревом конце см. Максимович 1871; Закревский 1868; Лашкарев 1879; Каргер 1959; Толочко 1970 и др.

72 Ср. цитадель (перс. *kuhendaz* или *ark*, араб. *qal'a* или *hiṣār*), внутренний город (перс. *šahristān*, араб. *madīna*) и коммерчески-ремесленный пригород (перс. *bīrūn*, араб. *rabaḍ*), см. Лавров 1950.

73 В настоящее время целесообразно вернуться к оценке этого эпизода. Не исключено, что беседа Владимира с евреями об их вере и допустимость идеи принятия иудейской веры отражают вполне реальную (и даже исторически и психологически правдоподобную) ситуацию.

74 Н. С. Трубецкой в свое время проницательно указал на актуальность иудаизма в Киеве в XI в. (связываемого им с пропагандой хазарских евреев) и полемики против него в СЗБ. См. Trubetzkoy 1973:120; ср. теперь Chekin 1982; 1994:34—42. Ср. также Тихомиров 1968: в связь с образом «высохшего озера закона» ставится окончательная ликвидация хазарского влады-

чества в Северном Причерноморье (в результате похода Ярослава в 1036 г. на печенегов, союзниками которых были хазары).

75 В связи с Иларионом достоверное иногда тесно соприкасается с гипотетическим. Ср. предположение М. Д. Приселкова о принятии Иларионом (после того как он перестал быть митрополитом) схимы под именем Никона, о жизни в Киево-Печерском монастыре и тождестве Илариона-Никона с Никоном (умер в 1088 г.), составившим, по мнению Шахматова, первый Киево-Печерский летописный свод 1073 г. (см. Приселков 1911:195 сл., 1913: 109—111, 181—237). Все эти соображения не выходят за рамки гипотезы, но ей нельзя отказать ни в остроумии, ни, пожалуй, в известной доле «историко-психологического» правдоподобия, граничащего с достоверностью. В свое время было высказано предположение (не встретившее, однако, поддержки) о принадлежности перу Илариона ряда текстов, находящихся в «Изборнике» 1076 г. («Поучение отца к сыну», «Стословец» и др.). См. Popov 1933:210—223.

76 См. о других сочинениях: Жданов 1904:29—36; Туницкий 1915:475 и сл.; Розов 1963:144 и сл., 1975; Müller 1962, 1971 и др. Фактом большого историко-культурного значения является участие Илариона в работе над Уставом князя Ярослава о церковных судах, имевших целью частично реформировать применительно к русским условиям византийское каноническое право. В начале Устава объявляется: «Се яз князь великий Ярослав, сын Володимерь, по данию отца своего съгадал есмь с митрополитом Ларионом, сложил есмь греческий номоканун; аще не подобаеть сих тяжь судити князю, ни боляром — дал есмь митрополиту и епископом» (Бенешевич 1915:78; ср. также Щапов 1971:71—76; 1972:178 и сл.; 1976:110, 184, 188, 192, 217, 227, 232, 282, 301—302, 306, 308; 1978). Не исключено полностью, однако, что имя Лариона здесь могло быть вставлено позже. — В рукописной книжной традиции Илариону приписывается еще ряд сочинений религиозно-нравоучительного характера, среди них и текст «Слова к брату столпнику» (Никольский 1906:75—122; Слов. книжн. Др. Руси I:198—204 и др.).

77 См. Петровский 1908:89—94 и др. О влиянии СЗБ на позднейшую традицию (или о знакомстве с ним) ср.: Жданов 1904; Сперанский 1921; Никольская 1928—1929; Гудзий 1945:95; Müller 1962; Розов 1963:141 и др. — Барац (1916:16—21), однако, настаивает на обратной зависимости СЗБ от житий, составленных Доментианом, и, следовательно, относит появление сов-

падающих частей «Похвалы» ко времени не раньше XIII в. Более того, делается допущение, что автор СЗБ прибегал к заимствованиям и из недошедшего до нас похвального слова Св. Борису Болгарскому, написанного при его сыне Симеоне, возможно, одним из учеников Константина и Мефодия. Несмотря на ценность приведенных Барацом параллелей, в целом его точка зрения едва ли основательна.

78 Разумеется, следует помнить о том, что та структура частей, которая характеризует СЗБ в его, так сказать, каноническом виде, могла появиться позже, в частности под пером переписчиков. Розов (1963:144—149), между прочим, предлагает один из возможных вариантов такой композиции. Тем не менее, есть достаточно серьезные основания трактовать СЗБ как трехчленную композицию, по крайней мере применительно к ситуации первого ритуального произнесения этого текста. Внутренняя связь частей и глубинная логика развиваемых идей и образов предполагают с большой вероятностью исходное единство. Наконец, во всяком случае уже с очень раннего времени основной (не по количеству списков, а по установке на максимальную полноту) текстологической реальностью являлся трехсоставный текст СЗБ. Ссылки на то, что в большинстве списков молитва помещается как самостоятельное произведение, существенны, но не могут быть полностью доказательными. СЗБ своего рода триптих, и каждая часть обладает высокой степенью самостоятельности (особенно если речь идет о таком универсального типа тексте, как молитва).

79 См. ценные соображения — Еремин 1944, 1956 и др. Ср. также Голубинский 1880:690.

80 До последнего времени склонны были игнорировать оригинальность произведений канонического типа по двум основаниям — в силу эгоцентрической аберрации наблюдателя, принадлежащего к «неканонической» традиции, и в силу того, что каноническая «оригинальность» всегда, так сказать, коллективна и разделяется всеми текстами, относящимися к данному Канону, без какой-либо дифференциации. Но оригинальность этого типа обнаруживает со всей очевидностью свое значение в диахронии, особенно при сравнении с тем, что предшествовало во времени утверждению Канона. Формирование любого Канона предполагает сознательный отрыв (разрыв) от системы эстетических критериев и оценок предыдущего периода и, следовательно, соответствующий четко осознаваемый тип оригинальности.

81 Впрочем, время от времени появляются ссылки на источники, носящие общий характер. Ср., например:

> по пророчьствѫ ісаинѫ (174а); и да<ви>дъ (181а; scil.: *рече*); ꙗко же ре҃ч исаїа (181б); и ісаино ... и данїиле ... и дв҃ъ (183а—183б); и ісаино (184а); рече еваг'гелистъ (175б)

или даже:

> Мѡvсѣ бо и пр҃рцы ѡ хри|стовѣ пришествїи повѣда-|ахѫ. х҃с же и ап҃ли его ѡ въскрсе|нїи и ѡ бѫдоущїимъ вѣцѣ. | еже поминати въ писанїи се|мь. и пр҃рчьскаа проповѣданїа | о х҃ѣ. и ап҃льскаа оученїа ѡ бѫду|щїимъ вѣцѣ... (169б).

82 По сути дела, здесь приходится иметь дело с т. наз. «открытым переводом», ориентированным на содержание прежде всего. Считают, что теоретические основы перевода этого типа были заложены Константином Философом и Иоанном Экзархом («Пролог»). См. Матхаузерова 1976.

83 На эту же тему позже сошлется и Моисей Выдубицкий, но в связи с Исайя XLI:1 (а не LI:4—5): «Днѣсь, по Исаи, понавляются острови...».

84 Ср. отчасти СЗБ 176б—179б, где трижды цитируются разные фразы из Матф. XXI:40—44, и под., но с перебивкой другими цитатами. Известны и примеры иного рода, когда части относительно единого фрагмента цитируемого текста распределяются по р а з н ы м местам СЗБ, но функциональная роль подобных примеров не вполне ясна («возвращения к теме»), а сам прием в исполнении СЗБ должен быть признан маловыразительным, а иногда, по-видимому, и просто случайным.

85 Примером этой особенности может служить только что рассмотренный отрывок СЗБ с незначительным расширением его в начале и в конце, где появляются цитаты из Исайи (по порядку LII:10, XLV:23, XL:4—5, LI:4—5), фланкирующие «соборную» цитату из Псалтыри.

86 Автор СЗБ ведет тонкую игру на подобных переходах от бесспорных цитат к «своему» тексту, имитирующему с большой точностью текст цитируемого источника. В ряде случаев вопрос о том, кому принадлежит подобный фрагмент, остается практически не решенным. Так, «ре҃ч же пакы, геде|ѡнъ къ б҃ѫ» естественно трактовать как непосредственное продолжение текста

Илариона, завершающееся обычной в таких случаях ссылкой на источник, но вместе с тем эта ссылка почти дословно воспроизводит фразу первоисточника («И сказал Гедеон Богу», VI:39). Сходное положение со следующим ниже «и бысть тако», которое может рассматриваться как текст Илариона (ср. продолжение: «Ivдеиство б о прѣста и законъ | ѿиде...»), но и как текст из Книги Судей (ср. «Бог так и сделал [в ту ночь...]») и с предшествующим «ре^ч^ гедеѡнъ | къ бж».

87 Тот же тип взвешенно-неопределенной переходной фразы ср. в источнике: «В то время, продолжая речь, Иисус сказал...» — Матф. XI:25.

88 Характерный для техники включения цитат в СЗБ подхват евангельской фразы.

89 И даже в «Похвале» Владимиру 190а: Иаков II:13; Сирах. XVII:18; Матф. V:1, 20.

90 «Предполагать, что он [Иларион — *В. Т.*] самостоятельно, независимо от предшественников, владел богословским вопросом о заветах, было бы странно», см. Петровский 1908:131. — О возможном отражении в СЗБ реконструируемого «Сказания о распространении христианства на Руси» см. Лихачев 1947:66—70.

91 Этот способ заслуживает тем большего внимания, что исследователь практически очень мало извлекает из сопоставительного анализа СЗБ и других текстов, приписываемых Илариону. Эти последние принадлежат стилистически совсем иной традиции, а когда обнаруживаются сходства (ср. ходы типа «и боудоу ꙗко кроугъ мѣдень, тьщеславиѥмь брецаѥ», — «Слово к брату столпнику» Илариона, 261 об., см. Туницкий 1915:481), они относятся к тому же самому цитатному (или «полуцитатному») слою.

92 В таком случае приписка относилась бы ко всему тексту СЗБ, вводя его в достаточно четкие локально-хронологические рамки. Ср.:

<А>зъ милостїю ч҃лколюбивааго | б҃а. мнихъ и прозвvтеръ и|л а р и ѡ н ъ изволенїемь его. | ѿ б҃гочестивыихъ епископѡ|пъ с҃щенъ быхъ. и настоло|ванъ въ вѣлицѣмь и б҃го|храниимѣмь градѣ к ы е в ѣ. | ꙗко быти ми въ немь м и т р о|п о л и т ж. пастухж же и оу|чителю. Быша же си. въ | лѣто ѕ҃ф҃н.д҃. владыче|ствжющж б҃лговѣрьномж | каганж ꙗ р о с л а в ж. с҃нж в л а|д и м и р ю. аминь. (203а)

93 Оправдание, но не спасение. Ср. 173а:

ivдѣи бо | при свѣшти закон'нѣи дѣ|лаахѫ свое ѡправданїе. хр҃тї|ѥани же при бл҃годѣтьнѣи^м | сл҃нци свое с҃псение жиѫ҃ють. | ꙗко ivдеиство стѣнемь и за|кономъ ѡправдаашесѧ. а не | с҃псашесѧ ... В ivдѣихъ бо ѡправданїе въ | хр҃тїаныихъ же с҃пс҃енїе. ѥко | ѡправданїе въ всемь мирѣ | есть. а с҃п·с҃енїе въ боудѫщїимъ | вѣцѣ

или 173б:

И то же ѡправданїе ivдѣиско | скоупо бѣ.

Ср. также 168а:

Нъ ѡправдѣ преѫ҃же | племѧ авраамле ...

94 О семантическом различии между *земля* (всегда Sg.) и *страна* (Pl.) см. Якобсон 1975:11.

95 Впрочем, некоторые из перечисленных знаков введены уже в начало СЗБ. Ср.: «да хвалимъ его | оубо и прославлѧемь. хвали|мааго ... и поклонимсѧ емоу. | емоу же покланѧютсѧ херу|вими...» (168б; здесь же «землѧ, ѥзыкы»).

96 Молитва, представленная в IIIа, прежде всего просьба о милости. Соответствующее слово, и содержательно и в звуковом отношении (ср. также *мало*) близкое к слову, обозначающему молитву, на ограниченном пространстве III (195б—199б) встречается около 20 раз (!), иногда непосредственно вступая в игру с корнем *мол-(и-)*. Ср.:

нъ многыа раѫ҃ млс҃ти тво|еа с҃пси ны ... [мало ... ма|лое] ... богатыи милостїю || ... оуложи гнѣ|въ милостиве ... тобѣ сѧ мили дѣемь ... молимъ ... молимъ. да ... поми|луеть ны ... оумилосерди|сѧ помилуи ... ѥко ѿ тебе | милость ... милости просимъ. помилуи | ны б҃же по велицѣи млс҃ти тво|еи ... помилуи ны ... малы показни. а мно|го помилуи. малы ѥзви. а | милостивно исцѣли. въма|лѣ ѡскорби ... оумилосердисѧ. | ѥко твое есть еже помилова|ти и спасти тѣмже продъ|лжи милость твою на людеѫ҃ | твоихъ ... всѧ помилуи ... и всѣ|хъ с҃тыихъ мл҃твами. оуми|лосердисѧ на ны и помилуи ны || да млс҃тью твоею ...

97 Еще раз следует отметить основоположное сходство и в этом отношении между схемой СЗБ и учением Константина Философа (в частности, о воплощении Слова у славян).

98 Ср. описание сходной ситуации в СЗБ 170а—170б:

> сар'ра же не ра҃жаа|ше. понеже бѣ неплоды. не бѣ | неплодьнъ. (sic!) заключена бѣ || бжїимъ промысломъ. на ста|рость родити. безвѣстьна|ꙗ же и таинаа прѣмудрости | бжїи о у т а е н а бѧахѫ. аггль | и чл҃къ не ꙗко н е ꙗ в и м а. нъ о у|т а е н а. и на конець вѣка хотѧ|ща ꙗвитисѧ.

99 Есть некоторые основания думать, что Илариону могла быть близкой идея некоего «прогрессивного» разворачивания-вовлечения в лоно христианства новых элементов (народов), которые усваивают себе это вероучение чуть ли не глубже, чем те, кто был призван первым.

100 Включение в противопоставление истины приводит к уже отмечавшейся схеме — a : b (& c).

101 Как источник соответствующей фразеологии в СЗБ (ср.: «закономъ ѡправдаашесѧ». 173а); ср. еще: «И во всем, в чем вы не могли оправдаться законом Моисеевым, оправдывается Им всякий верующий», Деян. XIII:39.

102 Существен учет и тех случаев, где *благодать* выступает в сочетании с *истиной*. Ср.: «И Слово стало плотию и обитало с нами, полное б л а г о д а т и и и с т и н ы...», Ио. I:14 (ср. I:17); «...с того дня, как вы услышали и познали б л а г о д а т ь Божию в и с т и н е», Колосс. I:6; «...утешая и свидетельствуя, что это и с т и н н а я б л а г о д а т ь Божия, в которой вы стоите», 1 Петр. V:12. Следует сказать, что сочетание закона и благодати в старой русской литературе не было частым. Ср., однако: «Не точию въ новой б л а г о д а т и, но еще и въ ветхомъ з а к о н ѣ», Прен. кор. Вальд., 125 (1645 г.), см. Словарь русского языка XI—XVII вв., вып. 1 (Москва 1975), 200.

103 Ср. далее:

> ꙗко з а к о н ъ привожааше въ з а к о|н е н ы а. къ б л г о д ѣ т ь н о м ѫ | кр҃щенїю. кр҃щенїе же сн҃ы своа | прѣпущаеть на вѣчнѫю жи|знь (169б),

а также цитату из Матфея V:17: «не прїидохъ | разорити закона нъ исполнить». Любопытно, что и позже за Моисеем сохраняется роль первообразца (ср.: «тещи во слѣдъ тебе, ревнующе,

обрѣтше тя проводника, яко Моисѣа новый сий Израиль изводящаго из работы немилосердья и от мрака скупости» — в «Речи» Моисея Выдубицкого).

104 Ряд этих противопоставлений выступает и в последующих частях СЗБ (II—III). Впрочем, вводятся и некоторые новые: богатый — убогий, мужи — жены, ангел — человек, огонь — холод, день — ночь, восток — запад, здоровый — больной, воскресший — мертвый, прозревший — слепой, сила — уродство, ныне — присно и т. п. Однако значение этих противопоставлений в частях II и III резко падает по сравнению с частью I.

105 Ср. также эти ключевые слова с Adj.: «свободь|наа блгодѣть» (172б), «и|стин'ныа блгти» (180а), «хва блгть» (174а) и возможность пар с перевернутыми отношениями типа «истинная благодать — благодатная истина», «свободная благодать — благодатная свобода» и т. п.

106 Тема Троицы возникает и в частях II и III, ср.:

> како единого ба. въ троицї | чтуть и кланяютсѧ ... (185б); заповѣдавъ по всеи земли | и крьститисѧ въ имѧ ѡца | и сна и стго дха. и ꙗсно и велегла|сно въ всѣх градѣх славитисѧ | стѣи троици ... (186б); и ннѣ оуже ма|лї и велицѣи. славимъ едино|сѫщную троицѫ ... (194а); ... славимь тѧ | га нашего iv ха. съ оцмь съ пре|стыимъ дхомь. троицѫ не|раздельноу. единобжестве|нѫ. црьствоующѫ на небесѣх | и на земли ... (199б); Вѣрую въ единаго ба славима|го въ троици. ѡца ... сна ... дха ста ... троицѫ единосѫщну. лици ж | раздѣлѧющѫсѧ. троицѫ | имены. единого же ба. не съ|ливаю раздѣленїа. ни съеди|ненїа раздѣлѧю. съвокѫплѧ|ютсѧ несмѣсно. и раздѣлѧ|ютсѧ нераздѣлнѣ ... нъ комѫждо свое || несмѣсно сѫщѥ. развѣ бже|ства едино бо есть бжство въ | троици ... (200б—201а).

Роль этой темы в СЗБ заслуживает особого внимания.

107 Отдал дань этому приему (в содержании с той же темой) и Кирилл Туровский. Ср.: «...Исус Христос яко человѣк распинаем бѣ и яко бог и солнце помрачи и луну в кровь преложи...»; «яко человьк воспив испусти дух, но яко бог землею потрясе...»; «яко человѣк в ребра прободен бысть, но яко бог завьсу перваго закона полъма раздра»; «яко агнець кровь с водою источи...»; «яко человѣк во гробѣ положен бысть и яко бог олтарь язычьскыя церкве освяти»;

«яко царь стражъми стрегом ..., но яко бог ангельскыми вои бѣсовьскым силам в твердыни ада прѣщаше...» («Слово на Святую Пасху», 185 об., см. Еремин 1957:412).

108 Одной из мотивировок является отношение к Христу: «ѡни же нарекоша. | сего лестьца. | и ѡ велизѣвоулѣ бѣсы изгонѧ|ща» (178а), ср. Матф. XII:24, XXVII:63, и далее: «ѡни же ꙗко | злодѣа мѫчивше крⷭ҇тѣ при|гвоздиша. сего ради. прїиде | на ны гнѣвъ бж҃їи конечныи ... приде бо на землю посѣти|ть ихъ. и не прїаша его ... не възлюбиша свѣта» (178а—178б) и т. п.

109 Эта же идея развивалась позже и Кириллом Туровским, вероятно, следовавшим в этом отношении за СЗБ. Ср.:

> Добро народа послушьство, ѥмуже ꙗзыци вѣровавше. С҃на Б҃жа познаша. В жидѣхъ бо чюдеса створи, а ꙗзыкомъ б҃л҃г҃дть и сⷭ҇ниѥ дарова; ѡни ѥго показаша, а ꙗзыци приꙗша; Из҃ль ѿречесѧ позвавъшаго въ вѣчную жизнь, а ꙗзыкы вѣровавшага в нбⷭ҇ноѥ царⷭ҇тво въведе ... («Слово на вербницу»), ср. еще: Ветхый же закон ѡтинудь ѡбнища ... Тѣмь и праздьникъ суботѣ преста, а неⷭ҇ѣли б҃л҃г҃дть дана бы҃ въс҃крниꙗ ради ... («Слово в новую неделю») и др.

110 В СЗБ дается и мотивировка необходимости такого хода событий. Ср.:

> ... къ ним же посла оучени|кы своа г҃лѧ. шедъше въ весь | миръ проповѣдите. еⷭ҇алїе | всеи твари. да иже вѣроуеть | и крьститьсѧ спасенъ бѫдетъ. | и шьⷭ҇ше наоучите всѧ ꙗзыкы | крⷭ҇тѧща ѧ въ имѧ ѿца и с҃на | и ст҃го д҃ха. оучѧще а блюсти. | всѧ елика заповѣдаⷭ҇ вамъ. | лѣпо бо бѣ б҃лгодати и істинѣ | на новы люди въсїати. не въ|ливають бо по словеси г҃ню. | вина новааго оученїа блⷭ҇ть|на. въ мѣхы вет'хы. ѡбетъ|шавъши въ иѵдествѣ. | аще ли. то просѧдѫтсѧ мѣ|си и вино пролѣетсѧ ... (179б—180а).

111 В основе соотношения объемов трех выделяемых частей в I лежит тот же принцип убыстрения-возрастания (восхождения), который определяет и структуру последней трети. Первая треть (168а—175а) относится ко второй (175а—180а) и к третьей (180б—184а) приблизительно как 2 : 1,5 : 1.

112 Обращает на себя внимание тесная связь «невѣдения» и «гѫгънания», аморфной речи, лишенной высших смыслов и неспособной

быть средством богообщения. «Гѫгънание» лишено *разума*, значение которого неоднократно подчеркивается в СЗБ («поите разѫмно», 183б, «свѣтъ разѫма», 181б и т. д.). В этом отношении напрашивается аналогия с учением Иоанна Экзарха о разуме как смысле-значении и глаголе, т. е. слове, как материальной данности, и о преимуществе первого над последним. См. Матхаузерова 1976:33.

113 И далее, обращаясь к излюбленному приему, когда̀ цитата (из Петра и Фомы) выступает не только как часть данного текста, но и как элемент ритуала, разрывающий на время текст и уводящий слушателя из сферы слова в сферу дела:

> ты еси х҃с с҃нъ б҃а живааго ... г҃ь нашь и б҃ъ ты еси ... помѧни ны г҃и | въ цр҃твїи своемь (183а).

114 Основная линия ее (Григорий Назианзин [ср. его «Гимн Христу»] — Константин Философ [ср. его опыты в греческой гимнографии, «Энкомий Григорию», «Проглас», вероятно, принадлежащий ему же] и далее [ср. «Похвалу царю Симеону», вошедшую позже в «Изборник 1073 г.»]) не могла не быть известной Илариону. Во всяком случае очевидна связь СЗБ не только с идеями Константина Философа, но и с многими штампами гимнографической литературы у южных славян.

115 Ср. начальные части «Повести временных лет» или «Слово о погибели Русской земли», от которого, собственно, только экспозиция и дошла до нас. Разумеется, сюда же относится и «злато слово» Святослава из «Слова о полку Игореве», где подобная схема существенно осложнена. В «Слове о погибели» повторяются и два других важных мотива СЗБ — «исполненность» всей Русской земли, принявшей христианскую веру («...всего еси исполнена землѧ Роускаѧ, о прававерьнаѧ вѣра хр[е]стиѧньскаѧ!») и торжество этой веры над «языками» («ѿселѣ до ... то все покорено было б[о]гомъ кр[е]стиѧньскому ѧзыкоу поганьскыѧ страны»).

116 Мотивы, усвоенные многовековой традицией — от «Слова» («не худа гнѣзда шестокрилци...» и др.) до Гоголя и далее. — То, что Владимир «покорилъ подъ сѧ ѡкрѫгънѧа страны», что «землю свою онъ пасетъ правдою, мѫжьствомь же и съмысломъ», что он «единодержець былъ земли своеи», — всё это отсылает к идеальному образу субъекта власти (Вальденберг 1916), как она тогда понималась. То же, что он не только идеальный государь, но и тот, кто способствовал приобщению Руси к христианству, что

он, наконец, христолюбец, — завершает портрет «совершенного» правителя, который, кажется, действительно в основном соответствует этим высоким характеристикам.

117 Ср. далее: «...каково оубо сп҃сенїе ѡ|брѣте ... како брѣ|мѧ грѣховное расыпа ... какоѩ тѧ | славы и чьсти сподобилъ есть ... колико ты похва|ленъ ѿ него имаши быти» (190а—190б).

118 Ср. еще: «ты҃ ни закона ни прр҃къ почитавъ» (188б). — Тема ви́дения, соприродного ве́дению (знанию), играла исключительную роль в той традиции, к которой принадлежал Иларион, хотя ви́дение и не рассматривалось как путь к высшему знанию (ср. ниже о видимом и невидимом). Тем не менее, видеть значит узнать, признать, усвоить себе — и притом в короткий отрезок времени. В этом контексте совершенно неслучайно лейтмотивное многократно повторенное *виждь* в ответственнейшем месте молитвословного призыва к Владимиру, образующего ядро части II (192б—193б). Видеть всегда важно и нужно, но видеть, когда произошло приобщение благодатной вере, когда вокруг атмосфера процветания, чуда, — знак особого счастливого состояния, дара. Ср. эту же тему в начале «Речи» Моисея Выдубицкого: «Дивна днесь видиста очи наши! Мнози бо преже насъ бывшеи и желаша видити, яже мы видѣм, и не видиша... яже богъ намъ дарова...»

119 В других вариантах и «послухъ».

120 Ср. чуть раньше: Константин и Елена — Владимир и Ольга.

121 Ср., напр., в непосредственной связи с «Похвалой»: «Признаюсь, я во всей нашей словесности, древней и новой, ничего не знаю, что лучше, вернее и живее, с такою правдою исторической, чувством сердечным, прелестью и свежестью выражений и поэтическим колоритом изображало бы нам нашего Владимира Великого, это, по справедливому замечанию народа, действительно красное солнышко Руси. Видно в каждом слове, что говорит человек по собственному наглядному опыту, коротко знакомый с своим любимцем, следивший долго и с любовью за ним, который всматривался и вдумывался в подвиги своего единодержца Русския земли, и когда его не стало, в один раз все долголетние думы и чувства сердца высказал в своей огненной речи, запечатлел в образе, которым этот чудный и святой государь является глазам самого позднего потомства как бы присущим, живым. Так живописуют одни лишь великие художники» (Бодянский 1848:XV).

122 Тем не менее, некая ориентация на счет слогов, видимо, существовала. Отчасти она вытекает из синтаксического паралле-

лизма, отчасти объясняется некоторыми другими более специальными факторами. Во всяком случае практически тенденция к изосиллабизму может быть обнаружена в целом ряде молитвословных текстов. При этом следует заметить, что в условиях, когда количество слогов в большей части стихов примерно равно и колеблется вокруг некоей постоянной величины, «унификационная» тенденция проявляется, видимо, в том, что «излишки» текста в «длинных» строках могут трактоваться как «висячие», в отношении которых возможна их «переброска» в соседний стих. На основании этого предположения допустимы, может быть, альтернативные варианты членения строк. Так, в приведенном молитвословном отрывке из СЗБ в начальных девяти стихах по Тарановскому распределение слогов по стихам таково: (1) 15, (2) 8, (3) 21, (4) 8, (5) 9, (6) 15, (7) 14, (8) 16, (9) 19. Несомненная диспропорция (как и некоторые другие соображения), возможно, дают основания для предположения об отдельных перегруппировках в составе стихов. В частности, первая часть стиха 3 могла бы быть перенесена в качестве завершения в стих 2, а стих 5 мог бы быть присоединен как вторая часть к стиху 4, т. е.:

1. въстани ѡ честнаа главо. | ѿ гроба твоего.

2. въстани. | ѿтрѧси сонъ. нѣси бо оуме|рлъ

3. нъ спиши. до ѡбьщааго | всѣмъ въстанїа.

4. въстани. | нѣси оумерлъ. нѣ҃ бо ти лѣ|пѡ оумрѣти.

и т. д. с «подравниванием» количества слогов: (1)15—2(14)—3(15)—4(17) и т. п. Допустима и разбивка, ориентирующаяся на короткие стихи: «въстани ѡ честнаа́ главо. ѿ гроба твоего. || въстани. ѿтрѧси сонъ. || нѣси бо оумерлъ...» и т. п., см. Picchio 1973:314—315. Можно отметить, что вполне оправданно сильноначальное положение ‘нъ’ (как и некоторых других союзов, особенно ‘и’, продолжающего в этом отношении традицию библейского стиха) и оттеснение ‘нѣси’ из начального положения в середину стиха (части, вводимые с помощью ‘нѣси’, выглядят как конструкции «второго» плана, с причинно-объяснительным значением: «встань, отряси сон, ибо (ведь) ты не умер»). Выделенность стиха 9 по количеству слогов (19) не должна вызывать удивления: стих 9 своего рода «пограничный сигнал», отмечающий конец exordium’а и переход к чисто «императивной» части (сходная ситуация с серединным стихом 5 из «Отче наш», кон-

чающимся, как и последний стих 10, каденцией: «Яко на небеси и на земли» [\] — 10 слогов при 7 слогах в стихе 4 и 8 слогах в стихе 6). Допустимы, кажется, и некоторые другие перегруппировки в составе молитвословного стихового отрывка в части II.

123 Исключая место об авторстве СЗБ и самом авторе.

124 Ср. другие варианты: «просимъ да | страхъ твои послеши въ | срца наша. молимъ. да на | страшнемь сѫдѣ поми|луеть ны...» (196б) и др.

125 Ср.: «съпокланѧемь и съславимъ» (200а); «ѡбещь поклонъ | ... едина слава...» (201а).

126 В ряде случаев речь идет о 'ѣ': «блгдѣть».

127 Ср. еще:

> законъ. а не блгть, стѣнь а не | истинѫ (171а); ѿжени ꙗvдѣ|иство и съ закономъ. расто|чи по странамъ. кое бо при|частїе стѣню съ истиною. (172б); лѣпо бо бѣ блгодати и истинѣ | на новы люди въсїати ... не мо|гъше бо закона стѣнѧ оуде|ржати ... како и|стин'ныа блгти оудержать | оученїе ... (180а).

128 Ср. сходный звуковой контекст для «имѧ»:

> ... въ имѧ ... малыи и вели|кыимъ ... свободныи. ѫныи | и старыи ... просты|и. бгатыи. и оубогыимъ. (186б)

129 Ср.: «... племѧ авраамле. скрижаль| |ми...» (168а—168б), т. е. *л... м... амл... альм...*

130 Представленная здесь (как и в некоторых других местах СЗБ) звуковая тема не была у Илариона ни частой, ни эффектной — в отличие от его продолжателей в жанре проповеди. Ср. хотя бы у Кирилла Туровского: «...дивно и радостно ѿкровеньѥ; добра и сильна батьства, нескудно ближнимъ и далнимъ даеми дарове... дому...» («Слово на вербницу») или у Моисея Выдубицкого: «Дивна днесь видиста очи наши!» («Речь», которая начинается с этой яркой аллитерации).

131 Звуковая тема 'м' в контексте отношений между словом, мыслью и молитвой присутствует уже в «Поучении к братии» Луки Жидяты. Ср.: «Въ церкви предстоите со страхомъ Божиемъ; не молви рѣчи, но ни мысли, но моли Бога всею мыслью...»

132 Исключения нечасты: «... проповѣдите. еvалїе | всеи твари ... наоучите всѧ ꙗзыкы...» (180а) и под.

133 Первое лицо также в основном отнесено на «цитатную» периферию части I: «живѫ | азъ ... мнѣ покло|нитсѧ всѧко колѣно ... послѫшаите мене людїе мои ... къ мнѣ ... ѿ мене ... и сѫдъ мои ... правда моа ... спсенїе мое. мене ... мою...» (183а—184б) — в цитатах из Исайи. Но в ответственном, как было уже показано, отрывке, начинающемся со слов «вѣра бо блгѧтьнаа» (180б—183а), совершается прорыв к сфере 1-го лица (в множ. ч.), в котором автор текста объединяет себя с вчерашними «язы́ками», сегодняшними христианами: «вѣра ... прострѣсѧ. и до нашего | ꙗзыка рускааго доиде ... источникъ наво|дни всѧ ... и до насъ разлїасѧ. се бо оуже | и мы ... славимъ стоую трцѫ...» (180б); «и оуже не идолослу|жителе зовемсѧ ... съгражаемь ... | зиждемь ... не закалаемь ... погыбаемь ... съпасаемсѧ ... бъ нашь ... земли нашеи ... землю | нашѫ ... помилова ны бъ и въсїа и въ | насъ свѣтъ ... и потыкающемсѧ на|мъ ... гу|гънахомъ ꙗзыкы нашими ... посѣти насъ ... не послѣду|емь бѣсомъ. нъ ꙗсно славимъ | ха ба нашего ... завѣщаю ... и ре|кѫ нелюдемь моимъ людїе мои || вы. и ти ми рекѫть гь бъ нашь | еси ты ... нарекохомсѧ ... про|звахомъсѧ ...» и т. д. (181а—183а).

134 Предпочтение, оказываемое в этих случаях глаголу, объясняется особой динамичностью этой части речи, наличием категорий, позволяющих разыгрывать семантические контрасты настоящего и прошлого, настоящего и будущего, активного и пассивного, главного и второстепенного и т. п., способностью к символизации некоторых своих смыслов. Ср. более поздние опыты тернарных грамматико-символических градаций (например, соотнесение триады аорист — имперфект — перфект с триадой божественное — человеческое — бесовское) или таких же бинарных оппозиций (например, у Максима Грека). См.: Матхаузерова 1976; Ковтун, Колесов 1983:399 и др.

135 Некоторые из таких последовательностей цитатны. Ср.: «ꙗко прїи| |дѫть денїе на тѧ. и ѡбложѧ|ть врази твои ѡстрогъ ѡ то|бѣ. и ѡбидѫть тѧ и ѡбомѫ|ть тѧ всюдѫ. и разбїють тѧ» (178б—179а, Лука XIX:44).

136 Подобные цепи могут состоять и из разных форм verba infinitum (прежде всего причастий и деепричастий). Ср.: «ты правдою бѣ | ѡблѣченъ. крѣпостїю прѣ|поꙗсанъ. истиною ѡбоут. | съмысломъ вѣнчанъ». (194а); «хс славимъ быва|еть. а ivдеи кленоми. ꙗзыци | приведени. а ivдеи ѿринове|ни ...» (180б); «просѧщїимъ подаваа. | нагыа ѡдѣваѧ. жадныа и | алъчныа насыщаѧ. бо-

лѧщїі|имъ всѧкѡ оутѣшенїе посы|лаа. должныа искѫпаѧ. | работныимъ свободу даѧ...» (189б). И в этих примерах повторяющиеся формы включены в однообразные синтагмы (соответственно Instr. & Partic.; Nom. & Partic., Dat. V. Acc. & Gerund.). Ср. еще один образец этого рода:

> виж҃ь гра҃ иконами ст҃ыихъ | ѡсвѣщаемь ... | и тїмїаномъ ѡбоухаемь. и | хвалами и бж҃твена҃ми и пѣ|нїи ст҃ыими ѡглашаемь (193а).

137 Этот прием получил развитие и более или менее стандартное оформление позже. Ср. принцип полноты перечисления у Кирилла Туровского и позже у Епифания Премудрого, испытавшего на себе влияние поэтики Кирилла (см. Антонова 1981:26).

138 За этим «объемом содержания», т. е. разными содержаниями, целесообразно видеть и некие инварианты. И здесь опять схемы «ꙗко ... ꙗко ...» и «не ... нъ (но)...» возвращают нас к основоположным смыслам — тождества (подобия, уподобления) и различия (различения, разведения в разные стороны), о которых говорилось ранее и которые оказываются столь важными в тех системах, где существуют «видимое» и «невидимое» (об этом противопоставлении см. 185б: «...б҃а сътворьшааго | всю тварь. видимѫю и неви|димѫю...»; 189а: «ꙗко есть б҃ъ единъ творець. | невидимыимъ и видимыи^м...»; 199б: «...видимѣи и невидимѣи тва|ри...»; ср. также 170б: об утаенном до поры смысле, который имеет явиться «в конце века»). Видимое и невидимое и есть тот локус, где разворачивается наиболее тонкая игра параллельными планами бытия и рождаются самые сокровенные смыслы. Ср. у Кирилла Туровского: «Ты еси бог наш, — развѣе тебе иного не знаем. Человѣче видемый, боже разумѣваемый» («Слово на Святую Пасху», 189 об.); «свѣт бо Слово Божье ... и тъ (то) есть боли видимаго сего свѣта: сии бо свьт плотьстѣи очи просвѣщаеть, а Слово Божье душевнѣи очи просвѣщаеть» («Слово о поучении церковном»).

139 Вводимые с помощью *како* серии риторических вопросов образуют значительный контраст с сериями призывов-обращений, в которых используются Imper. и Voc.

140 Например, асиндетонические последовательности или, напротив, отрывки текста, организованные такими скрепами, как «и (тогда) ... и (когда)...» и т. п., ср.:

> тогда начатъ мракъ идольскыи | ѿ на҃ ѿходити ...
> тогда тма ... погыбе. и слово | е҃вальское землю на-

шю ѡсїа. | капища разрушаахѫсѧ. и ц҃рквi | поставлѧахѫсѧ. идоли ѿ|крушаахѫсѧ. и иконы ... ꙗвлѧахѫсѧ ... (186б—187а)

и др. Нередко эти два типа организации (союзный и бессоюзный) противопоставляют друг другу смежные отрывки текста. Реже встречаются конструкции с противительным союзом 'а'. Ср.:

... и мы ... славимъ ст҃оую тр҃ѿцѫ. а iѵдеа | молчить. х҃с славимъ быва|еть. а iѵдеи кленоми. ꙗзыци | приведени. а iѵдеи ѿринове|ни ... (180б).

141 Еще большего в такой синтаксически четко организованной лепке образов достиг Кирилл Туровский (см. Колесов 1981:44—45).

142 Ср. «предоксюморные» построения типа «бескровныимъ | покровъ», «оубогы|имъ ѡбогащенїе» (194б) и т. п.

143 Включая сюда и развернутые уподобления-«картинки» (благодать — солнце, закон — луна, благодать — дождь, роса, закон — пересыхающее озеро, сушь и т. п.) с их символическими толкованиями.

144 Впрочем, такие клишированные образы обнаруживают свою связь с традицией только в самой широкой перспективе. В конкретных условиях середины XI в. на Руси введение ветхо- и новозаветных образов в текст, составленный pro domo sua, должно было восприниматься как бесспорное новшество, как смелый прорыв к источникам богатейшей образности. Знакомство с ними сыграло исключительную роль в развитии эстетических взглядов на Руси. Эти если не вполне и не всегда «чужие», но во всяком случае новые образы, как правило, воспринимались живо, заинтересованно и творчески, став в ходе девятивекового развития ядром целого пласта русской поэтической образности. Особая задача — реконструкция тех литературно-эстетических теорий, из которых исходили как основатели славянской письменности, так и авторы, стоявшие у истоков литературного творчества у славян (к их числу следует, конечно, отнести и Илариона).

ЛИТЕРАТУРА

Абаев, В. И.

1949 «Происхождение древнерусского *Хорс* и сванского „Св. Георгий“», в кн.: *Осетинский язык и фольклор*, т. I. М.-Л.

1965 *Скифско-европейские изоглоссы*. М.

1973 *Историко-этимологический словарь осетинского языка*, т. II. Л.

Абрамов, А. И.

1986 «„Слово о законе и благодати“ киевского митрополита Илариона как историософская реакция на христианско-идеологическую экспансию Византии». *Наследие*, II.

Айналов, Д. В.

1917 «К вопросу о строительной деятельности св. Владимира», в кн.: *Сборник в память святого равноапостольного князя Владимира*. СПб.

1941 «Искусство Киевского периода», в кн.: *История русской литературы*, т. I. М.-Л.

Алексеев, А. А.

1980 «„Песнь песней“ по списку XVI в. в переводе с древнееврейского оригинала». *Палестинский сборник*, т. 27.

1987 «Переводы с древнееврейских оригиналов в Древней Руси». *Russian Linguistics*, vol. 11.

1990 *«Песнь песней» в древней славяно-русской письменности*, ч. 1—3. М.

Алешковский, М. Х.

1971 *Повесть временных лет. Судьба литературного произведения в Древней Руси*. М.

Алферова, Г. В. и Харламов, В. А.

1982 *Киев во второй половине XVII века*. Историко-архитектурный очерк. Киев.

Антонова, М. Ф.

1981 «Кирилл Туровский и Епифаний Премудрый». *ТОДРЛ*, XXXVI. М.-Л.

Артамонов, М. И.

1962 *История хазар*. Л.

Архангельский, А. С.

1888 *К изучению древнерусской литературы*. Очерки и исследования. Творения Отцов Церкви в древнерусской письменности. СПб.

Археологічні дослідження

1976 *Археологічні дослідження стародавнього Києва*. Київ.

Археологія Укр.
1975 *Археологія Українськоі РСР*, т. 3. Київ.

Армашевский, А. и Антонович, В.
1897 *Публичные лекции по геологии и истории Киева.* Киев.

Архипов, А. А.
1980 «О происхождении древнеславянской тайнописи». *Сов. Славяновед.* 1980, № 6.
1982 *Древнерусская книга пророка Даниила в переводе с древнееврейского (к истории гебраизмов в древнерусском книжном языке).* М.
1982а *Из истории гебраизмов в русском книжном языке XV—XVI вв. Автореферат диссертации.* М.
1984 «Об одном древнем названии Киева», в кн.: *История русского языка в древнейший период.* М.
1986 «Σαμβατάς Константина Багрянородного и средиземноморские Σαμβαθιον'ы», в кн.: *Балканы в контексте Средиземноморья. Проблемы реконструкции языка и культуры.* Тезисы и предварительные материалы к симпозиуму. М.
1988 «„Голубиная Книга“»: К истолкованию названия „Голубиная Книга“, в кн.: *Этнолингвистика текста: семиотика малых форм фольклора.* М.
1990 «Голубиная Книга: Wort und Sachen», в кн.: *Механизмы культуры.* М., 1990.

Асєєв, Ю. С.
1969 *Архітектура Київської Русі.* Київ.
1969а *Мистецтво стародавнього Києва.* Київ.

Барац, Г. М.
1906 «Повести и сказания древнерусской письменности, имеющие отношение к евреям и еврейству». *Киевская Старина*, март-апрель.
1907 «О библейско-агадическом элементе в повестях и сказаниях Начальной русской летописи». Вып. 1, Киев (оттиск из журн. *Україна*).
1913 *Происхождение летописного сказания о начале Руси.* Киев.
1916 *Источники «Слова о законе и благодати» и евангельской песни. К вопросу о еврейском элементе в древнерусской литературе.* Киев.
1926—1927 *Собрание трудов по вопросу о еврейском элементе в памятниках древнерусской письменности.* Т. 1—2. Париж.

Барсов, Н. Е.
1886 «Святой Ефрем Сирин как проповедник». *Христианские Чтения*, май-июнь.

Баскаков, Н. А.
1973 «Мифологические и этнические имена собственные в „Слове о полку Игореве“», в кн.: *Восточная филология*, т. III. Тбилиси.

Бегунов, Ю. К.
1974 «Речь Моисея Выдубицкого как памятник торжественного красноречия XII в.». *ТОДРЛ*, XXVIII. Л.

Бенешевич, В. Н.
1915 *Сборник памятников по истории церковного права преимущественно русской церкви (до эпохи Петра Великого).* Вып. 1. СПб.

Берлин, И.
1919 Исторические судьбы еврейского народа на территории Русского государства. П.

Берлинский, М. Ф.
1820 *Краткое описание Киева.* СПб.
1830 «О Десятинной церкви в Киеве». *Труды и летописи Общества истории и древностей российских*, ч. V, кн. 1. М.

Берхин, И.
1884 «Еврейский документ о посольствах св. Владимира для испытания вер». *Киевская Старина,* т. X, декабрь. Киев.

Боголюбов, М. Н.
1962 «Древнеперсидские этимологии. 2. *huvārazmī*», в кн.: *Древний мир. Сборник статей* М.

Богусевич, В. А.
1952 «Про походження і топографію древнього Києва за археологічними даними». *Археологія*, т. VII.
1952а «Розкопки на горі Киселівка». *Археологічні пам'ятки,* III. Київ.
1954 «Археологічні розкопки в Києві на Подолі, 1950 р.». *Археологія*, т. IX.
1957 «Про феодальні двори Києва XI—XIII ст.». *Археологія*, т. XI.

Бодянский, О. М.
1848 «Славянорусские сочинения в пергаменном сборнике И. Н. Царского». *Чтения в Обществе истории и древностей российских*, кн. 7, № 11.

Болховитинов, Е. [А.]
1825 *Описание Киево-Софийского собора.* Киев.
1826 *Описание Киево-Печерской Лавры.* Киев.

Борисов, А. Я.
1987 «К вопросу о восточных элементах в древнерусской литературе». *Палестинский сборник,* вып. 29. М.

Боровський, Я. Є.
1981 «„Похвальне слово“ Мойсея, ігумена Видубицького монастиря», в кн.: *Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI—XVII ст.* Київ.
1982 *Мифологический мир древних киевлян.* Киев.

Брайчевский, М. Ю.
1989 *Утверждение христианства на Руси.* Киев.

Брайчевьский, М. Ю.
1963 *Коли і як виник Київ.* Київ.
1972 «Рядовий міщанський будинок у Києві XI—XIII ст.», в кн.: *Київська старовина.* Київ.

Браун, Ф. К.
1880 «Черноморье», в кн.: *Сборник исследований по исторической топографии Южной России,* ч. 2. Одесса.

Бронштейн, И. П.
1958 «Городская территория древнего Киева по данным летописи», в кн.: *Сборник сообщений «Киевпроекта»,* № 1—2. Киев.

Бугославский, С. А.
1914 «К вопросу о характере и объеме литературной деятельности преп. Нестора». *ИОРЯС,* т. 19, кн. 1.
1928 *Пам'ятки XI—XVII вв. про князів Бориса і Гліба.* Київ.

Буйе, Л.
1965 *Библия и Евангелие.* Брюссель/Париж.

Вальденберг, В.
1916 *Древнерусские учения о пределах царской власти.* Пг.

Васильев, В.
1893 История канонизации русских святых. *ЧОИДР,* № 3.

Васильев, М. А.
1994 «Великий князь Владимир Святославич: от языческой реформы к крещению Руси». *Славяноведение,* № 2.

Введ. христ. на Руси
1987 *Введение христианства на Руси.* М.

Веселовский, А. Н.
1872 *Славянские сказания о Соломоне и Китоврасе и западные легенды о Морольфе и Мерлине.* СПб.
1880 «Талмудический источник одной Соломоновой легенды в Русской Палее». *ЖМНП,* ч. CCVIII, апрель.
1881 «Разыскания в области русского духовного стиха. III—IV». *Записки Имп. Акад. наук,* т. XI, № 4. Приложения.

Виноградов, В. П.
1915 «О характере проповеднического творчества Кирилла, епископа Туровского», в кн.: *В память столетия (1814—1914) Императорской Московской Духовной Академии.* Сборник статей, ч. 2. Сергиев Посад. М.

Виноградова, В. Л.
1967 *Словарь-справочник «Слова о полку Игореве»,* составитель В. Л. Виноградова, Вып. 2. Л.

Висоцький, С. О.
1978 *Про що розповіли давні стіни.* Київ.

Вихнович, В.
1992 «А. Я. Гаркави и его труды по истории евреев в России», в

кн.: *Исторические судьбы евреев в России и СССР: начало диалога. Новая еврейская библиотека.* М.

Ворт, Д.
1978 «Див = *Sīmurγ*», в кн.: *Восточнославянское и общее языкознание.* М.

Востоков, А. Х.
1842 *Описание рукописей Румянцевского Музеума.* СПб.

Высоцкий, С.А.
1966 *Древнерусские надписи Софии Киевской XI—XIV вв.* Вып. 1. Киев.
1976 *Средневековые надписи Софии Киевской XI—XVIII вв.* Киев.

Вышеславцев, Б. П.
1994 *Этика преображенного эроса.* М.

Гальковский, Н. М.
1913—1916 *Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси.* II. М., 1913; I. Харьков, 1916.

Гаркави, А. Я.
1866 *Об языке евреев, живших в древнее время на Руси.* СПб.
1874 *Сказания еврейских писателей о хазарах и хазарском царстве.* СПб.
1879—1880 «Сообщения о хазарах». *Еврейская библиотека* VII, VIII.
1881—1882 «Русь и русское в средневековой литературе». *Восход,* кн. 1, 2.
1884 «Следы знакомства с еврейским языком в древней русской письменности». *Еврейское обозрение,* № 1.

Гессен, Ю.
1993 *История еврейского народа в России.* М.-Иерусалим.

Голубев, С. Т.
1910 *Спорные вопросы о древней топографии Киева.* Киев.
1913 «Киево-Выдубицкий монастырь (домонгольское время)». *Труды Киевской Духовной Академии,* № 12. Киев.

Голубева, Л. А.
1946 Топография домонгольского Киева. *КСИИМК* т. XVI.

Голубинский, Е. Е.
1880 *История русской церкви,* т. 1. М.

Голубовский, П. В. [Рец.]
1888 *Киевская Старина,* т. XX. Год седьмой, янв.-март.

Гончаров, В. К.
1948 «Райковецьке феодальне городище XI—XIII ст.». *Вісник АН Укр.,* № 7.

Горский, А. В.
1844 *Памятники духовной литературы времен великого князя Ярослава I. Прибавление к творениям Св. Отцов в русском переводе,* ч. 2. М.

Грушевський, М. С.
1904 *Історія України-Руси*, т. 1. Львів.

Гудзий, Н. К.
1945 *История древней русской литературы*, изд. 3-е. М.

Гумилев, Л. Н.
1966 *Открытие Хазарии*. М.

Гупало, К. Н.
1982 *Подол в древнем Киеве*. Киев.

Даничић, Ђ.
1860 *Живот светого Саве*. Биоград.
1865 *Живот светого Симеуна и светого Саве*. Биоград.

Дашкевич, Н. П.
1886 «Приднепровье по некоторым памятникам древнесеверной литературы». *Университетские известия*, № 11.

Еремин, И. П.
1944 «„Слово о полку Игореве“ (к вопросу о его жанровой природе)». *Уч. Зап. ЛГУ*, № 72. *Серия филологич. наук*, вып. 9. Л.
1955—1958 «Литературное наследие Кирилла Туровского». *ТОДРЛ*, XI—1955; XII—1956; XIII—1957; XV—1958. М.-Л.
1956 «К вопросу о жанровой природе „Слова о полку Игореве“». *ТОДРЛ*, XII. М.-Л.

Єфіменко, П. П. и Богусевич, В. А.
1952 «Кріпость Ярослава Мудрого в Києві». *Вісник Академії наук*, № 12. Київ.

Жданов, И. Н.
1904 «„Слово о законе и благодати“ и „Похвала кагану Владимиру“», в кн.: И. Н. Жданов, *Сочинения*, т. 1. СПб.

Забелин, И. Е.
1879 *История русской жизни с древнейших времен*, ч. II. М.

Завитневич, В. З.
1888 *О месте и времени крещения Св. Владимира и годе крещения киевлян*. Киев.
1916 «К вопросу о времени сооружения храма Св. Софии в Киеве». *Труды Киевской Духовной Академии*. Киев.

Закревский, Н.
1858 *Летопись и описание города Киева*. М.
1868 *Описание Киева*, т. 1—2. М.

Зализняк, А. А.
1962 «Проблемы славяно-иранских языковых отношений древнейшего периода». *Вопросы славянского языкознания*, вып. 6. М.

Івакін, Г. Ю.
1982 *Оповіді про стародавній Київ*. Київ.

Иванов, В. В. и Топоров, В. Н.
1976 «Мифологические названия как источник реконструкции этногенеза и древнейшей истории славян», в кн.: *Вопросы этногенеза и этнической истории славян и восточных романцев.* М.

Калинина, Т. М.
1993 «Книжная традиция локализации хазар», в кн.: Восточная *Европа в древности и средневековье. Спорные проблемы.* М.

Калугин, Ф. Г.
1894 «Иларион митрополит Киевский и его церковно-учительные произведения», в кн.: *Памятники древнерусской церковно-учительной литературы,* вып. 1. СПб.

Каргер, М. К.
1957 «Новые данные к истории киевского жилища домонгольского периода». *КСИИМК,* вып. 38.
1959—1961 *Древний Киев,* I—II. М.-Л.

Кілієвич, С. Р.
1976 «Археологічна карта київского дитинця», в кн.: *Археологічні дослідження стародавнього Києва.* Київ.
1977 «Розкопки Великого Ярославового двору в Києві (1972—1973)». *Археологія,* т. XXI.

Кляшторный, С. Г.
1964 «Древнейшее упоминание славян в Нижнем Поволжье», в кн.: *Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы.* М.

Ковтун, Л. С. и Колесов, В. В.
1983 «Новый труд о древних теориях искусства слова на Руси». *ТОДРЛ,* XXXVII. Л.

Коковцов, П. К.
1913 «Новый еврейский документ о хазарах и хазаро-русско-византийских отношениях в X веке». *ЖМНП,* ноябрь.
1926 «Заметка о еврейско-хазарских рукописях Кембриджа и Оксфорда». *Доклады Академии наук,* серия В.
1932 *Еврейско-хазарская переписка в X веке.* Л.

Колесов, В. В.
1981 «К характеристике поэтического стиля Кирилла Туровского». *ТОДРЛ,* XXXVI. М.-Л.

Кологривов, отец Иоанн
1961 *Очерки по истории русской святости.* Брюссель.

Корзухина, Г. Ф.
1956 «Новые данные о раскопках В. В. Хвойко на усадьбе Петровского в Киеве». *СА,* т. XXV.

Крип'якевич, І. П. и Брайчевський, М. Ю.
1964 «Коли і як виник Київ». *Український історичний журнал,* № 1.

Кубарев, А. М.
1843 *Москвитянин* 1843, № 6 и № 7.
1844 *Москвитянин* 1844, ч. II.

Куник, А. А.
1845 «Русский источник о походе 1043 года». *Записки Императорской Академии наук.* СПб.

Лавров, В. А.
1950 *Градостроительная культура Средней Азии.* М.

Лавров, П. А.
1930 *Материалы по истории возникновения древнейшей славянской письменности.* Л.

Лашкарев, П. А.
1879 «Развалины церкви Св. Симеона и Копырев конец древнего Киева». *Труды Киевской Духовной Академии.*

Лебединцев, П. Г.
1878 «О святой Софии Киевской». *Труды III Археологического съезда,* т. 1. Киев.

Левицкий, Т.
1964 «Из научных исследований арабских источников. Неизвестные арабские документы о славянах 720 г.», в кн.: *Восточные источники по истории Юго-Восточной и Центральной Европы.* [т. 1]. М.

Линниченко, И. А.
1886 «Современное состояние вопроса об обстоятельствах крещения Руси». *Труды Киевской Духовной Академии,* декабрь. Киев.

Лихачев, Д. С.
1945 *Национальное самосознание Древней Руси. Очерки из области русской литературы XI—XVII вв.* М.-Л.
1947 *Русские летописи и их культурно-историческое значение.* М.-Л.
1969 «„Тресвѣтлое солнце“ Плача Ярославны». *ТОДРЛ,* XXIV. Л.
1975 *Великое наследие.* М.

Ловмяньский, Х.
1985 *Русь и норманны.* М.

Любимова, Т. Б., Кормин, Н. А., Пилюгина, Н. Б.
1986 «Характер философского мышления Илариона в „Слове о законе и благодати“». *Наследие* II.

Макаров, А. И.
1986 «Нравственные воззрения Илариона Киевского». *Наследие* II.

Максимович, М. А.
1871 «О киевском урочище Копырев конец». *Киевские Епархиальные Ведомости,* № 7.

Малышевский, И. И.
1878 *Евреи в Южной России и Киеве в X—XII веках.* Киев.

Маркевич, А.
1887 «К древней топографии Киева». *Киевская старина,* т. XIX, сентябрь-декабрь.

Матхаузерова, С.
1976 *Древнерусские теории искусства слова.* [= *Acta Universitatis Carolinae Philologica.* Monographia. LXIII. Praha].

Марков, А. В.
1913 *Повесть о Волоте и ее отношение к повести о святом граде Иерусалиме и к стиху о Голубиной Книге.* СПб.

Меньшов, Д. П.
1914 «Старо-Киевская и Печерская крепости». *Военно-исторический Вестник,* 1. Киев.

Мещерский, Н. А.
1956 «К вопросу об изучении переводной письменности Киевского периода». *Ученые записки Карело-Финского Педагогического института,* т. 2., вып. 1. Петрозаводск.
1956а «Отрывок из книги „Иосиппон" в „Повести временных лет"». *Палестинский сборник,* вып. 2 (64—65).
1976 «К изучению языка „Слова о законе и благодати"». *ТОДРЛ,* XXX.
1978 *Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX—XV веков.* Л.

Мильков, В. В.
1986 «Иларион и древнерусская мысль». *Наследие* II.

Молдован, А. М.
1980 «Лингвотекстологический анализ списков „Слова о законе и благодати" митрополита Илариона», в кн.: *Источниковедение литературы Древней Руси.* Л.
1982 «„Слово о законе и благодати": (Сопоставление списков)», в кн.: *История русского языка. Исследования и тексты.* М.
1982а «Некоторые синтаксические данные „Слова о законе и благодати" в средневековых списках памятника», в кн.: *История русского языка. Памятники XI—XVIII вв.* М.
1984 *«Слово о законе и благодати» Илариона.* Киев.

Мочульский, В.
1887 *Историко-литературный анализ стиха о Голубиной книге. Исследование.* Варшава.

Мошин, В. А.
1926—1927 «Гипотеза Ламанского о хазарской миссии св. Кирилла». *Јужносл. Филол.,* V.
1929 «Ἐπαρχία Γοτθίας в Хазарии в VIII веке». *Труды VI съезда русских археологических организаций за границей.*.Белград.
1931 «Варяго-русский вопрос». *Slavia,* т. 10.
1931а «Kad su Hazari prešli na židovsku vjeru». *Riječ.*

1931b «Еще о „новооткрытом“ хазарском документе», в кн.: *Сборник Русского археологического общества в С.Х.С.*, т. I. Белград.

1931c «Les Khazars et les Byzantins d'après l'Anonyme de Cambridge». *Byzantion,* VI.

Мурьянов, М. Ф.
1969 «Андрей Первозванный в „Повести временных лет“». *Палестинский сборник,* вып. 19. Л.

Наследие
1986 *Идейно-философское наследие Илариона Киевского,* ч. I—II. М.

Насонов, А. Н.
1969 *История русского летописания XI—начала XVIII в. Очерки и исследования.* М.

Никитин, А.
1891 *Синагоги иудейские как места общественного богослужения.* Киев.

Никитин, А. Л. и Филипповский, Г. Ю.
1978 «Хтонические мотивы в легенде о Всеславе Полоцком», в кн.: *«Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства XI—XVII вв.* М.

Никольская, А. Б.
1928—1929 «Слово митр. Киевского Илариона в позднейшей литературной традиции». *Slavica,* ročn. 7.

Никольский, Н. К.
1906 «Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений». *Сб. ОРЯС,* т. 82.

Новосельцев, А. П.
1982 «К вопросу об одном из древнейших титулов русского князя». *История СССР,* № 4.

1988 «Принятие христианства Древнерусским государством как закономерное явление истории». *История СССР,* № 4.

1990 *Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа.* М.

Норцов, А. Н.
1909 *Путь Солнца в процессе мирового движения.* Тамбов.

Обнорский, С. П.
1929 «Прилагательное *хороший* и его производные в русском языке». *Язык и литература,* III. Л.

Пам'ятки
1930 *Пам'ятки мови та писменства давньої України,* т. 4. Київ.

Памятники
1978 *Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы, XI — начало XII века.* М.

Пархоменко, В. А.
1913 *Начало христианства на Руси. Очерк из истории Руси*

IX—X вв. Полтава.

1913а «Три момента начальной истории русского христианства: Игорь „Старый“, Владимир Святой и Ярослав Мудрый». *ИОРЯС*, т. 18. кн. 4.

1922 «Из древнейшей истории восточного славянства». *ИОРЯС*, 1920, т. 25. Пг.

1924 *У истоков русской государственности.* Пг.

1930 «Кризис Варяжской державы в Киеве». *Slavia*, ročn. VIII, seš. 4.

1936 «Когда жил вещий Олег». *Slavia*, r. 14.

1937 «Хельгу хазарского документа». *Slavia*, r. 15.

Петров, В. П.

1962 «Про першопочатки Києва». *Український історичний журнал*, № 3.

1964 «Історична топографія древнього Києва», в кн.: *Історичні джерела та їх використання*, т. 1. Київ.

Петров, Н. И.

1897 *Историко-топографические очерки древнего Киева.* Киев.

Петровский, М. [М. П<етровск>ий]

1908 «Иларион, митрополит Киевский и Доментиан иеромонах Хиландарский». *ИОРЯС*, т. XIII, кн. 4.

Петрухин, В. Я.

1983 «Об особенностях славяно-скандинавских этнических отношений в раннефеодальный период (IX—XI вв.)», в кн.: *Древнейшие государства на территории СССР.* М.

1993 «„Иосиппон“ и „Повесть временных лет“. К вопросу об источниках русского летописания», в кн.: *Слав. и их соседи*, 1993.

Платон, митр.

1913 *Полное собрание сочинений*, т. 1. СПб.

Плетнева, С. А.

1976 (1986) *Хазары.* М., 2-ое изд. 1986.

Повести Кулик.

1959 *Повести о Куликовской битве.* М.

Покровский, Ф. И.

1906 «Отрывок Слова митр. Илариона о законе и благодати в списке XII—XIII вв.». *ИОРЯС*, т. XI, кн. 3.

Полевой, Н. Я.

1960 «О русско-хазарских отношениях в 40-х гг. X в.». *Записки Археологического общества*, т. 1. Одесса.

Поляков, А. И.

1986 «Метод символической экзегезы в историософской теологии Илариона». *Наследие*, II.

Пономарев, А. И.

1894 *Памятники древнерусской церковно-учительной литературы*, под ред. А. И. Пономарева, вып. 1. СПб.

Порфирьев, И. Я.
1891 *История русской словесности*, 1—2, изд. 5. Казань 1891 [-1911].

Пресняков, А. Е.
1938 *Лекции по русской истории. Том I. Киевская Русь.* М. [см. Пресняков 1993].
1993 *Княжое право в Древней Руси. Очерки по истории X—XII столетий. Лекции по русской истории. Киевская Русь.* М.

Приселков, М. Д.
1911 «Иларион — в схиме Никон — как борец за независимую русскую церковь», в кн.: *Сборник в честь С. Ф. Платонова.* СПб.
1913 *Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XII вв.* СПб.
1940 *История русского летописания XI—XV вв.* Л.

Рапов, О. М.
1988 «Русская церковь в IX — первой трети XII в.», в кн.: *Принятие христианства.* М.

Рапопорт, Ю. А.
1971 *Из истории религии Древнего Хорезма.* М

Раппопорт, П. А.
1975 «Древнерусское жилище», в кн.: *Свод археологических источников*, Е 1-32.

Ржига, В. Ф.
1933 «„Слово о полку Игореве“ и древнерусское язычество». *Slavia*, r. 12.

Робинсон, А. Н.
1978 «Солнечная символика в „Слове о полку Игореве“», в кн.: *«Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства XI—XVII вв.* М.

Рожнецкий, С.
1912 «Из истории Киева и Днепра в былевом эпосе». *ИОРЯС*, т. XVI.

Розов, Н. Н.
1961 «Рукописная традиция „Слова о законе и благодати“. *ТОДРЛ*, XVII. М.-Л.
1963 «Синодальный список сочинений Илариона, русского писателя XI в.». *Slavia*, r. 32.
1963а «Из истории лингвистических публикаций литературных памятников XI в. (издание А. В. Горским „Слова о законе и благодати“)», в кн.: *Вопросы теории и истории языка. Сборник в честь проф. Б. А. Ларина.* Л.
1966 «Из наблюдений над историей „Слова о законе и благодати“». *Slavia*, 35, 1966.
1968 «Из истории русско-чешских литературных связей древнейшего периода: (О предполагаемых западнославянских

источниках сочинений Илариона)». *ТОДРЛ*, XXII. М.-Л.

1973 «К изучению русско-армянских культурных связей древнего периода (митрополит Иларион и католикос Нерсес Шнорали», в кн.: *Литературные связи.* Ереван.

1974 «К вопросу об участии Илариона в начальном летописании», в кн.: *Летописи и хроники.* М.

1975 Из творческого наследия русского писателя XI в. Илариона. *Dissertationes Slavicae Acta Universitatis Szegediensis de Atilla Jozsef,* t. 9/10. Szeged.

Рыбаков, Б. А.

1980 «Город Кия». *Вопросы истории*, № 5.

Сагайдак, М. А.

1982 *Великий город Ярослава.* Киев.

Сазонова, Л. И.

1974 «Принципы ритмической организации в произведениях торжественного красноречия старшей поры. („Слово о законе и благодати“ Илариона, „Похвала св. Симеону и св. Савве“ Доментиана)». *ТОДРЛ*, XXVIII. М.-Л.

Самойловський, І. М.

1961 «Коли виник Київ». *Наук. инф. бюл.* № 3.

Сахаров, А. Н.

1975 «Кий. Легенда и реальность». *Вопросы истории*, № 10.

Середонин, С. М.

1916 *Русская историческая география.* Пг.

Сказания

1981 *Сказания о начале славянской письменности.* Вступительная статья, перевод и комментарий Б. Н. Флори. М.

Слав. и их соседи

1993 *Славяне и их соседи. Еврейское население Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы: Средние века — начало Нового времени.* М.

Слов. книжн. Др. Руси

1987 *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. I (XI — первая половина XIV в.). СПб.

Снесарев, Г. П.

1969 *Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма.* М.

Соболевский, А. И.

1888 [Публикация списка СЗБ из собр. Ундольского № 560]. *Чтения в Историческом обществе Нестора-летописца*, кн. 2. Киев.

Соколов, М.

1887 *Старорусские солнечные боги и богини.* Симбирск.

Соловьев, В. С.

1913 *Владимир Святой и христианское государство.* М.

Сперанский, М. Н.
1921 *История древней русской литературы.* Издание третье. М.

Срезневский, И. И.
1846 «Об обожании Солнца у древних славян». *ЖМНП,* ч. II.
1893 *Записки Академии Наук,* т. 72.

Стародавній Київ
1975 *Стародавній Київ.* Київ.

Сумникова, Т. А.
1985 [Т. А. Сумникова, перевод и комментарии]. «Иларион. Слово о законе и благодати», в кн.: *Культура как эстетическая проблема.* М.
1986 «Произведения Илариона по списку сер. XV в. ГИМ. Син. № 591». Публикация подготовлена Т. А. Сумниковой. *Наследие,* I.
1986а «Перевод сочинений Илариона». *Наследие,* I.

Сухомлинов, М. И.
1858 «О сочинениях Кирилла Туровского», в кн.: *Рукописи графа А. С. Уварова,* т. 2. СПб.

Таубе, М.
1989 «О генезисе одного рассказа в составе Еллинского Летописца второй редакции (о взятии Иерусалима Титом)», в кн.: *Russian Literature and History: in Honor of Prof. I. Serman.* Jerusalem.

Тарановский, К. Ф.
1968 «Формы общеславянского и церковнославянского стиха в древнерусской литературе XI—XIII вв.», — in: *American Contributions to the Sixth International Congress of Slavists.* Vol. 1. Linguistic Contributions. The Hague/Paris.

Творения
1881—1882 *Творения св. Ефрема Сирина,* ч. 1—4. М.

Телегин, Д. Я.
1982 *Там, где вырос Киев.* Киев.

Тихомиров, М. Н.
1956 *Древнерусские города.* М.
1968 *История русской культуры 11—18 вв.* М.

Тихонович, О. М. и Ткаченко, М. М.
1950 «Древний Київ-град. Спроба видтворення плану Верхнього Києва XI—XII ст.», в кн.: *Архітектурні пам'ятники.* Київ.

Тихонравов, Н. С.
1898 *Сочинения,* т. 1. М.

Толочко, П. П.
1963 «Копирів конець древнього Києва». *Український історичний журнал,* № 5.
1965 «До топографії древнього Києва». *Археологія,* т. XVIII.

1965а «Нові розкопки в Києві». *Український історичний журнал*, № 9.
1967 «Знахідка кам'яних фундаментів на Клові (до історичної топографии стародавнього Києва». *Археологія*, т. XXI.
1970 *Історична топографія стародавнього Києва.* Київ.
1979 *Древний Киев.* Киев.
1980 *Киев и Киевские земли в эпоху феодальной раздробленности XII—XIII вв.* Киев.
1981 «Массовая застройка Киева X—XIII вв.», в кн.: *Древнерусские города.* М.
1982 «Происхождение и раннее развитие Киева». *История*, № 1.
1983 *Древний Киев.* Киев.

Толочко, П.П., Боровский, Я.Е., Гупало, К.Н., Ивакин, Г.Ю., Сагайдак, М.А.
1975 «Киевская энциклопедия», в кн.: *Археологические открытия 1974 г.* М.

Толочко, П. П. и Гупало, К. Н.
1973 «Исследования древнекиевского Подола», в кн.: *Археологические открытия 1972 г.* М.

Толочко, П.П., Гупало, К.Н., Сагайдак, М.А., Харламов, В.А., Зоценко, В.Н.
1974 «Раскопки Киевского Подола», в кн.: *Археологические открытия 1973 г.* М.

Толочко, П. П. и Килиевич, С. Р.
1967 «Раскопки на Старокиевской горе», в кн.: *Археологические открытия 1966 г.* М.
1967а «Новые исследования Старокиевской горы», в кн.: *Археологические исследования на Украине в 1965—1966 гг.*, вып. 1. Киев.

Толочко, П. П., Килиевич, С. Р., Дяденко, В. Д.
1969 «Из работ киевской археологической экспедиции», в кн.: *Археологические исследования на Украине в 1967 г.*, вып. 2. Киев.

Толстов, С. П.
1947 «К предистории Руси». *Сов. этнограф.*, вып. VI—VII.

Толстова, Л. В.
1984 *Исторические предания Южного Приаралья.* М.

Топоров, В. Н.
1981 «Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии», в кн.: *Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье.* М.
1983 «„Слово о законе и благодати" и истоки древнерусской литературы». *Wiener Slavistiches Jahrbuch*, Bd. 29.
1988 Работники одиннадцатого часа — «Слово о законе и благодати» и древнекиевские реалии [*Russian Literature* XXIV—I].
1993 «Еврейский элемент в Киевской Руси», в кн.: *Славяне и их соседи. Еврейское наследие Центральной, Восточной и*

Юго-Восточной Европы: Средние века — начало Нового времени. М.

1993а «К ранним русско-еврейским литературно-текстовым связям (XI—XVI вв.), в кн.: *Славяне и их соседи. Еврейское наследение Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы: Средние века —начало Нового времени.* М.

Тревер, К. В.
1933 «Собака-птица: Сэнмурв и Паскудж». *Известия Академии материальной культуры*, вып. 100.
1937 *Сэнмурв-Паскудж.* Л.

Трубачев, О. Н.
1967 «Из славяно-иранских лексических отношений». *Этимология,* 1965. М.

Туницкий, Л. Н.
1915 «Хиландарский отрывок „Слова к брату столпнику" с именем Илариона, митрополита Киевского», в кн.: *В память столетия (1814—1914) Императорской Московской Духовной Академии. Сборник статей,* ч. 1. Сергиев Посад. М.

Тысячелет. христ.
1993 *Тысячелетие введения христианства на Руси.* 988—1988. М.

Укр. письм.
1960 *Українські письменники: Біо-бібліографічний словник, т. 1. Давня українська література (XI—XVIII ст.).* Київ.

Успенский, Б. А.
1983 *Языковая ситуация Киевской Руси и ее значение для истории русского литературного языка.* М.

Фасмер, М.
1964—1973 *Этимологический словарь русского языка,* т. I—IV. М.

Федотов, Г. П.
1959 *Святые Древней Руси (X—XVII ст.).* Нью-Йорк.

Филарет, Арх.
[б.г.] *Историческое учение об Отцах Церкви,* II.

Фрай, Р.
1972 *Наследие Ирана.* М.

Фрейман, А. А.
1951 *Хорезмийский язык,* I. М.-Л.

Хазанов, А.
1994 «Евреи в раннесредневековой Византии». *Вестник Еврейского Университета в Москве,* № 1 (5).

Хожение
1948 *«Хожение за три моря» Афанасия Никитина 1466—1472.* М.-Л.

Чекин, Л. С.
1994 «К анализу упоминаний о евреях в древнерусской литературе XI—XIII веков». *Славяноведение,* № 3.

Шаскольский, И. П.
1974 «Когда же возник Киев», в кн.: *Культура средневековой Руси*. Л.

Шахматов, А. А.
1908 *Разыскания о древнейших русских летописных сводах*. СПб.

Шевырев, С. П.
1860 *История русской словесности*, ч. 2. М.

Шмеман, А.
[б. г.] *Введение в литургическое богослужение*. Париж.
1985 *Исторический путь православия*. Paris.

Шохин, К. В.
1963 *Очерк истории развития эстетической мысли в России (Древнерусская эстетика XI—XVII вв.)*. М.

Штейнберг, А. З.
1980 Система свободы Ф. М. Достоевского. Paris, 1980.

Щапов, Я. Н.
1971 «Устав Ярослава и вопрос об отношении к византийскому наследию на Руси в середине XI в.». *Византийский временник*, т. 31.
1972 *Княжеские уставы и церковь в Древней Руси. XI—XIV вв.* М.
1976 *Древнерусские княжеские уставы XI—XV вв.* М.
1978 *Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси XI—XIII вв.* М.

Эрнст, Ф.
1926 «До історії київо-печерської фортеці», в кн.: *Київ та його околиці в історії і пам'ятках*. Вид. М. Грушевський. Київ.

ЭССЯ
1974 сл. *Этимологический словарь славянских языков*, вып. 1 сл. Под ред. О. Н. Трубачева. М.

Яйленко, В. П.
1985 «Тюрки, венгры и Киев: к происхождению названия города», в кн.: *Этногенез, ранняя этническая история и культура славян*. М.

Якобсон, Р. О.
1975 «Гимн в Слове Илариона о законе и благодати», в кн.: *The Religious World of Russian Culture. Russia and Orthodoxy*. Vol. II. Essays in Honor of Georges Florovsky. The Hague/Paris.
1985 Selected Writings. VI. Part 2. Berlin, New York, Amsterdam.

Al Mas'ūdī
1966 *Murūj al<u>d</u>ahab*. Vol. 1, ed. Ch. Pellat (Beyrouth). (Англ. пер. V. Minorsky, *A History of Sharvān and Darband*. Cambridge).

Altbauer, M.
1992 *The Five Biblical Scrolls in a Sixteenth Century Jewish Translation into Belorussian.* Jerusalem.

Altbauer, M., Taube, M.
1988 «The Slavonic Book of Esther: When, Where and What Language was it Translated». *Harvard Ukrainian Studies*, № 8/3.

Birnbaum, H.
1981 «On Jewish Life and Anti-Jewish Sentiments in Medieval Russia», — in: Birnbaum, H. *Essays in Early Slavic Civilization.* München.

Chekin, L. S.
1990 «The Role of Jews in Early Russian Civilization in the Light of a New Discovery and New Controversies». *Russian History*, vol. 17.

Constantine Porphyrogenitus
1962 *De Administrando Imperio, ed. R. J. H. Jenkins.* London.

Danti, A.
1970—1972 «Sulla tradizione dello „Slovo o zakone i blagodati"». *Ricerche Slavistiche*, t. 17—19.

Dix, G.
1945 *The Shape of the Liturgy.* Westminster.
1956 *The Jew and Greek. A Study in Primitive Church.* Westminster.

Dugmore, C. W.
1945 *The Influence of the Synagogue upon the Divine Office.* Oxford.

Dunlop, D. M.
1954 *The History of the Jewish Khazars.* Princeton/New York.

Elbe, H.
1975 «Die Handschrift C der Werke des Metropoliten Ilarion». *Russia Medievalis.* München.

Ettinger, S.
1966 «Kievan Russia», — in: *The World History of the Jewish People*, vol. 11, ed. C. Roth. New Brunswick/New York.

Fennell, J. & Obolensky, D.
1969 *A Historical Russian Reader.* Oxford.

Gavin, E.
1928 *The Jewish Antecedents of the Christian Sacraments.* London.

Gil, M.
1987 «Review of Golb N., Pritsak O. Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century». *Journal of Near Eastern Studies*, vol. 46.

Gimbutas, V.
1971 *The Slavs.* London.

Golb, N. and Pritsak, O.
1982 *Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century.* Ithaca/London.

Golden, P. B.
1980 *Khazar Studies*, vol. 1—2. Budapest.
1984 «New Discovery: Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century». *Harvard Ukrainian Studies*, vol. 8.

Gultzgoff, V.
1983 La Russie Kiévienne entre la Scandinavie, Constantinople et le Royaume franc du Jérusalem. *RESl*, 55.

Halperin, C. J.
1975 «Judaizers and the image of the Jew in Medieval Russia: a Polemik Revisited and a Question Posed». *Canadian-American Slavic Studies*, vol. 9.

Jeremias, J.
1935 *Die Abendmahlsworte Jesus*. Göttingen.

Jewish Encyclopaedia
1904 *Jewish Encyclopaedia*, vol. 7. New York.

Kalmykov, A.
1925 «Iranians and Slavs in South Russia». *JAOS*, vol. 45.

Koestler, A.
1978 *The Thirteenth Tribe. The Khazar Empire and Its Heritage*. London.

Kupfer, F. & Lewicki, T.
1956 *Źródła hebrajskie do dziejów Słowian*. Wrocław/Warszawa.

Leib, B.
1924 *Rome, Kiew et Byzance à la fin du XI-me siècle*. Paris.

Lunt, H.G., Taube, M.
1988 «Early East Slavic Translations from Hebrew?». *Russian Linguistics*, vol. 12.

Mainka, R.
1969 «Von Gesetz und Gnade. Die heilsgeschichtliche Schicht im Slovo des Kiever Metropoliten Ilarion». *Clarentianum*, t. 9.

Menges, K. H.
1975 «Uladimir — Vladimir». *IJSLP*, vol. 20.

Morgenstierne, G.
1927 *An Etymological Vocabulary of Pashto*. Oslo.

Moskovich, W. and Tukan, B.
1985 «Caraimica. The Problems of the Origin and History of East-European Karaites in the Light of Linguistic Evidence». *Slavica Hierosolymitana*, vol. III.

Müller, L.
1962 *Des Metropoliten Ilarion Lobrede auf Vladimir den Heiligen und Glaubensbekenntnis nach der Erstausgabe von 1844 neu herausgegeben, eingeleitet und erläutert*. Wiesbaden.
1968 *Eine westliche liturgische Formel in Ilarions Lobpreis auf Vladimir den Heiligen*. Bruxelles.

1971 «Die Werke des Metropoliten Ilarion». *Forum Slavicum*, Bd. 37.

1975 «Neue Untersuchungen zum Text der Werke des Metropoliten Ilarion», — in: *Russia Mediaevalis*, т. 2. München.

1976 «Взаимоотношения между опубликованными списками „Слова о законе и благодати" и „Похвалы Владимиру" митрополита Илариона», в кн.: *Культурное наследие Древней Руси*. М.

Oesterley, W. C. E.

1925 *The Jewish Background of the Christian Liturgy*. Oxford.

Picchio, R.

1973 «The Isocolic Principle in Old Russian Prose», — in: *Slavic Poetics. Essays in Honor of Kiril Taranovsky*. The Hague/Paris.

Popov, N. P.

1933 «Les auteurs de l'Izbornik de Svjatoslav de 1076». *RESl*, t. XV, № 3—4.

Pritsak, O.

1955 «Eine altaische Bezeichnung für Kiew». *Der Islam*, Bd. 32.

1965 «Xowár und Kāwar». *UAJb*, bd. 36.

1978 «The Khazar Kingdom's Conversion to Judaism». *Harvard Ukrainian Studies*, 2.

1981 *The Origin of Rus'*, vol. 1. Cambridge, Mass.

1982 *Festschrift Olexa Horbatsch*. Frankfurt a/M.

1988 «The Pre-Ashkenazic Jews of Eastern Europe in Relation to the Khazars, the Rus and the Lithuanians», — in: *Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective*. Edmonton.

Reczek, J.

1968 «Iranische Entlehnungen im Urslavischen. 1. Ursl. **xorna* und avestisches *x^{v}arənah*». *Folia Orientalia*, IX. Kraków.

Schechter, S.

1912—1913 «An Unknown Khazar Document». *Jewish Quarterly Review*, 3.

Schwarzfuchs, S.

1984 «Review of Golb N., Pritsak O. Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century». *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 201.

Shirman, J.

1953 «Hebrew Liturgical Poetry and Christian Hymnography». *Jewish Quarterly Review*, oct. 2.

Stalsberg, A.

1982 «Scandinavian Relations with North-Western Russia during the Viking Age: Archaeological Evidence». *Journal of Baltic Studies*, vol. XIII, № 3.

Stender-Petersen, A.

1953 *Varangica*. Aarhus.

Taube, M.
1985 «On two related Slavic translations of the Song of Songs». *Slavica Hierosolymitana,* v. 7.
1987 «Povest' o Esfiri: The Ostroh Bible and Maksim Grek's Translation of the Book of Esther». *Harvard Ukrainian Studies,* 11 (совместно с H. Olmsted).
1991 «Un source inconnue de la chronographie russe: le „Dialogue de Timothée et Aquila"». *Revue des études slaves,* 63/1.
1992 «Slavic-Hebrew Concordantial Glossary to the five Biblical Scrolls», — in: M. Altbauer. *The Five Biblical Scrolls in a Sixteenth-Century Jewish Translation into Belorussian.* Jerusalem.
1993 «On the Slavic *Life of Moses* and its Hebrew sources», — in: *Jews and Slavs,* 1. Jerusalem-SPb.

Trubetzkoy, N. S.
1973 *Vorlesungen über die altrussische Literatur.* Firenze.

Tcherikover, A.
1964 *Corpus Papyrorum Judaicarum.* Ed. A. Tcherikover. Vol. III. Cambridge, Mass.

Vernadsky, G.
1943 *Ancient Russia.* New Haven.

Weinryb, B. D.
1962 «The Beginnings of East-European Jewry in Legend and Historiography», — in: *Studies and Essays in Honor of Abraham A. Newman.* Leiden.

Wexler, P.
1987 «Review of Golb N., Pritsak O. Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century». *Mediterranean Language Review,* vol. 3.

Znayenko, M. T.
1980 *The Gods of the Ancient Slavs. Tatischchev and the beginning of Slavic Mythology.* Columbus, Ohio.

III

ИДЕЯ СВЯТОСТИ В ДРЕВНЕЙ РУСИ:

ВОЛЬНАЯ ЖЕРТВА КАК ПОДРАЖАНИЕ ХРИСТУ «СКАЗАНИЕ О БОРИСЕ И ГЛЕБЕ»

I

I. ВХОЖДЕНИЕ В ОПЫТ ХРИСТИАНСКОЙ ЖИЗНИ

Представление о святости в русской религиозной традиции, составляющее преимущественную тему этой части книги, в ее, святости, христианском понимании и употреблении, могло возникнуть не ранее, чем было принято христианство на Руси и хотя бы вчерне и в общем усвоено, и не ранее, чем это понятие и выражающее его слово-термин, но и слово-символ было востребовано и применено в ситуации следующего шага на пути к вхождению в пространство христианского опыта, связанного с явлением персонифицированной святости, то есть с первыми примерами канонизации, иначе говоря, признания определенных людей носителями святости.

При всех неясностях хронологии, а отчасти даже и очередности канонизаций в Древней Руси, причисление к лику святых двух князей-братьев Бориса и Глеба, сыновей великого князя Владимира, при котором была крещена Русь и который позже тоже был канонизирован (впрочем, уже к середине XI века сложилось убеждение, что жизненный подвиг Владимира неотделим от его святости и оповещает о ней), было если даже не первым (а весьма возможно, что именно первым, создающим прецедент, которому следовала в дальнейшем вся без малого тысячелетняя традиция обнаружения и признания святости на Руси), то одним из первых и во всяком слу-

чае наиболее потрясших мысли, чувства и воображение русского человека событий, усвоенных и запомнившихся на целое тысячелетие, чутким сознанием переживаемых и по сей день.

Поэтому тема святости неотделима от темы принятия христианства, чему посвящены начальные страницы этой книги, и от образов Бориса и Глеба, которыми, вероятно, впервые процвела на Руси христианская святость и которым посвящена заключительная часть этого раздела книги. Впрочем, есть и третье обстоятельство, которое не может быть упущено из вида, — недавний тысячелетний юбилей крещения Руси (тысячелетие христианского опыта, жизни с Христом и во Христе), провиденциально и мистически совпавший со временем крушения безбожного и бесчеловечного ига, не раз являвшимся избранным в глубочайших прозрениях и не раз объявленным в пророчествах, с началом освобождения русской православной церкви в России от злого внешнего пленения, с предоставленной ей судьбой возможностью выхода из глубокого внутреннего кризиса, омрачения и даже того паралича, в котором она пребывала долгое время и о котором писал еще Достоевский, с открытием перед нею возможности возвращения к полноте и благодатности религиозной жизни.

Недавно были отмечены две великие годовщины исторического христианства у народов Восточной Европы — в 1987 году шестисотлетие крещения Литвы и в 1988 году тысячелетие крещения Руси.

Эти два события, сыгравшие исключительную роль в истории этих стран и предопределившие на многие столетия их место в истории, должны расцениваться и как события вселенского характера. Литва была тем заповедным уголком Европы, той «лавкой древностей», где дольше всего сохранялись многие архаизмы и пережитки давно минувших времен — от языковых форм, «современных», по словам Мейе, латинскому языку III в. до н. э., до туров (этот вид в лице своего последнего представителя закончил свою многотысячелетнюю историю, не пережив, видимо, XVI в., именно в Литве /Герберштейн, посетивший Литву в 1517 г., еще упоминает о туре/). Точно так же и язычество как официальная государственная форма религии дольше всего сохранялось в Литве. Поэтому ее крещение означало, что с конца XIV в. вся Европа (по крайней мере на официальном уровне) стала христианской, и, следовательно, были заложены основы для начала нового этапа в жизни европейского человечества — христианизированной истории, наполненной новым содержанием и определяемой новыми целями, общими — в принципе — для всех ее участников. Совершившееся четырьмя столетиями ранее принятие христианства на Руси не только приобщило к уже христи-

анскому миру наиболее обширную и самую отдаленную часть единого пространства — Восточную Европу, но и тем самым в исторически ближайшем будущем открыло новый мир, который должен был христианизироваться с помощью русских христиан, «тружеников одиннадцатого часа». Через семь веков (или несколько более) христианство утвердилось, за относительно небольшими исключениями, на всем пространстве Северной Евразии вплоть до Ледовитого и Тихого океанов. И каковы бы ни были последующие судьбы христианства в Восточной Европе, его наследие стало неотменимой составной частью духовной культуры и здесь, — может быть, о с о б е н н о здесь.

Утверждение христианства на Руси и в юго-восточной Прибалтике не было изолированным явлением. Как бы ни было велико и, на первый взгляд, самодовлеюще это событие для названных стран, оно составляло лишь звено в длинной череде подобных событий — христианизации тогдашнего мира и прежде всего Европы, — растянувшейся во времени почти на полтора тысячелетия. В этой гигантской пространственно-временно́й и культурно-исторической перспективе, казалось бы, разрозненные события, каждый раз вызываемые к жизни «своим», как бы случайным набором причин и мотивов, следствий и целей, обнаруживают свою закономерную и внутренне необходимую связь, то единство конкретного, реального, исторического и общего, идеального, провиденциального (как сферы «сверхисторического»), которое связывает все эти части в органически синтезируемую целостную картину, обладающую своей телеологией, раскрывающейся лишь постепенно. Поэтому само рассмотрение этой удивительной исторической панорамы, где пространства и времена подобны этапам некоей грандиозной эстафеты, конечная цель которой ясна ее участникам лишь отчасти, таит в себе многие и важные уроки.

Если говорить о славянах, то их встреча с христианством была довольно непосредственно связана с распадом славянского этнокультурного единства, выходом из своей прародины и распространением из нее вовне и прежде всего на юг, по направлению к старым центрам средиземноморской цивилизации, к этому времени уже прочно христианизированным. Не духовные ценности, а нечто более наглядное и материально-убедительное влекло славян прежде всего на юг, за Дунай, но, отправившись, как и многие другие народы до них и после них, за одним, они нашли другое и были поставлены перед необходимостью выбора — принятия или отказа. В связи с избранной здесь темой особенно интересен, конечно, первый вариант, который к тому же имеет и другое преимущество, на этот раз общего характера, — большей информативности, особенно острой диагностичности, поскольку он связан с отчасти парадоксальной ситуацией «хри-

стианства до христианства». Поэтому постановка вопроса об истоках, о самых первых славянах-христианах весьма привлекательна как с точки зрения общей истории христианства, так и с точки зрения истории христианства у славян. Нельзя полностью исключать, разумеется, таких ситуаций, как, например, встреча случайно оказавшегося в Риме в дни Петра и Павла славянина (попавшего в рабство или приехавшего сюда по Великому янтарному пути ради торговых дел) с тамошними христианами или знакомство с крымскими готами-христианами (уже в середине III в. они исповедывали христианство) или с христианами Малой Азии, где уже и тогда, не говоря о более поздних временах, славяне могли быть ходким товаром на рабовладельческих рынках. Но при всей допустимости (или даже вероятности) подобной игры случая, способов доказательства таких встреч пока нет и остается только иметь их в виду как самый отдаленный резерв и как теоретический аспект вполне реальной проблемы. Более того, нужно помнить, что в этих случаях с христианством встречалось не какое-то славянское политическое или социальное объединение, не племя или род, но отдельный человек, который в новом для него мире, становясь христианином или не становясь им, оказывался в изоляции от соплеменников и, с одной стороны, как бы утрачивал свою «славянскость», а с другой, все равно практически не имел возможности передать свой личный опыт приобщения к новой вере своим соплеменникам и сородичам. Поэтому подобная линия, по крайней мере в плане «внешнего», становилась тупиковой (здесь можно думать об отдельных представителях славянского этноязыкового комплекса, которые едва ли могли быть не увлечены в конце IV в. готами в их движении на юго-запад) [1].

Иная, более достоверная, хотя, строго говоря, тоже пока почти не доказуемая ситуация складывается, начиная с VI в., когда славяне значительными массами перешли Дунай и вторглись на Балканы, с одной стороны, и достигли Адриатического побережья, разрушив Диррахиум (547—548 гг.), с другой. О новом характере этого движения славян сообщает тот же Прокопий, имея в виду их вторжение в 527 г.: «...огромная толпа славян, какой никогда раньше не бывало, явилась на римскую территорию. ... Славяне твердо заявили, что явились сюда, чтобы осадить и взять Фессалонику и города вокруг нее» (De bello Goth. III, 40). Впрочем, и в этом случае византийские императоры нанимали славян на военную службу. В связи с событиями 555 г. Агафий сообщает о трех военачальниках, сражавшихся против персов и носивших славянские имена — **Vьse-gard-*, **Svarun-*, **Dobro-jezd-* [2]. Особенно интересно, что сын последнего носил уже неславянское имя (Леонтиос, Agath. IV, 18) и был,

судя по всему, христианином, может быть, первым из известных нам по имени. Через 25—30 лет после этого славяне прочно заселили всю Грецию, достигнув Пелопоннеса.

В течение двух с половиной веков (600—860 гг.) существовала «славянская Греция». К концу ее существования (середина IX в.) славяне оказались практически полностью христианизированными, но сами, параллельно этому процессу, утрачивали свою этнолингвистическую принадлежность, переставали быть славянами. Завершение христианизации «греческих» славян, чему, в частности, способствовала целенаправленная деятельность императора Василия I и патриарха Фотия, совпало в основном с принятием христианства болгарами и сербами.

События середины VI в., существенно затронувшие Паннонию и смежные территории (вторжение аваров, уход лангобардов в Северную Италию и т. п.), привели к тому, что поток славян устремился на юго-запад, в верховья Дравы, вплоть до Энса и даже Тальяменто в северо-восточном углу Италии. Здесь, в долинах восточных Альп, они вошли в соприкосновение с баварцами, которые в это время были еще язычниками. Утверждение христианства среди баварцев шло медленно, и оно стало фактом лишь на рубеже VII—VIII вв., когда св. Эммерам (Haimhramm) крестил герцога Теодо (ок. 695 — ок. 718) и многих других баварцев, и столицей стал Регенсбург, отныне ставший влиятельным центром христианизации этого края (см. *Bauerreiss* 1949 и др.). Все эти события не могли остаться без отклика и в соседних землях, занятых к этому времени славянами. Центрами влияния были Фрейзинг, Пассау и особенно Зальцбург. В этой ситуации едва ли можно предполагать, что местные славяне не начали постепенно христианизироваться. Однако первые надежные свидетельства приобщения к христианству становятся известными в связи с эпизодами княжеской жизни. Так, около 743 г. Борута Карантанийский посылает своего сына Горазда и племянника Хотимира воспитываться в одном из недавно основанных монастырей (*in insulam chemingi lacus*. Conversio 4). Последний вернулся из Баварии со священником Майоранусом. Во время правления Хотимира (50—60-е годы VIII в.) христианство основательно распространяется в Карантании (Каринтия и Штирия). Основание в 769 г. герцогом Тассило монастыря в Иннихине (римск. *Aguntum*), у истоков Дравы, на одном из важных альпийских путей, было задумано как создание нового миссионерского центра, деятельность которого распространялась и на местных славян. Так или иначе, но с 70-х годов VIII века в Карантании началась христианизация населения, чему способствовали благоприятные внутренние и внешние условия. Необходимо

учесть, что для этой территории начавшаяся христианизация была второй по счету, так как уже в IV—VI вв. во внутреннем Норике существовала церковная организация с несколькими епископствами. Благодаря археологическим раскопкам известно, что еще до VII века не только существовали отдельные церкви, но они уже к началу этого столетия успели прийти в запустение и были покинуты или разрушены. Не исключено, что славянское население, пришедшее в эти места, застало в Восточных Альпах романизированных иллирийцев и кельтов, принявших христианство еще до прихода славян. Также возможно, что первое знакомство с христианской верой и первые влияния были получены ими именно из этого источника. Исследователи отмечают чрезвычайную скудость следов языческого культа на этой территории. Вероятно, и это обстоятельство отчасти может объяснить раннее проникновение христианства в Восточные Альпы и, видимо, ту легкость, с которой оно было воспринято и усвоено. Оживленные контакты с соседними германскими и итальянскими землями и рано начавшиеся контакты с миссионерами, которые еще, видимо, на рубеже VI—VII вв. обратили внимание на славянские племена этих мест (так, ирландец Колумбан, умерший в 615 г., находясь у алеманов, собирался отправиться к славянам, чтобы открыть им путь истины, но отказался от этой идеи, так как явившийся ему во сне ангел дал понять, что славяне еще не готовы к принятию христианской веры, см. Vita Columbani I, 27). Но тем не менее уже в начале VII века отмечены первые попытки миссионеров христианизировать славян к югу от Дуная. Ирландские монахи, видевшие свою задачу в peregrinatio pro Christo, в течение VII—VIII вв. имели несомненные контакты и со славянами этих мест. В конце 20-х годов VII века франкский епископ миссионер Аманд побывал у славян, но, как рассказывает его житие (Vita Amandi), убедился, что они еще не созрели в целом для принятия христианства, хотя кое-кто все-таки был приобщен к новой вере. Тем не менее эти усилия, вероятно, не были тщетными, и когда христианство пустило корни в соседней Баварии и последняя обнаружила тенденцию к экспансии в сторону древнего Норика, славяне Карантании относительно легко усваивали христианскую веру, и к середине VIII века в Карантании уже оформилась устойчивая группа верующих христиан, обеспечившая в дальнейшем успешную христианизацию страны.

Славянские племена, оказавшиеся южнее (в Истрии, Хорватии, на Далматинском побережье Адриатики), пришли сюда язычниками и нашли здесь иную обстановку, чем в Карантании. Старое население этих мест уже было христианизировано. Более того, эта территория была местом, где сталкивались или соприкасались интересы

Рима и Византии [3]. Ряд источников (и не только письменных) [4] свидетельствует о дестабилизирующем характере славянского присутствия и открытой враждебности к местному христианскому населению. Она проявлялась в нападениях на него, ограблениях церквей, угрозах в отношении главных церковных центров (Спалато и Диррахиум) и т. п. Установление в конце VIII в. франкского контроля над паннонской Хорватией и активность церковных властей в франкской Аквилее (Cividale) способствовали более лояльному поведению славянских вождей населения этих мест и сведéнию эксцессов к минимуму. Во всяком случае Борна (ок. 810 — ок. 821) и его преемник Владислав (ок. 821 — ок. 835) считались уже христианами. На основании надписи в церкви Святого Креста в Нине [5] делают вывод, что уже при Годеславе славянская верхушка была христианизированной.

Следовательно, именно эти две группы славян, достигших Восточных Альп и северо-восточного побережья Адриатики (предки будущих словенцев и хорватов), видимо, ранее других славян приобщились к христианству, сохранив свой язык и свою этническую принадлежность. Этот процесс, вероятно, уже довольно отчетливо обозначился к концу VIII в., а может быть, и несколько ранее. Впрочем, отдельные случаи (видимо, вынужденного) обращения в христианство известны в конце VIII в. у болгар (Телериг, ок. 772—777). При Круме (ок. 803—814) многие ремесленники-христиане переводятся в Болгарию; вместе с тем, попадая в плен, болгары нередко принимают крещение. Происходящее в это время растворение болгарско-тюркского элемента в славянском, с одной стороны, и постоянные контакты с Византией, с другой, объясняют и нарастающее распространение христианства в Болгарии и специально христианизацию славянского элемента. И хотя до введения христианства в 864—865 гг. оппозиция болгарский — христианский (греческий) остается актуальной, число примеров крещения в верхушечном слое болгарских правителей все увеличивается [6]. Почва была достаточно хорошо подготовлена, и официальное принятие христианства (царь Борис был крещен константинопольским патриархом) открыло путь широкому распространению новой веры. В 870 г. Болгария уже признается архиепископией. Через некоторое время развертывается энергичная переводческая деятельность, появляются первые опыты оригинального творчества в области религиозной литературы, обнаруживаются тенденции к передаче своего опыта другим народам. Немногим позже, чем в Болгарии, христианство было принято и в Сербии (ок. 870 г.). Деятельность Кирилла и Мефодия в 60-е годы IX в. слишком хорошо известна, чтобы говорить о ней здесь — тем более, что Кириллу-Константину Философу в этой книге посвящен

особый раздел. Нужно только особо отметить их деятельность в Паннонии, в Блатенском княжестве при дворе Коцела, и последующую интенсивную и плодотворную деятельность их учеников в Македонии (Климент, Наум и др.), где в Охриде сформировался подлинный центр славянского христианского просвещения.

Христианизация славянских народов и земель к северу от Балкан существенно отличалась от аналогичных процессов приобщения к христианству балканских славян. Особенно характерны в этом отношении Моравия и Чехия. Моравская миссия солунских братьев, содержание их деятельности и достигнутые в результате ее успехи известны и очевидны. Менее определенна ситуация до 60-х годов IX в. С большей или меньшей достоверностью можно говорить о слабости контактов моравских славян с христианством, по крайней мере, до VIII в. Но с этого времени влияние центров распространения христианства, находившихся на немецких землях к западу от Чехии и Моравии, становится все более и более настоятельным, иногда оно сопровождается насильственными действиями, хотя в целом, особенно в ранний период христианизации, скорее приходится говорить о благоприятных условиях для обращения мораван в новую веру и об известной религиозной терпимости. Первые случаи принятия христианства отдельными лицами из славян (как правило, высшего слоя) относились к VIII в. Вероятно, рубежом VIII—IX вв. или началом IX в. следует датировать самые ранние из церковных христианских сооружений (например, в Модре; относительно этой церкви существуют, впрочем, и иные, несколько более поздние датировки). «Обращение баваров и карантанцев» свидетельствует об освящении храма для славянского князя Прибины, совершенном архиепископом зальцбургским Адальрамом (821—836 гг.), хотя сам Прибина был крещен позже. В 831 г. пассауский епископ Регинхар «крестил всех мораван» (MMFH IV, 407), что означало, судя по всему, крещение всей страны, во-первых, и распространение на нее юрисдикции пассауской церкви, во-вторых. Хорошо известно, что Моравия была объектом деятельности разных миссионерских групп — ирландско-шотландской, франкской, баварской, северо-итальянской (миссионеры из Аквилейского патриархата), «греческой» («Житие» Мефодия; как предполагается, это *изъ грькъ* имеет в виду далматинских миссионеров, признававших власть Византии), наконец, «солунской». В 845 г. Людовик Немецкий принудил креститься 14 чешских вельмож, а в 846 г. вторгся в Моравию и сверг Моймира. Само обращение Ростислава к византийскому императору и особенно его слова, переданные послами, о том, что «наш народ отверг язычество» и что он нуждается в учителях, которые наставили бы его в вере на род-

ном языке, лучше всего свидетельствуют о далеко зашедшей христианизации[7] и готовности еще полнее и глубже утвердиться в новой вере. Но все возрастающие претензии Зальцбургской и Пассауской епископий, как и военные успехи немцев, привели к тому, что дело Кирилла и Мефодия не получило должного развития, а сама Великая Моравия стала провинцией Восточно-франкского королевства. Нигде в славянских странах борьба «западного» и «восточного» христианства не обнаружилась так рано и не приняла таких драматических форм, как здесь.

Все рассмотренные до сих пор славянские народы и страны были в основном христианизированы к 60—70-м годам IX в. Славянские земли к северу и к востоку от этой территории приняли христианство существенно позже и в отличных, хотя и разнящихся между собою условиях. На территории Польши приобщение к христианству складывалось по-разному. В 70—80-е годы IX в. малопольские земли были захвачены Моравией, местная династия была уничтожена, а висляне крестились по восточному обряду и, следовательно, хотя и на короткое время, стали носителями кирилло-мефодиевской традиции, о которой можно судить лишь по разрозненным ее следам. Тем не менее, известны даже некоторые имена краковских епископов конца IX — начала X в. В северной половине Польши, на великопольских землях, ситуация была иной. Ко времени Мешко I обнаружилась отчетливая тенденция к экспансии в западном направлении. Здесь она столкнулась с сопротивлением как отдельных славянских племен, так и датского короля и ряда немецких феодалов. В этих условиях союз со Священной Римской Империей, возникшей в 962 г., был особенно и взаимно желанен. Это обстоятельство, как и польско-чешское сближение (Мешко заключил брачный союз с дочерью Болеслава I Чешского), диктовали, если угодно, и определенную «унификацию» по конфессиональному признаку. Поэтому в 963 г. Мешко принял христианство по латинскому обряду, которое было существенно окрашено чешским влиянием.

Славянские племена к западу от Одры и далее, а также в западном Поморье были относительно изолированы от контактов с христианством, пока их западными соседями были язычники-саксы. Но когда в середине VIII в. Карл Великий нанес саксам решительное поражение, они вынуждены были обратиться к нему с просьбой о мире. Ценой мира была присяга на верность и принятие христианства (Падерборн, 777 г.). Еще раньше, уже в VII веке, в контакт с франкской державой вошли лужичане, тем самым став объектом миссионерских устремлений. С этого времени ряд славянских племен, размещавшихся к востоку от земель саксов, оказались соседями

мощной христианской империи Карла Великого, вскоре испытавшими на себе силу своего нового соседа. Процветающий у этих племен языческий культ, свидетельствующий один из наиболее разработанных и оригинальных вариантов славянского язычества, оказался перед лицом серьезнейшей угрозы. Но приверженность славянских племен этого уголка Европы язычеству и «культовому патриотизму» как основе племенного самосознания, поддерживаемому всей организацией религиозной и общественной жизни (весьма значительная роль жрецов, и не только в вопросах религии, святилищ, храмовых культов), была очень велика, и они дольше всего сопротивлялись принятию христианства [8], хотя формально в германских землях они считались принявшими христианство (ср. Thietmar III, 17; Adam II, 5, 15, 20, 44 и др.), имели церкви, может быть, даже монастыри, слушали проповеди. Находясь на крайнем западном выступе Славии, в непосредственном соседстве с такими важными миссионерскими центрами, как Гамбург (отсюда был св. Ансгар /Анскарий/, назначенный в 831 или в 832 г. папским легатом у шведов, датчан, а также славян), Бремен, Бамберг, несколько позже Магдебург, архиепископом которого был Адальберт, обративший многие славянские племена в христианство, славянское население этих мест под крайним принуждением принимало христианство, но при первой же возможности восставало, убивало представителей клира, разрушало церкви (как, например, в Гавельберге и Браниборе во время возмущения полабских славян в 983 г.), уничтожало символы христианской веры и обращалось к еще не забытому язычеству. Даже когда отдельные князья (как Готшалк) радели христианству, внедряли его, строили церкви, основывали монастыри, соплеменники не раз подымали восстание и уничтожали все сделанное (ср. мятеж 1066 г. против этого князя). И во всяком случае в начале XII в. язычество у полабских и прибалтийских славян было еще живо и даже, видимо, во многих случаях было господствующей формой религиозной практики. Христианизация шла медленно, и это доставляло немало забот миссионерам. Их тактика была двоякой. С одной стороны, она носила черты репрессивности (уничтожение священных рощ и святилищ) с последующей «компенсацией» (воздвижение церквей на месте разрушенных святынь языческого культа); с другой стороны, в целях ускорения христианизации и для того, чтобы она была не формальной, предпринимались попытки приобщения местного населения к новой вере на их собственном языке (так, известно, что епископ Мерзебургский Вернер /1074—1101/ распорядился, чтобы для него были приготовлены книги «на славянском языке», т. е., видимо, переводы избранных богослужебных текстов и основных молитв на

местный лужицкий диалект; предполагают, что их могли делать клирики из славянской среды). Тем не менее и несмотря на успехи в распространении христианства среди лужичан, «коих огромное множество удерживалось до тех пор заблуждением идолопоклонничества» («Vita Wernheri»), несмотря на изменение ряда важных обычаев, как-то переход в X—XI вв. к обряду трупоположения и т. п., развитая церковная организация, обеспечивающая процесс христианизации и преодоления языческих рецидивов, сформировалась в Лужице существенно позже, только в XIII—XIV вв. (в междуречье Эльбы и Заале в XI—XII вв.). В целом прошло, по-видимому, около четырех веков, прежде чем основы язычества были решающим образом подорваны, и христианство одержало победу. Нигде в славянском мире переход от язычества к христианству не был сопряжен со столь тяжелыми и кровавыми событиями. Роковое отождествление свободы с язычеством, а неволи с христианством, с одной стороны, и, с другой, убеждение в том, что нужно непременно выбирать между двумя взаимоисключающими состояниями — или оставаться славянином, или стать христианином, — в очень значительной степени определили трагическую судьбу этих племен, потерявших сначала свободу и язычество, а потом и язык, свою этническую принадлежность и даже свое имя. Эти тяжелые страницы истории насильственного утверждения христианства и слепого противопоставления ему эгоистических принципов абсолютизированного «национального» самостояния содержат важные уроки как для «внешних», так и для «внутренних», и выдвигают серьезные нравственные проблемы непреходящего значения.

Пространственная череда славянских земель замыкается Русью, где христианство было принято в 988 г., и принято не только добровольно, но и при ситуации, когда было несколько возможностей выбора. Но официальное крещение Руси и искренний, несколько наивный, но трогательный энтузиазм по поводу вступления в царство благодати, отданность учению Христа и высокие образцы святой жизни не должны ввести в заблуждение как относительно язычества и его остатков, долго, практически до настоящего времени сохраняющихся в ряде сфер духовной жизни народа, так и относительно многих соблазнов «исторического» христианства на Руси. Тем важнее, чтобы была четко обозначена и наиболее высокая и чистая сторона в тысячелетнем бытии у нас христианства [9].

Эта пространственно-временна́я панорама христианства у славян [10] (или на землях, где они жили наряду с другими народами) в историческом и геополитическом контексте нуждается в дополнении. Речь идет о балтийских племенах и землях, столь тесно и ин-

тимно, нередко до неразличения связанных с племенами и землями Славии. Пруссы довольно рано соприкоснулись с христианством по крайней мере на языковом уровне: во всяком случае такие слова, как *nadele* 'воскресенье' и *sabatico* 'суббота', были заимствованы в прусский язык до IX в. (см. Levin 1974:87 и др.), хотя в данном случае речь не шла об усвоении христианства как религии. Языческий культ, достаточно сильно развитый и весьма специализированный (ср., с одной стороны, сведения о святилище в Ромове и ряде ритуалов, а с другой, функциональную дифференциацию внутри жреческого сословия), держался долго и прочно. Более того, он в существенной мере определял «теократические» тенденции в развитии прусского общества и отчасти направлял его в сторону сепаратизма и изоляционизма. Задержка с формированием предпосылок создания государственного строя, сыгравшая роковую роль в истории пруссов, не в последнюю очередь связана с гипертрофией жреческой структуры и исключительной, можно сказать, самодовлеющей ролью культа. Но на рубеже I и II тысячелетий положение существенно изменилось, и «государственные» соседи начали теснить пруссов. Если Русь в лице уже князя Владимира, позже — киевских, волынских, смоленских князей нападала на южные и юго-восточные пределы прусской земли (ятвяги, галинды), то наступление Польши, начавшееся при Болеславе Храбром (992—1025), таило в себе более серьезные угрозы. Пруссы несли урон по границе с Польшей; особенно ощутимым было сокращение прусского этнического элемента в Нижнем Повисленье; центр прусской жизни сдвигался на периферию, дальше от опасных соседей, и то, что дольше всего пруссы сохраняли свое лицо в Самбии, конечно, не может быть объяснено случайностью. На рубеже X—XI вв. засвидетельствованы конкретные попытки обращения пруссов в христианство. Они закончились неудачей, и мученическая смерть Адальберта-Войцеха (997 г.) и Бруно (1009 г.) отметила эту раннюю попытку приобщения пруссов к новой вере. Более драматично для пруссов стала складываться ситуация с начала XIII в. Проникновение немцев в восточную Прибалтику (в начале века уже была основана Рига), религиозная активность на границе прусских земель (назначение в 1215 г. Христиана кульмским епископом, создание Добжинского ордена, перенесение в Пруссию деятельности Тевтонского ордена), колонизационный поток из северонемецких городов, неразумное предложение Конрада Ордену обосноваться на Висле, наконец, посылка в 1230 г. в Хелминскую землю рыцарей Ордена во главе с Германом Бальке и т. п. — все это сделало положение пруссов безвыходным. И в ближайшие два-три десятилетия сопротивление пруссов было сломлено, независимость утраче-

на, несмотря на то, что пруссы боролись до конца, не раз восставали, старались так или иначе сохранить хотя бы остатки старой веры. В XIII в. пруссы были христианизированы, и здесь, как и в землях полабских и прибалтийских славян, начался активный процесс утраты языка, своей культуры, своей этнической самостоятельности. Он зашел так далеко, что позже, даже когда обстоятельства становились все более и более благоприятными и ситуация смягчалась, пруссы уже никогда не могли обрести хотя бы только этноязыковую самостоятельность. Последний шанс, появившийся в XVI в., не мог быть использован; пруссы исчезли со страниц истории, и их земли стали немецким владением.

Примерно в то же время (XIII в.) была христианизирована территория современной Латвии. Впрочем, попытки миссионеров начались несколько раньше, и они подкреплялись одновременным проникновением сюда немецкого торгового элемента. Важную роль в этом сыграло основание Любека, который оказался центром и религиозной, и экономической экспансии. Из Сегебергского монастыря любекской епархии был и Мейнгарт, посвятивший себя апостольской деятельности среди ливов и вскоре рукоположенный епископом Ливонии. Основание Риги и деятельность Альберта были новой страницей в христианизации края. В течение почти всего XIII в. орден Меченосцев расширял круг земель и племен (земгалы, курши, селы, латгалы), обращавшихся в христианство. И здесь история этого обращения оказалась связанной с насилием, вызывавшим к жизни сопротивление, героическое, но нередко лишенное конструктивности и поэтому нецелесообразное. В этих условиях большой урон несла и «национальность» с ее традиционной культурой, и христианство, которое воспринималось в значительной мере «внешне», вне наиболее глубоких и творческих его смыслов.

История обращения в христианство Литвы являет еще один, сильно отличающийся от «прусского» и «ливонского» вариант. То, что предгосударственные или даже раннегосударственные формы складывались здесь раньше, чем у других балтийских племен, и получали более основательный характер, сыграло, конечно, свою роль. Государственная и политическая трезвость, практицизм и гибкость (внешний наблюдатель иногда склонен преувеличивать «цинизм» такой позиции) наложили свой отпечаток на все перипетии усвоения христианства языческой Литвой. И еще одна важная черта не может быть упущена из внимания — широкий геополитический кругозор наиболее выдающихся руководителей Литвы: решения, нередко казавшиеся совершенно противоположными, но имевшими в конечном счете единую глубинную цель, принимались не от безразличия или

цинизма, а с учетом всей ситуации вокруг, с оглядкой на Ливонию и Пруссию, Польшу и Русь. И, наконец, еще одна особенность политики литовских князей в отношении христианства. Шаги навстречу христианству делались не тогда, когда выбора уже не было и нужно было принимать диктуемые условия, но чуть раньше, чем ситуация оказывалась полностью детерминированной и уже необратимой. Именно поэтому у литовских князей, как правило, всегда оказывалась некоторая свобода выбора, дававшая возможность и права на компромисс, сделку, договор, при котором о б е стороны так или иначе связывают себя взаимными обязательствами.

Нужно думать, что именно в этом контексте объясняются неоднократные принятия христианства (в частности, уже Миндовгом в 1252 г., потом Ольгердом — притом то по «восточному», то по «западному» образцу — и т. п.) и отказ от него, возвращение к язычеству, которое с известного времени, похоже, тоже стало для княжеской власти актом скорее идеологически-политического значения, нежели религиозного. В условиях постоянной борьбы с соседями на западе и востоке, севере и юге Литвы удалось не только сохранить свою государственность, но и создать сильную и надежную военную организацию, которой еще предстояло сказать свое слово в будущей истории Литвы. Еще важнее, пожалуй, то, что к концу XIV в. литовское государство накопило некоторый запас прочности, обеспечивший ему возможность нужного выбора в нужный момент. Поэтому только поверхностный наблюдатель может объяснять случайностью «внезапное» возвышение Литвы и превращение ее чуть ли не в основную силу в этом регионе Восточной Европы, единственным соперником которой была складывающаяся Московская Русь. На самом деле решающий момент был выбран удачно и сознательно, он вольно и невольно подготовлялся загодя усилиями Гедимина, Ольгерда и Ягайлы. И династический брак Ягайлы и Ядвиги и принятие христианства, добровольное и вполне ответственное со стороны Ягайлы (несмотря на привычку и, видимо, привязанность к некоторым «ходам» языческого самосознания), были лишь счастливым увенчанием долгого и трудного пути. Христианство было принято без тех деформаций его и комплексов со стороны новообращенных, которые были так характерны для латышских и прусских племен; национальность, язык, государственная самостоятельность были сохранены и даже приумножены. Переход от язычества к христианству в основном оказался довольно органичным, не сопровождаемым потрясением основ, и это обстоятельство очень во многом предопределило дальнейшие исторические судьбы христианства в Литве — и в периоды неслыханных триумфов (уже через несколько лет после

1387 г. при Витовте /1392—1430/ Литовское государство простиралось от Балтийского моря до Черного и от Нарева и Западного Буга до Подмосковья, почти до линии Ржев — Можайск — Калуга), и в периоды, к сожалению, более частые, напряженной, из последних сил, и нередко трагической борьбы за основы своего государственного, культурного и языкового бытия [11].

Утверждение христианства у славян на широких просторах Восточной, Центральной и Южной Европы и в балтийских землях было, несомненно, событием великого исторического значения. Оно прямо или косвенно отразилось на государственной жизни стран и народов этого обширного ареала, на внешней и внутренней политике, на всей системе межгосударственных отношений, на социальной структуре общества и даже на хозяйственно-экономических основах и принципах, понимаемых достаточно широко. Влияние христианства на духовную культуру, на формирование им новых видов духовности и нравственных идеалов, на развитие литературы, искусства, науки, философии, теологии, права, просвещения не вызывает сомнений в целом, но, к сожалению, чаще всего понимается слишком узко и «практически», с бо́льшим вниманием к «материальной» эмпирии, чем к глубинной сути духовной жизни. Наконец, нужно помнить и об основном вкладе христианства — его роли в собственно религиозно-богословском аспекте. Принятие христианства и распространение его на огромных пространствах Центральной, Юго-Восточной и Восточной Европы на рубеже двух тысячелетий (эта эпоха для славян и балтов — их «осевое время»), постепенное усвоение его, сначала формальное, а затем и по существу, жизнь по христианским заветам — все это было прорывом огромного значения в новое пространство и — на глубинном уровне — открытием пути к Богу и жизни с Ним и в Нем, к преображению всей жизни, которым в конечном счете охватывались все сферы — быт, хозяйственно-экономическая, социально-правовая, религиозно-нравственная. Не все возможности были использованы и не всё было востребовано, но дверь к этому новому способу существования оставалась открытой и нужна была только готовность войти в нее, ответ-отзыв своей открытостью на предлагаемую открытость.

Именно в этом контексте возникает особая тема — христианство и язык. Она конечно, не нова, но чаще всего сводится к узкопрагматическому аспекту христианской терминологии в конкретном языке. При этом упускается наиболее существенное — христианизация самого языка, внедрение в него новых духовных импульсов и энергий, актуализация его творческих потенций. Для русской духовной традиции, восприемницы учения о Слове-Премудрости, поро-

дившей позже великую литературу, эта сторона языка оказывается особенно важной. Высшие логосно-софийные смыслы русского языка и языкового творчества, отраженного в текстах, обычно объясняются «эллинизацией» русского языка, его «эллинским» духом, прикосновенностью к той же стихии. В принципе это верно, но правильнее говорить в этом случае именно о «христианизации» языка, преодолении и пресуществлении его «языческих» потенций (ср. *язык* и *язы́ки* 'язычники', *язычество* — к связи языка и религии, языка и духовной культуры) в духовность иного рода, которая может и должна рассматриваться уже в ином контексте, — так сказать, «сверх-историческом», в который, однако, входит и «историческое» как субстрат его.

* * *

Тысячелетняя годовщина принятия христианства на Руси дает еще один повод для обсуждения важнейшей темы христианизации русского языка (эллинизация составляет лишь часть всей темы) и, следовательно, для обращения к важнейшему вопросу о взаимодействии языка и культуры, об их сотрудничестве, соревновании и соперничестве, воплощающихся во взаимозависимости этих двух сфер и соответствующих их элементов. Эта амбивалентность и двунаправленность отношения как раз и определяет все основное и наиболее актуальное во всей зоне контактов языка и культуры. Если переход от языческой эпохи к христианской и на Руси, и в других славянских странах и землях существенно отразился на языке, открыв перед ним новые возможности, то и язык в свою очередь не был исключительно формой, пассивно фиксирующей этот переход. В значительной степени он сам предопределял формы, а отчасти и элементы содержания этого перехода, навязывая им то, что было возможно и реально в данном языке — языке славян на рубеже I и II тысячелетия н. э., который вполне достоверно может пониматься как поздняя стадия праславянского. Эта ситуация естественно возвращает нас к вопросу о взаимодействии языка и культуры, об их сотрудничестве, соревновании и соперничестве, которые должны пониматься как взаимозависимость этих двух сфер и соответствующих их элементов. В других работах эта проблема освещена подробно (ср. Топоров 1987:183—251; 1988:3—50), и поэтому здесь уместно напомнить лишь некоторые из основных положений.

Отношение амбивалентности и двунаправленности, отмеченное выше, характеризует ситуацию во всей зоне контактов языка и культуры. Наиболее типичные формы взаимодействия языка и культуры реально воплощают логически предельные состояния в этой

сфере. С одной стороны, язык как основа культуры, ее строительный материал и одновременно демиург существеннейших ее частей, предопределяющий некоторые важные параметры культуры, форму ее выражения и мотивировки ее смыслов; наконец, язык как деятельный участок развития культуры и — как результат — «языковой» модус культуры. С другой стороны, императивы культуры, положительные и отрицательные, предписывающие языку специфические сферы употребления, ставящие функциональные рамки, выдвигающие перед языком новые задания и — как результат — «культурный» слой языка, фиксация отложений культуры в языке, охватывающих в более широкой и глубокой перспективе весь язык.

Когда проблема взаимодействия языка и культуры вводится в контекст «перехода» (какой имел место на рубеже языческой и христианской эпох) и особенно «резкого перехода» («резкость» в данном случае определяется не временем протекания всего процесса, а принципиальностью изменений — вплоть до смены «культурной» парадигмы и языковой «моды», не говоря уж о формировании письменного, а затем и литературного языка), то эта ситуация становится в высокой степени диагностической, и она оставляет по себе многочисленные и разнообразные следы. В этих условиях, разумеется, взаимодействие языка и культуры интенсифицируется, и сам язык подвергается изменениям, осуществляемым в значительной степени сознательно (другой вариант — осуществившись бессознательно, эти изменения в дальнейшем становятся объектом осознанной языковой эволюции); иное дело — верно или ошибочно это осознание. Два наиболее частых и вместе с тем простых случая (кстати, принадлежащих к числу довольно основательно изученных), отраженных и в славянских данных, относящихся к рассматриваемому переходному периоду, предполагают, с одной стороны, заимствование целого пласта чужеязычных слов, связанных с ключевыми понятиями нового религиозного учения (ср. в русском языке **krьstъ*, **cьrky* и т. п., само имя Христа и обозначение христианства и т. д.; ср. такие исследования, как Miklosich 1876:1—58; Frinta 1918; 1954; Klich 1927; Setka 1940; Makarska 1964—1965; Olesch 1976:10—31 и др.), а также выработку довольно разветвленного словаря калек с греческого (как в русском языке) или с латинского (для западно- и отчасти южнославянских традиций) и, с другой стороны, вытеснение из языка (полностью или частично) целого ряда старых слов, слишком тесно связанных с «языческими» реалиями (и поэтому слишком себя «скомпрометировавших» в глазах ревнителей нового благочестия), не нашедших себе места в новой системе и приобретших отчетливо негативные коннотации («невежество», «дикость», «суеверие»

и т. п.). Третий случай (между прочим, он из числа наименее изученных) более сложен и глубок с точки зрения «культурно-языковой» перспективы, и поэтому он особенно показателен в аспекте темы взаимодействия языка и культуры. Речь идет о ситуации, когда слово, не только хорошо известное в языческую эпоху, но и, более того, обозначавшее важное понятие языческой веры, тем не менее сохраняется и в христианскую эпоху, играя ключевую роль в новой системе понятий.

Сам факт использования старого и при этом «идеологически» отмеченного (во всяком случае не-нейтрального) слова в новой ситуации с удержанием, а иногда и дополнительным развитием «отмеченности» указанного типа и, безусловно, с существенным преобразованием «денотатной» сферы, как правило, свидетельствует о сложности семантической структуры такого слова и богатстве его внутренних возможностей, обнаруживающемся при адаптации слова в новых условиях и прежде всего при моделировании им не известных до тех пор внеязыковых ценностей. Это богатство возможностей объясняет случаи очень серьезных и вместе с тем достаточно органичных «усложнений» семантической структуры слова и всякого рода смысловых «перестроек», переориентаций», совершающихся в пределах этой структуры. В таких случаях можно говорить о присутствии «новационного» слоя в семантической структуре старого слова. Но вместе с тем уже сам факт сохранения старого слова подобного типа в языке после не оставшейся без влияния на язык кардинальной перестройки всей системы высших духовных ценностей дает основание говорить об архаичности такого слова в целом. Собственно говоря, в сравнительно-историческом языкознании, в частности, в исторической лексикологии, как и в той перспективной области исследования, которую можно обозначить как «культура в зеркале языка» (или иначе — языковое моделирование культурных ценностей), в подобных случаях как раз и говорят о лексическом архаизме (и даже пережитке, реликте и т. п.). Здесь, однако, важнее подчеркнуть парадоксальность самой конструкции, в которой архаичное и «новационное» не только не противоречат друг другу, но, более того, являются непременным условием существования противоположного элемента, некоего «иного» начала, как бы опровергающего данное. Без учета подобных случаев исследователь рискует просмотреть именно тот, иногда очень тонкий и неявный слой в структуре таких ключевых «культурных» слов (языковых знаков-символов данной культуры), в котором как раз и скрыт главный семантический нерв слова-понятия.

К таким центральным знакам-символам христианской эпохи принадлежит и слав. *svęt-* 'святой'. В других работах рассмотрены два

круга проблем, связанных с этим словом-понятием — индоевропейские его истоки (**k'u̯en-to-*) и параллели (иранские, тохарские, германские, обнаруженные древнеиндийские соответствия и, конечно, балтийские), распространяющиеся и на сферу элементарных мифопоэтических образов ((**k'u̯en-to-* & Subst., ср. «святой огонь», «святая вода», «святая земля» и т. п.), с одной стороны, и, с другой, «новационный» слой слав. *svęt-* и связанная с ним духовно-культурная проблематика явления. В этой статье избирается третий аспект, который, однако, соотносится с двумя предыдущими. В центре внимания в дальнейшем будут факты двух родов — очень далеко и глубоко идущие соответствия между слав. *svęt-* и балт. *švent-/*svent-* и то, что обнаруживает в них прежде всего «архаическое», относящееся к дохристианской эпохе и к индоевропейскому языковому горизонту. Поэтому в дальнейшем все время нужно иметь в виду тот индоевропейский фон, который фиксирует актуальную семантическую мотивировку **k'u̯en-to-* (нечто «набухшее», «возросшее», «распространившееся», «усиленное» и т. п.), и степень соотнесенности с ним соответствующих славянских и балтийских фактов.

«Новационный» языковой аспект славянского слова, обозначаемого корнем **svęt-* «святой», как и духовно-культурная проблематика соответствующего явления, расматриваются во второй половине этого раздела, и основным источником выступают реально существующие древнерусские тексты, по которым можно составить представление о том, как понималась святость в этот период. В первой же половине раздела в центре внимания находится архаический аспект анализируемого славянского слова, и главный источник для суждений и выводов в этом случае — сам язык. Особое внимание, уделяемое в этой части «архаическому» в слове **svęt-*, определяется, в частности, тем, что именно «архаическое» более всего позволяет реконструировать то состояние, применительно к которому это слово уже нельзя считать архаизмом, поскольку здесь оно оказывается включенным в систему довольно правдоподобных или даже явных семантических мотивировок (строго говоря, **svęt-* как раз и признается архаизмом на том основании, главным образом, что в истории языков оно не имеет подобных мотивировок из-за его «вырванности» из своего исходного контекста). Без учета «архаического» слоя в слове **svęt-* проблема семантической реконструкции, т. е. выявление внутренней формы слова и, следовательно, определение его семантической мотивировки («принципа называния»), конечно, не может быть решена.

В том смысле, который предполагается сказанным до сих пор, проблема взаимосвязи языка и культуры во многом оределяется не-

которыми фундаментальными особенностями языка, приобретающими особое значение в связи с ситуациями, существенными уже для характеристики феноменов культуры. Эти особенности проявляют себя прежде всего в той роли, которую как раз и играет язык в сохранении архаизмов (последние в ряде случаев позволяют восстановить некоторые черты внеязыковой реалии, денотата, утраченного в ходе исторического развития или кардинально преобразованного); в семантическом «картировании» внеположенного языку мира, предопределяющем языковую детерминированность «внешнего» мира (ср. гипотезу Сепира-Уорфа); в выявлении внутренней формы слова и, следовательно, в выдвижении семантических мотивировок того или иного понятия. Здесь же уместно указать на еще одну особенность языка, имеющую непосредственное отношение к теме «язык и культура», но обычно игнорируемую. Речь идет о принципиальной ограниченности взгляда «сверху» (из сегодняшнего дня) на любое исторически развивающееся явление, берущее начало достаточно глубоко и предполагающее определенный уровень сложности развития. Эта ограниченность связана прежде всего с тем, что некоторые более ранние состояния (конфигурации элементов) оказываются полностью «переработанными» в процессе развития и поэтому недоступными (невосстановимыми) даже для самых тонких методов исследования. Язык в известной степени помогает преодолеть эту ограниченность за счет сохранения некоторых элементов, дающих основание для применения методов более глубокого проникновения в прошлое. Две особенности языка заслуживают в этой связи пристального внимания — системность и возможность более чем одним образом отражать некую подлежащую реконструкции исходную ситуацию. Первая особенность образует основание (почву) для т. наз. «внутренней» реконструкции: каждый «сбой» в норме, каждая лакуна в системе сигнализирует о некоей «горячей» или, наоборот «холодной» (мертвой) точках, которые позволяют заглянуть или в источник зарождения новых звеньев системы, или в последний участок сошедшего на нет фрагмента старой системы. В этом последнем случае возникает возможность, пользуясь внутренними показаниями данного языка, проникнуть (хотя бы отчасти) в предыдущее состояние языковой системы. Вторая особенность, имеющая место лишь в том случае, когда некое исходное состояние отражено двумя или более независимыми друг от друга образами (ситуация родственных языков, восходящих к единому общему источнику), предполагает неравномерность отражения исходного состояния в разных версиях его образов, разную сохранность информации об этом исходном состоянии. Благодаря

этому то, что не видно (потеряно) в данной языковой традиции, может быть увидено в другой, родственной ей традиции, оказывающейся в отношении данного явления более консервативной. В подобных случаях исследователь обретает как бы дополнительную позицию, с которой открывается новая точка зрения — взгляд «снизу» (хотя, конечно, и частичный), позволяющий не просто проникнуть в предысторию данного явления, но именно увидеть «снизу» конфигурацию элементов, предшествующую реально зафиксированной и данную в динамике (ср. образ «черешков» в концепции развития у Тейяр де Шардена). Любое сравнительно-историческое исследование языка, между прочим, важно именно тем, что оно ориентировано на поиск таких «черешков» (в ходе развития трансформируемых «начал») и на определение направления их развития. Естественно, что подобные исследования бросают луч света и на генезис языковой формы выражения соответствующего внеязыкового объекта. Естественно, что для лингвиста в указанном взаимодействии особенно важна роль языка. Но и для историка культуры в определенной ситуации именно язык может оказаться главным и наиболее действенным инструментом реконструкции. Чем глубже лежит восстанавливаемое состояние и чем семантически и концептуально богаче и сложнее исследуемое слово, тем чаще и полнее приходится обращаться к помощи языка. Здесь уместно обозначить в более общем и, так сказать, более теоретическом виде роль языковых данных в реконструкции явлений культуры в связи со словами такого типа, как рассматриваемое далее **svęt-*.

Последнее относится к числу тех важнейших понятий-слов, которые, возникнув в некую более раннюю эпоху, переживают самые острые кризисы в развитии языка, культуры, идеологии и «работают» до конца с достаточно высоким коэффициентом полезного действия. В разные эпохи они равным (хотя и не одинаковым) образом и с достаточной органичностью укоренены в языке и в культуре, образуя вокруг себя разветвленную сеть слов и идей. Эта органичность и естественность (отсутствие видимых зазоров и лакун) существенно затрудняет проникновение к истокам явления. Впрочем, и в том случае, когда исследователю удается тем или иным путем «пробиться» к истокам, восстанавливаемая картина при всей ее цельности, правдоподобности и иногда даже неопровержимости с точки зрения доступных критериев остается принципиально неполной из-за того, что она лишена поставленного ей в соответствие субъекта языка (и, следовательно, соответствующей ему культуры). Полноправным интерпретатором восстанавливаемой картины, ее судьей и оценщиком может быть только такой субъект, но сам этот субъект непо-

средственно не дан исследователю и может быть — и то в лучшем случае — реконструирован в некоторых своих существенных чертах. Нахождение семантических мотивировок обозначения данного понятия, актуальных для языкового сознания реконструируемой эпохи, оказывается одним из наиболее реальных и надежных подступов к «открытию» этого субъекта-ономатета. В решении этой задачи язык играет главную роль. Благодаря ему за тем, что для современного языкового сознания нейтрально, немотивировано или, напротив автоматично (т. е. абсолютно детерминировано), можно вскрыть ситуацию, характеризовавшую творческую ономатетическую эпоху, когда семантические мотивировки сознательно выдвигались и сознательно реализовывались. Другая ситуация, позволяющая судить о субъекте языка и, следовательно, о самих элементах языка, остающихся немотивированными (или слабо мотивированнными), вскрывается как раз при обращении к таким ключевым моментам в развитии культуры, когда сталкиваются две системы идей (или даже отчетливо и сознательно противопоставляющих себя друг другу мировоззрений), пользующиеся, однако, одним и тем же языком, точнее — общими его элементами.

Типология языковых преобразований з таких пороговых ситуациях весьма разнообразна, и то, что далее говорится о слав. **svęt-*, реализует лишь одну из возможностей. Вкратце суть этой ситуации состоит в том, что элемент **svęt-*, несомненно, очень существенный в системе культурных (в частности, социально-религиозных) ценностей языческого периода, приобретает еще большее значение в последующий, христианский период — при том, что сами эти периоды и на официальной поверхности, и в значительной степени в сознании людей этой эпохи резко противопоставлены друг другу, а перешедшее («неизменно») из одного периода в другой **svęt-* образует наиболее идеологически определенное и диагностически важное понятие, приближающееся к термину (или даже становящееся им). Обычно подобное сохранение (удержание) и дальнейшее развитие термина возможно лишь при том условии, что старое понятие, кодируемое соответствующим языковым элементом, вводится в такой более широкий или более интенсивный контекст, в котором оно может изменять (расширять и специализировать) свое значение, ни в коем случае не порывая связи с исходным. Слово в таком случае фактически обретает новую сферу употребления, что вызывает видоизменение старого значения, но сохраняет свой исходный семантический принцип. Лексема, обозначаемая элементом **svęt-*, на стыке языческой и христианской эпох отражает именно эти две особенности. Существенна не только возможность двоякого употребления

*svęt- (условно говоря, «языческого» и «христианского»), отвечающая известной ситуации двоеверия, сколько формирование нового элемента языка, который суммирует (или, точнее, «умножает» [ср. понятие теоретико-множественного произведения]) старую и новую ситуацию. В этой «выкристаллизовавшейся» новой единице связи с исходным ядром не порваны, но сама она устроена таким образом, что это ядро становится возможным трактовать как частный случай общего значения, как конкретную реализацию одной из возможностей.

Подобный тип языковых изменений в рассматриваемых здесь условиях смены одной системы другою говорит уже не столько о программирующей роли языка по отношению к «внешнему» миру, к «действительности», сколько о том, что сам «внешний» мир выдвигает перед языком новые задания, которые тот обязан так или иначе выполнять, если только он хочет любой ценой сохранить позицию данного языкового элемента. Именно этот компромисс и дает основания говорить, что при выработке ключевых понятий культуры и языковых форм их выражения типично сотрудничество языка и культуры: обычно они действуют совместно, заодно (но не одинаково), взаимно корректируя и контролируя друг друга в одних случаях или синтезируя свои усилия в общем направлении в других. Именно поэтому анализ подобных ключевых понятий культуры и соответствующих mots-clefs (особенно в период их формирования и специализации в новой сфере) требует учета как языковых предпосылок данного понятия, так и его функционирования в сфере самой культуры. Возможность более или менее надежных заключений открывается только при взаимном соотнесении фактов этих двух сфер.

* * *

Попытки определить наиболее существенные черты мировоззрения людей древнерусской эпохи нередко оказываются неудачными именно из-за того, что остается нерешенным вопрос о тех духовных ценностях, которые в свое время не только отчетливо сознавались, но и в значительной степени определяли поведение человека, ориентировавшееся на подобие некиим идеальным образцам. Впрочем, и в тех случаях, когда духовные ценности находятся в центре внимания исследователя, их определение сильно осложняется той «непрямотой» и экстенсивностью, которые с неизбежностью возникают при переходе от различных текстов данной культуры к лежащей в их основе парадигме и от описываемого обычно в этих текстах поведения «смешанного» типа к наиболее глубоким его мотивировкам, иначе говоря, — высокой степенью опосредствованности источников,

имеющихся в распоряжении исследователей.

Выше по другому поводу было высказано мнение (см. также выше), что в основе русского самосознания, как оно складывалось в Киевской Руси в период между 40-ми годами XI в. и 20-ми годами XII в. лежали три тесно связанные друг с другом ключевые идеи-концепции, ставшие со временем своего рода нравственными императивами русской жизни, так или иначе учитывавшимися в последующем развитии самосознания и, в частности, социальной и религиозной мысли. При первом приближении эти три идеи могут быть сформулированы следующим образом: 1) единство в пространстве и в сфере власти (ср. «Повесть временных лет», а позже «Слово о полку Игореве» как наиболее показательные тексты, выражающие эту идею) [12]; 2) единство во времени и в духе, т. е. идея духовного преемства (ср. «Слово о законе и благодати» и др.); 3) святость как высший нравственный идеал поведения, жизненной позиции, точнее — особый вид святости, понимаемой как жертвенность, как упование на иной мир, на ценности, которые не от мира сего (ср. тексты о святых страстотерпцах Борисе и Глебе и др.). Каждая из этих трех идей дала богатые и положительные плоды в русской исторической жизни. Вместе с тем они открывали возможность и для утверждения (а иногда и для дальнейшего развития) иных, на этот раз отрицательных начал. Идеи единства в пространстве и в сфере власти имели свое продолжение в тенденции к предельной централизации и гипертрофии автократического начала. С идеей преемства в духе не раз в ходе истории связывались излишества и некритичность в опоре на чужое, проявлявшиеся как в поверхностном, неорганическом усвоении чужого наследства («подражательность», «низкопоклонство» и т. п.), так и в пренебрежении к своему, в приписывании ему заниженного статуса, в отказе от «почвы», в забвении исконных начал. Даже идея святости в ее «русском» варианте в разных культурно-исторических контекстах порождала такие явления, как пренебрежение сим миром и упование исключительно на иное царство, отказ от конструктивной деятельности и веру в спасение на пассивных путях, эсхатологизм и вышедший из-под контроля максимализм, привязанность к крайним ситуациям (спасение через грех, снимаемый покаянием) и эгоистический аспект святости. Следует помнить, что «под знаком долженствования будущее нам открывается вернее и глубже, чем под знаком ожиданий или предчувствий... Будущее есть не только нечто взыскуемое и чаемое, но и нечто творимое... Призвание вдохновляет нас именно ответственностью долга. И, неожиданным образом, именно в послушании есть творческая си-

ла, есть рождающая мощь. Своеволие же есть начало расточающее...» (Флоровский 1981:519).

В этой главе предстоит рассмотреть, по сути дела, только один вопрос, зато, бесспорно, исключительной важности — о высшей духовной ценности, каковой является идеал святости (**svęt-*) [13], причем взятой (во всяком случае по идее) в крайней точке своего развития. Корнем **svęt-* в это время обозначался, говоря в общем, высший нравственный тип поведения (святость), соответствующая жизненная позиция и субъект подобного поведения, воплощающий такую позицию (святой). То, как представляла себе Русь святость или, если говорить конкретнее, и, следовательно, в персонологическом ракурсе, кого считали на Руси святым, — дает возможность понять ту заданную себе и душевно искомую, вожделеемую и вскармливаемую («взращиваемую») вопреки всему нравственную высоту, которая полнее и интимнее всего раскрывает суть того, чем было пленено (и в прямом и в переносном смысле слова) сознание и чувство человека Древней Руси и что́ легло краеугольным камнем в структуру его самосознания. Можно, пожалуй, утверждать, что именно в выработке своего понимания святости русская духовная традиция в наибольшей степени проявила свою самостоятельность и творческие возможности. Показательно, что даже в Византии, духовной наставнице русской церкви в первые века ее истории, существенным образом не понимали те основания, которые выдвигались русской стороной при попытках канонизации святых. То же в значительной степени относится и к оценке русского понимания святости в религиозном сознании Запада. Впрочем, и в литературе последних десятилетий, посвященных истории Руси вплоть до рубежа XVII—XVIII вв., практически нет работ, в которых эксплицитно рассматривались бы такие основоположные категории русской жизни того времени, ставшие своеобразными идеологическими знаками, как святость (и священство), царство, земство («мир»). Роль этих трех элементов и воплощающих их сил в истории Руси исключительна, а понимание их чаще всего находится на низком уровне, в лучшем случае приблизительно и почти всегда исходит из наиболее экстенсивных характеристик, заимствуемых к тому же нередко из более поздней эпохи. Необходима целая серия исследований, которые позволили бы исторически точно определить суть этих категорий, особенности их функционирования и результаты взаимодействия соответствующих сил. Пока этого не сделано, трудно понять многие важные явления русской истории XVI—XVII вв. (не говоря уж о Древней Руси), как, например, те сложные взаимоотношения между священством и царством (ср. излюбленный тезис патриарха

Никона — «Священство всюду пречестнейше есть царства» и противоположный взгляд, вскоре ставший — практически — официальным), между царством и земством: spiritus movens каждой из участвующих в этом взаимодействии сил неизбежно ускользает от внимания исследователей, как только они пытаются свести эти категории к исключительно формальной сфере или изучать их только в прагматическом плане. При всей неясности ряда важных аспектов темы взаимоотношения указанных трех сфер отдельные существенные положения, о которых необходимо помнить в дальнейшем, кажутся несомненными. Среди них особо следует выделить: 1) связь святости, царства и земства с трехфункциональной схемой, исследованной Дюмезилем; 2) доминирующее положение святости в этой схеме; 3) невозможность ограничения «священного» только святостью sensu stricto, присутствие его и в царстве и в земстве [14]; 4) «священный» характер всего этого трехчленного космоса русской жизни — святости, царства, земства.

Но хотя свято не только «священство», но и «царство» (*святой царь*) и даже «земство» (*мир свят*), преимущественный носитель святости — «с в я щ е н с т в о» как одна из важнейших частей старой русской социальной структуры и с в я т ы е как заступники и царства и земства («мира») и предстатели за них перед Богом. И это свое назначение они осуществляют не только в одиночку, сами по себе, но и все вместе, образуя охранительный собор или ту «золотую цепь», о которой говорил св. Симеон Новый Богослов («Святые, которые из поколения в поколение, в соответствии с Божьими указаниями, следуют по стопам тех святых, что прошли прежде, ... образуют как бы з о л о т у ю ц е п ь, где каждый из них — звено, каждый связан с предшествующим в вере, трудах и любви, как если бы они были единственной линией к Единому Богу, которая не может быть легко нарушена». — Κεφάλαια πρακτικὰ καὶ θεολογικά, ρ̄). В другом месте показано, к а к представляли себе на Руси святость и — в персонологическом ракурсе — к о г о считали святым. В выработке своего понимания святости русская духовная традиция, пожалуй, в наибольшей степени проявила свою самостоятельность и свои творческие возможности. Разумеется, это понимание святости не могло не быть соотнесенным с семантикой **svęt-*, с теми потенциями, которые крылись в смысловой структуре этого элемента. В свою очередь оно бросает определенный свет на то, как может быть интерпретирована семантическая структура элемента **svęt-*, в частности, как могут быть эксплицированы некоторые скрытые или во всяком случае неявные смыслы.

II. ИНДОЕВРОПЕЙСКИЙ КОНТЕКСТ СЛАВ. **svęt-*

В свете сказанного выше об отношении языка и культуры естественно начать исследование категории святости с определения ее языковых предпосылок [15]. Выявлению специфики древнерусской (собственно — славянской) ситуации — как в том, что было унаследовано из более древних индоевропейских источников, так и в том, что было развито самостоятельно, — благоприятствуют три важных обстоятельства, каждое из которых создает «свой» фон, позволяющий рельефней выделить при сравнении с ним славянский вариант развития элемента **svęt-*. Первое из этих обстоятельств заключается в наличии целого ряда индоевропейских языковых традиций, в которых сохраняются элементы, родственные слав. **svęt-* и, следовательно, восходящие к единому источнику — и.-евр. **k'u̯en-(to)*, см. Pokorny, 630. В ареальном отношении эти традиции (языковые группы) образуют длинную полосу, пересекающую значительнейшую часть Евразии по диагонали с северо-запада на юго-восток: германские, балтийские, славянские, иранские, индийские, тохарский языки [16]. При этом наиболее показательными являются срединные звенья этой цепи — балтийские, славянские, иранские языки. Собственно говоря, только в них рефлексы и.-евр. **k'u̯en-to-* институализировались как клишированное обозначение святого, священного; периферийные звенья цепи, сохраняющие подчас очень важные архаизмы в развитии этого индоевропейского элемента, тем не менее, не выработали в нем значения, отсылающего непосредственно к святости. Второе обстоятельство состоит в том, что в первых переводных христианских текстах славянской культурной традиции именно элементом **svęt-* регулярно передавались обозначения идеи святости в языках, на которых были написаны тексты, послужившие источником первых славянских переводов, а именно греч. ἱερός и ἅγιος, лат. *sacer* и *sanctus* (иногда **svęt-* соответствует другим греческим и латинским словам, по необходимости, однако, включающим в свой состав корни указанных слов), ср., однако, «суммирующие» варианты — *sacersānctus, sacrōsānctus* 'священный', 'неприкосновенный'. Последовательность в отказе от заимствования греческих или латинских слов для обозначения идеи святости предполагает высокую степень языковой и культурно-религиозной сознательности и должна расцениваться как диагностически очень важная особенность славянского выбора в обозначении этой идеи. Третье обстоятельство, выделяющее славянские (и балтийские) языки среди большинства других, связано с отсутствием в них

двух терминов для обозначения разных аспектов святости (возможно, более точно было бы говорить о неизвестности в славянских и балтийских культурно-языковых традициях подобного двойного обозначения или, по меньшей мере, о смазанности, почти полной завуалированности его) — в то время как другие языки (и соответственно — культуры) различают святое-положительное как связанное с присутствием в нем божественного начала и святое-отрицательное, связанное с запретом для человека входить с ним в контакт (Benveniste 1973:445—469), ср. греч. ἱερός : ἅγιος, лат. *sacer* : *sanctus*, готск. *hails* : *weihs*, авест. *spənta-* : *yaoždāta-*.

Эти уточнения, касающиеся слав. **svęt-* и выделяющие его на языковом и культурном фоне других традиций, существенно конкретизируются при определении места **svęt-* в общей схеме развития и.-евр. **k'u̯en-to-*. Но при этом исследователю слав. **svęt-* приходится считаться с тем, что для выражения нового для славян христианского понятия святости использовалось слово, которое уже в предыдущую, языческую эпоху выступало как сакрально отмеченный элемент (свят- < **svęt-* < **svent-* < **k'u̯en-to-*), и что сохранившаяся на Руси в XI—XII вв. (и, конечно, в значительной степени и позже) ситуация двоеверия создавала условия для взаимодействия понятия святости, унаследованного из архаичной мифопоэтической традиции, с соответствующим понятием христианских текстов — при том, что оба эти понятия заметно расходились между собой и — более того — были, несомненно, объектами попыток противопоставления их друг другу (христианская идея святости как отказ от языческого представления о святости, как преодоление его, как нечто принципиально новое).

Наиболее вероятное исходное значение элемента **svęt-*, с помощью которого передавалась идея святости определяется благодаря соответствиям этому элементу в тех родственных языках, где представлена целая группа слов, объединенная общим корнем. При этом важным оказывается наличие глагола, соответствующего рефлексу и.-евр. **k'u̯en-to-*, но независимого от него (слав. **svęti-ti* — вторичный глагол, образованный от **svęt-*), а также обнаружение разных ступеней чередования в продолжениях и.-евр. **k'u̯en-*. И то и другое разрушает ту изоляцию, в которой оказалось слав. **svęt-*, а в случае нахождения производящего глагола даже помогает найти семантическую мотивировку именно такого обозначения этого элемента.

Индо-иранские факты имеют особое значение в обоих указанных выше отношениях. При этом, однако, нужно помнить, что эти факты нередко (можно даже сказать, — как правило) рассматриваются в отрыве от других фактов, генетически, несомненно,

связанных с ними, и поэтому «частичность» картины в определенных ситуациях оборачивается ее ошибочностью. Из эвристических соображений анализ целесообразно начать с древнеиндийских данных. Среди них особый интерес представляет дважды отмеченная в «Ригведе» форма *śvāntá-*, вероятно соответствующая как и.-евр. **k'u̯en-to-*, так и слав. **svęt-*, и входящая, хотя бы вторично, в порядке семантико-звукового притяжения и на «поэтическом» уровне (в этом случае *śavas-* < **k'euH-*, см. Pokorny, 592—594), в довольно обширную и разнообразную по характеру семью слов, производных от глагола *śū-* (*śvā-*) 'вспухать', 'возрастать', 'увеличиваться (в размере)' и т. п., *śváyati*. Praes. (к разным вариантам звукового вида корня ср. *śuśāva, śūśuvus*. Perf., *śūyat, aśvat*. Aor., *śvayiṣyati*. Fut., а также *śūná-, śośu-, śvāya-* и др.) — *śávas* 'сила', 'мощь', *śáva-, śāva-* 'молодое животное' (очевидно, растущее, возрастающее), *śávīra-* 'сильный', *śū́ra-* 'герой', *śuná-* 'рост', 'возрастание', 'расцвет', 'цветение', 'счастье', 'благо' и т. п. (Grassmann 1955:1386—1387, 1404, 1409—1412 и др.; Whitney 1885: 175—176; Mayrhofer: III, 316, 330, 355—356, 365, 399—400, 404). Соотношение *śū-* (*śvā-*), *śváyati* : *śávas* и под. при наличии ряда морфонологических сложностей (ср. Hamp 1990, 61—63) подтверждалось бы семантически (тип мотивировки, относящийся к числу бесспорных) и с точки зрения поэтической образности, подкрепляемой традицией и особенностями ментальной структуры ведийских ариев. Неясность некоторых морфонологических деталей, несомненно, требует рассмотрения (возможно, и в направлении расширения традиционных морфонологических схем), но в этом конкретном случае, как и в слишком многих других, когда, например, фонетические частности в расхождениях не препятствуют признанию исконного родства, семантические свидетельства должны быть признаны наиболее сильными и даже иногда втягивающими в свой круг и первоначально неродственные элементы (вторичное «порождение»), о чем см. ниже. Ср. обычную игру *śū-* (*śvā-*) и *śávas*, дающую основание для реконструкции сочетания этих элементов применительно к архаическому поэтическому языку, в показательном контексте:

nahī́ nú vo maruto ánty asmé

ārā́ttāc cic chávaso ántam āpúḥ

té dhṛṣṇúnā śávasā śūśuvāṅsó

'rṇo ná dvéṣo dhṛṣatā́ pári ṣṭhuḥ

(RV I, 167, 9)

«Никогда, о Маруты, ни вблизи, ни издалека
не достигали у нас предела вашей силы.
Набухая от силы, полной решимости,
они решительно преграждают путь враждебности, словно потоку».

Еще показательнее другой пример, в котором через мотивы набухания, роста и силы, по сути дела, описывается ведийский вариант божественного «святого»:

índram evá dhiṣáṇā sātaye dhād bṛhántam ṛṣvám ajáraṃ yuvānam
áṣālhena ś á v a s ā ś ū ś u v ā́ ṅ s a ṃ sadyáś cid yó
v ā v ṛ d h é ásāmi
(RV VI, 19, 2)

«Именно Индру определила Дхишана для добывания (богатств), великого, высокого, лишенного старости, юного, набухшего от неодолимой силы, который сразу же полностью возрос» [17].

Но *śū-* (*śvā-*) : *śváyati* соотнесено не только с *śávas* 'сила' (внутренняя форма — «набухшая», «возросшая» или «заставляющая набухать, возрастать»), но также и с упоминавшейся выше формой *śvāntá-*. То, что эта связь была упущена исследователями, объясняется в значительной степени двумя обстоятельствами — предположением Грассмана, на которого ориентировались следующие за ним ученые, о том, что *śvāntá-* значит «hülfreich», «befreundet» (далее это слово связывалось с корнем **śvam-* = *śam-* 'успокаивать'), и некоторой неясностью в интерпретации типа основы у глагола *śváyati*. При учете довольно несомненных других примеров той же разновидности, что и *śváyati*, допустимо, в частности, думать о другом возможном типе презентной основы — атематическом (*śvā-* : **śvāti*), из которого автоматически выводится соответствующее причастие — **śvāntá-*, совпадающее полностью с реально существующей формой. Поэтому в настоящее время не только должно быть снято предположение Грассмана о значение слова *śvāntá-*, но, видимо, нельзя согласиться и с замечанием Майрхофера об этимологии этого слова («nicht sicher bestimmt» — III:404). Связь вед. *śvāntá-*, чрезвычайно редкого уже в «Ригведе» архаизма, с и.-евр. **k'u̯en-to-* сейчас вполне ясна.

Из ряда аргументов в пользу происхождения вед. *śvāntá-* из и.-евр. **k'u̯en-to-* и его связи с генетически тождественным слав. **svęt-* достаточно привести один. В гимне к Агни (RV I, 145) встре-

чается описание некоторых деталей ритуала. В частности, говорится о том, что к огню-Агни «приближаются» (собственно — «идут») жертвенные ложки (*tám íd gachanti juhvàs* — I, 145, 3). Далее об Агни, который еще «ребенком усвоил насилие» (I, 145, 4, к мотиву силы, о нем см. выше), сообщается:

upasthā́yaṃ carati yát samā́rata sadyó jātás tatsāra yújyebhiḥ

abhí ś v ā n t á m mṛśate nāndyè mudé yád īṃ gáchanty uśatī́r apiṣṭhitam
(I, 145, 4)

«Он приближается, когда они соединились. Едва родившись, он уже подполз со (своими) родичами.

Она (жертвенная ложка — *В. Т.*) ласкает его н а б у х а ю щ е г о (огонь — *В. Т.*) — на радость (и) восторг, когда, жаждая (его), они идут к нему, преграждающему (им) путь».

Этот фрагмент соотносится с уже цитированными не только центральным в данном случае мотивом набухания-возрастания, но и некоторыми другими (ср. мотив преграждения пути здесь и в I, 167, 9). Создается впечатление, что речь идет о разных отражениях некоего единого микротекста, смысловой центр которого в одном случае передается словами *śū-* (*śvā-*) : *śváyati* и *śávas* («набухать» и «сила»), а в другом словом *śvāntá-* (в исходном тексте и это слово вполне могло включаться в ту поэтическую игру звуками и смыслами, о которой уже говорилось ранее). Следует иметь в виду, что естественно возникающие в I, 145, 4 эротические ассоциации сами бросают свет на семантику *śvāntá-* (ср. две типовых характеристики фаллоса в загадках — набухание [возрастание] и его подобие огню) [18].

На основании фрагмента RV I, 145, 4 (не говоря уж об образах ведийской мифологии огня) органично восстанавливается на независимых основаниях сочетание **švāntá- & *agnì-*, о набухающем, увеличивающемся, возрастающем огне [19]. Реконструируемое сочетание **švāntá- & *agní-* получает подкрепление в точно соответствующем ему и реально засвидетельствованном фразеологическом сочетании, обозначающем особым образом полученный огонь, признаваемый сакральным как в славянской, так и в балтийской традиции, ср. рус. *святóй огóнь* (< **svęt- & *ognь*), лит. *šveñtas ugnìs* и под. (ср. также прусск. [ятвяжск.] *schwante panicke* и др.) [20], где *святóй*, *šveñtas*, *schwante* и т. п. для определенного периода должны, видимо, трактоваться аналогично вед. *śvāntá-*.

Но в «Ригведе» есть еще один пример употребления слова *śvāntá-*. Возможно, он менее эффектен, но, по сути дела, не менее показате-

лен, чем первый, хотя и содержит ряд неясностей, здесь не рассматриваемых. Речь идет о стихе RV X, 61, 21, находящемся в гимне Всем Богам и относящемся к Агни, который появляется в этом гимне и несколько ранее (*bhárgo ha nā́motá... agnír ha nā́motá jātávedáḥ...* [14], «имя его — блеск... Агни — имя его и Джатаведас...»).

ádhā gā́va úpamātiṃ kan ayā ánu ś v ā n t á s y a kásya cit pareyuḥ

śrudhí tvam sudraviṇo nas tvám yāḷ āśvaghnásya v ā v ṛ d h e sūnṛtābhiḥ

«Тогда ушли коровы девицы по просьбе некоего процветающего (набухающего).

Слушай ты нас, о обладатель прекрасных богатств. Принеси ты жертвы. Я усилился (возрос) от милости Ашвагхны».

Наличие в стихах, связанных с Агни и ему посвященных, мотива процветания-набухания, т. е. возрастания в богатстве и силе, и почти синонимичного ему мотива роста-усиления при том, что первый мотив передается тем же элементом *śvāntá-*, очень показательно. Но еще важнее, вероятно, что *śvāntá-* в этом случае в отличие от I, 145, 4 бесспорно уже относится к обозначению некоего персонажа, который характеризуется принадлежностью к определенному — высокому и положительному — статусу (ср. образ святого). Следует подчеркнуть, что эта характеристика согласуется (точнее, — органично выводима) с семантикой исходного производящего глагола *śū-* : *śvā-*, но остается недостаточно определенной в плане отнесения ее к физической или духовной сфере. Тем не менее, сейчас можно констатировать, что в отличие от считавшегося до сих пор ведийский обнаруживает, во-первых, совершенно бесспорный рефлекс и.-евр. **k'u̯en-to-* и, во-вторых, наличие вполне реального субстрата, на котором позже в ряде других традиций сформировалось понятие святости. Впрочем, в самой древнеиндийской традиции *śvāntá-* все-таки никогда не обозначало святого, но лишь носителя таких качеств, обладание которыми образует соответствующую подоснову. Мотивировка понятия святости через типично физическое и грубо-материальное действие (при сохранении мотивирующего глагола, употреблявшегося именно в указанных смыслах) была чужда древнеиндийскому сознанию [21]. В Древней Индии по разным причинам, коренящимся преимущественно в исторических и природных условиях жизни древних ариев, особое значение приобрела идея чистоты. Ее осознание и стало смысловой мотивировкой понятия святости-святого (ср. *puṇya-*, *pavitra-* от *pū-* 'чистить'). Точно так же

идея движения в духе, достижения определенного статуса духовности предопределила другой тип обозначений святого — *siddha-* при *sidh-* 'достигать', *sādhu-* при *sādh-*, то же.

Данные иранских языков несравненно многочисленнее и разнообразнее. В этом отношении они заметно отличаются от ведийских, которые в ряде отношений находятся на грани реконструкции. В целом ряде случаев иранские факты помогают прояснить или дополнить славянскую ситуацию с элементом **svęt-*. Впрочем, и иранские свидетельства в отношении рефлексов и.-евр. **k'u̯en-to-* очень неоднородны и очень неравномерно распределены по языкам, во времени и в пространстве в противоположность исключительно единой и целостной картине в балтийских и славянских языках. Неоднородность иранских продолжений и.-евр. **k'u̯en-to-* распространяется и на их семантику. В целом оказывается, что обильный материал, относящийся к рефлексам **k'u̯en-to-*, представлен только авестийскими и хотан-сакскими текстами; что только в авестийском (и лишь отчасти и притом с оговорками) соответствующее слово обозначает «святой», что оно встречается почти исключительно в старых (древне- и среднеиранских) текстах и практически отсутствует в современных иранских языках, что, наконец, продолжения и.-евр. **k'u̯en-to-* тяготеют к ареалу восточноиранских языков.

«Авеста» содержит наиболее полные и ценные данные относительно слов этого корня. Их ценность в значительной степени определяется тем, что они фиксируют разные морфонологические, морфологические, словообразовательные и категориальные (классы слов) возможности отражений и.-евр. **k'u̯en-to-*. Ср. прежде всего *spənta-* 'святой', *spāniš-ta*, *spəntō. təma-*. Superl., *spanah-* 'святость', *spanahvant-* 'святой', *spanyah-*, *spainyah-*. Compar.; ср. также сложные Adj. типа *spəntō. mainyav-*, *spəntō. xratav-*, *spəntō. dāta-*, *spəntō. frasan-* и др. Наконец к этой же семье слов надо отнести и глагол *spā(y)-* 'набухать', 'увеличиваться' и т. п. (ср. вед. *śváyati*) с производными от него словами типа *spayaϑra-* 'цветение', 'расцвет', 'успех', 'счастье'. Отделение этого глагола от *spənta-*, едва ли корректное и для языка Авесты (см. теперь Humbach 1959, II; 64), тем более несостоятельно в историческом плане (ср. выше о сходной ведийской ситуации) и обязано своим происхождением инерции (ср. Pokorny I, 598, 630), заставляющей проходить мимо данных семантики и фразеологии и придавать гипертрофированное значение расхождениям в морфонологических частностях. Очень показательна картина употребления авест. *spənta-* в текстах. Это прилагательное, широко представленное и в гатах, и в младоавестийских частях, относится равным образом и к богам (Ахура, Мазда, Армати, ср. так-

же *aməša-*, *mainyav-* и др.), и к людям. Ср. с одной стороны, *yąm čistīm ašā mantā s p ə n t ō m a z d å a h u r ō* — Y. 51, 16; 29, 7; 48, 3 (ср. еще Y. 43, 5; 4, 46, 9 и др.); *frō s p ə n t ā ā r m a i t ē ašā daēnå fradaxšayā* — Y. 33, 13; *spəntąm ārmaitīm vaŋuhīm vərənē* — Y. 12, 2; *ašəm aṯ vahištəm... hyaṯ s p ə n t ə m a m ə š ə m* — Y. 37, 4 (ср. 39, 3); *s p ə n t ā m a i n y ū vahištāčā manaŋhā... šyaoϑanāčā vačaŋhāčā* — Y. 47, 1 (ср. 47, 6; 5, 43, 6; 44, 7; 45, 6 и др.) и т. п. и, с другой стороны, *yā na ərəzūš savaŋhō paϑō šīšōit... arədrō ϑwāvąs hūzāntušə s p ə n t ō mazdā* — Y. 43, 3; *hvō zī aśā s p ə n t ō irixtəm... hārō mainyū ahūm. bīš urvaϑō* — Y. 44, 2 (ср. 48, 7 и др.); характерно употребление элемента *spənta-* в собственных именах людей — *spənto. xratav-* (Yt. 13, 115), собств. — «обладающий святым разумом (волей)», *spəntōδāta-* (Yt. 13, 103) «созданный святым» и т. п. (Bartholomae 1904:1618—1622, ср. 1612). Здесь обнаруживается возможность отнесения слова *spənta-* и к богам и к людям и, более того, включение этого элемента в состав имен собственных (помимо только что названных имен людей, ср. *Spəntā Ārmaitī, Spəntō Mainyuš*). В этом отношении иранская ситуация очень напоминает славянскую (ср., с одной стороны, **svęt-* & **bog-* [ср. **svetъjь Bože* в обращениях] — **svęt-* & *čьlověk-*, а с другой, **Svętovitъ* [бог] — **Svętoslavъ* [человек]). Особенно показательно, что целый класс божеств может обозначаться как «святые» (*spənta-*) — *Aməšå Spəntå*, букв. 'бессмертные святые', группа из шести (или семи) божеств, выступающих как единство, как некая целокупность (Geiger 1916; Colpe 1973; ср. *Амшаспанд* в среднеперсидский период). Подобная связь бессмертия и святости и само понимание святости как формы бессмертия, обеспечиваемого целостностью и возрастанием жизненной силы, также близки русской духовной традиции, где эта тема получила отражение уже в ранних текстах [22].

И еще одну важную особенность, связанную с элементом *spənta-*, фиксируют тексты, составляющие Авесту. Речь идет о круге слов, определяемых этим эпитетом. В связи с параллелями из других индоевропейских языков, в частности, славянских, уместно подчеркнуть два типа сочетаний, в которые входит *spənta-*.

Первый тип определяется обозначением «святого огня» — *spənta-* & *āt(a)r-* /*āϑr-* (ср. *ā t r ə m s p ə n i š t ə m yazamaide* [Y. 17, 11] «мы почитаем святейший огонь», имеется в виду один из пяти видов огня), ср. выше точные параллели в виде осет. *fsœend-art* (возможно, скифск. Ψενδαρτάχη), с.-хорв. *света ватра* (может быть, алб. *shën-vatër* «святой очаг», где *vatër* из иранск. *ātr-*), не говоря о менее полных совпадениях в этой формуле.

ПРИМЕЧАНИЕ

В связи с этими иранскими фактами напрашивается ряд славянских и балтийских аналогий — языковых и ритуальных, — имеющих расширительный характер. Приведенный несколько выше фрагмент *cōrəṯ spəncā aspəncā* (Y. 45, 9), где *cōrəṯ* объясняется как 3. Sg. Inj. Aor. Act. от *kar-* «делать», «творить», естественно, отсылает к некоему более конкретному и, по всей видимости, р и т у а л ь н о м у действию (ср. сам факт включения этого фрагмента в книгу зороастрийской литургии, изобилующую ритуальными формулами и называемую *Yasna*, букв. — «жертвоприношение», «поклонение»), нежели «сотворение святого» (наличие *aspəncā* при *cōrəṯ* подтверждает такое понимание текста). В этом контексте сочетание глагола *kar-* (*cōrəṯ*), который тоже должен пониматься, по крайней мере для ранних стадий своего развития, как обозначение вполне определенного и конкретного действия, с обозначением «святого» (*spəncā...*), целесообразно сопоставить с лит. *ùgnį kùrti*, лтш. *uguni kurt*, слав. **ognь* & **kuriti* (ср.: «Мы с робяты... о г о н ь к у р и л и», Аввак. Житие), о возжигании огня (первоначально — священного), которое само по себе составляет часть ритуала. Многие употребления этой ритуально-поэтической формулы (см. о ней Топоров, *Пр. яз.* [IV] 1984:302—304) и сейчас сохраняют следы ее происхождения из ритуала. Ср. также случаи конверсии этой формулы — лит. *įkùrti* 'зажигать', 'возжигать'; лтш. *kurêt, kŭrinât* 'топить', ср. *kūrējs* 'возжигатель': *kūrēju kūrējs*, ein heidnischer Priester [?] (Mühlenbach-Endzelin 2:337 и др.; слав. **kuriti* 'разводить огонь', 'возжигать', 'топить' и т. п. Если учесть, что таким образом возжигаемый огонь и назывался «священным» (лит. *šveñtas ugnìs*, рус. *святóй огонь* и т. п.), то весьма правдоподобной оказывается реконструкция формулы типа **švent-* & **ug(u)n-* (Acc.) & **kurti* (балтийский вариант) или **svęt-* & **ognь* (Acc.) & **kuriti* (славянский вариант) как отражения и.-евр. сочетания **k'u̯en-to* & **egnis/*ognis* (Pokorny I:293) & **k^u̯er-/*k^u̯or-/*k^u̯r̥-*. — Другая параллель напрашивается к авест. *spənta-* & *ātar-/āϑr-/ātr-* & *yaz-*, о почитании священного огня, соответствующем обряде (ср.: *ātrəm spəništəm yazamaide*. Y. 17, 11) в связи с понятием и названием *огненных игр* (ср. вырожденный деритуализованный вариант *играть с огнем*) — тем более, что слав. **jьgra*, **jьgrati*, как

предполагалось еще Потебней и как подтверждено и развито в исследованиях последних лет, связаны с иран. *yaz-*, др.-инд. *yaj*, др.-греч. ἅζομαι, исходное значение которых можно обозначить приблизительно как «почитать путем жертвоприношения (ритуала)». В отдельных случаях указанная формула возвращает к понятию «священного» (ср. др.-греч. ἅγιος «святой»: ἅζομαι). Следовательно, и.-евр. **i̯ag-*, по сути, и является тем ритуальным действием, которое превращает свой объект (в частности, и огонь) в «священный» — **i̯agos*. Это «санктифицирующее», сакрализующее действие сопоставимо с **kᵘer-*, каким оно рисуется в ритуале возжигания священного огня.

Второй характерный тип сочетаний авест. *spənta-* предполагает связь этого прилагательного со словами, относящимися к обозначению разных форм психо-ментальной деятельности и ее результатов. Особенно показательны сочетания со словами, восходящими — прямо или опосредствованно — к и.-евр. **men-* (**k'u̯en-to* & **men-*), ср. авест. *spənta-* & *mainyav-*, сочетание, лежащее в основе имени одного из «бессмертных святых», персонифицированного Святого Духа Спента Майнью, творческой ипостаси Ахурамазды. Но этот же элемент *man-/main-* (<**men-*) сочетается с эпитетом *spənta-* и в осложненном виде. Ср. *spənta-* & (*/ahura/mazdāh-* < **man/d/-dhā-*) и *spənta-* & (*ār-mati* < **mṇ-ti-*, к *man-* < **men-*, ср. *arəm.matay-* Pursišnīhā 25, о правой мысли) как обозначения двух других важных персонажей иранского пантеона (о последнем из них см. также ниже). Подобный же блок (*spənta-* & *man-*) скрывается и в сочетании эпитета *spənta-* с обозначением слова — *mąϑra* (др.-инд. *mántra-*), часто святого, магического, колдовского, заклинательного, ср. *mąϑrai spəntāi* (см. Bartholomae 1904:1620) [23]. Характерно и другое сочетание составных частей, но уже без элемента *man-* : *spənta-* & *gāϑā-* «святая (священная) песнь, гата», ср.: *g ā ϑ ā b y ō s p ə n t ā b y ō ratuxšaϑrābyō ašaonibyō* (Y. 55, 1) [24]. Наконец, к этой же сфере относится и сочетание *spənta-* & *frasā-* (*fərasā*), реконструируемое на основе Adj. *spəntō.-frasan-*, о задающем святые вопросы, ведущем святую беседу (ср.: *gairīm avi s p ə n t ō. f r a s n å varəšəm avi s p ə n t ō. f r a s n å* — Y. 22, 19, об Ахурамазде и Заратуштре, ведущих святую беседу.

Набор авестийских сочетаний с эпитетом *spənta-*, несомненно, расширяет возможности реконструкции подобных формул применительно к индоевропейскому и к отдельным более поздним языковым традициям. Наибольшее значение в этом отношении имеет авест.

spənta- & *mainyav* (*man-*), которое бросает свет на слав. **Svętomyslъ*, предполагающее сочетание **svęta(ja)* & **myslь* — при том, что уже ранее (Топоров 1963:5—13) предполагалось видеть в слав. **myslь* отражение и.-евр. **men-*/**mon-*/**mn̥-* (ср. также слав. **svęta(ja)* & *pamętь* и т. п., не говоря уж об образе Святой Мудрости, соотнесенной позже с Софией, ср. *svęta/ja/* & **mądrostь*). Вместе с тем иранск. *spənta-* & *mainyav-* (*man-*), как и слав. **svęt-* & **mętь-*, частично подключаются к архаичной поэтической формуле «святой» (священной) ментальной силы, восстанавливаемой на основании сравнения вед. *iṣiréṇa... mánasā* (RV VIII, 48, 7: **isarám* & **mánas*) и др.-греч. ἱερὸν μένος (σ34) [25], см. Schmitt 1967:42—43, 192 и др. В других случаях авестийские данные (например, *spənta-* & *gāϑā*) очерчивают круг поисков подобных структур в славянской языковой и культурной традиции (ср. слав. **gatanьje*, **gatati* и т. п. в связи с гаданием, отгадыванием загадок, ворожбой, предсказанием и другими сакрально отмеченными действиями).

Авест. *spənta-* & *ārmati-*, отмеченное выше, в определенной сфере превратилось в устойчивый календарный термин, который засвидетельствован в целом ряде среднеиранских языков. Т. наз. «зороастрийский» (или «младоавестийский») календарь, как предполагают, возник в Восточном Иране или в Средней Азии, видимо, в первой половине I тысячелетия до н. э. Отсюда он еще в ахеменидскую эпоху проник в западные части Ирана. Правда, полный список названий дней дошел до нас в весьма позднем авестийском тексте, известном под среднеперсидским названием «Sīhrōzag» («Тридцатидневье», не ранее VI в. н. э.), но наличие некоторых календарных терминов в более ранних частях Авесты и присутствие в этих же частях теофорных имен, использовавшихся при создании календарной номенклатуры, позволяет с весьма большой степенью достоверности реконструировать как названия месяцев, так и названия дней «зороастрийского» календаря на авестийском языке. В этом сплошь сакрализованном и ритуализованном календаре среди названий месяцев внимание привлекает последний месяц (*māhya-*) года — *Spəntayå Ārmatōiš*, святого смирения (богини Земли), т. е. **Spantayāh Ārmataiš*, форма, реконструируемая практически и для древнеиранского в целом (названия месяцев и дней, как правило, даются в Gen., ср. авест. *mąϑhō spəntayå ārmatōiš*). То же самое название носил и пятый день месяца (первый день месяца был посвящен Ахурамазде — *Ahurahe Mazdå* < **Ahurahya Mazdāh*). В среднеперсидском варианте «зороастрийского» календаря соответствующие месяц и день называются *Spandarmad* (ср. пехлеви *spand(ā)rmat-zamīk* «спандармат-земля», откуда образ земли как святой Армати,

позволяющий восстановить особый мотив святости земли, святой земли; ср. авест. *spənta ārmatiš* [V. 18, 64] как обозначение земли). Аналогичные образования известны и в восточноиранских языках среднеиранской эпохи, ср. согд.-маних. *z'yy spnd'rmt* 'земля-спандармат', хорезм. *spnd'rm(y)d* 'земля', 'мир', хот.-сакск. *ysamaśśandā* 'земля' (букв. — «святая земля») или просто *śśandā* 'земля', 'мир' (букв. — «святая»). Сведения о других среднеиранских календарях или неполны (ср. парфянский «зороастрийский» календарь, для которого как раз неизвестны названия 12-го месяца и пятого дня) или находятся в противоречии с описанной ситуацией других традиций (ср. название 12-го месяца в согдийском словаре — *'γšwmyč*). Впрочем, в согдийском хорошо известно название пятого дня — *'sp'ntrmt rwc* (*rwč*) (где *'sp'ntrmt* отражает форму, сопоставимую с авест. *Spəntåya Ārmatoiš*), ср.: «...*rty γwrtw... 'δw kpč* ZY *'δry kpč'kk* Г'MRH *myδ 's p' n t r m t r w č*...» «...и израсходованы две меры и три мерки вина в день *'sp'ntrmt rwč*» (документ на дереве [палке] 45. Б2, строка 2, см. Фрейман 1962:77); «*δ'βr'* ZKn *'s p' n t' r m t rwč* | *čtβ'r pwst*». А 4R (8) «Дал ему [в день] *'sp'ntrmt rwč* четыре шкуры» (Боголюбов, Смирнова 1963:60, 115; ср. Б2 [3]; В5 [2—3]; В11 R); *myδ 'sp'ntrmt rwc* «день спандармат-роч» (В8 R5, см. Лившиц 1962:47, 194) и др.[26]. Зато хорезмийские данные подтверждают номенклатуру «зороастрийского» месячного календаря. В хорезмийских глоссах «Хронологии» Бируни в связи с 12-м месяцем этого календаря сказано: XII. *'sbnd'rmǰy fw xšwm* (по изданию: Sachau 1878:47; в Стамбульской рукописи единственное разночтение — *x̱šwm*). В самое последнее время восстановлен текст этой хорезмийской глоссы (*'spnd'rmǰy fw xšwm*) и предложен перевод — «Исфанд (= февраль-март), в нем Хшом (конец годичного солнечного цикла)», см. Боголюбов 1985:33. В «Памятниках минувших поколений» (Бируни 1957) название *'sbnd'rmǰy* относится и к пятому дню месяца (в других источниках в этом отнесении оно неизвестно). В надписях на оссуариях Ток-калы название пятого дня также не засвидетельствовано, зато 12-й месяц обозначается как *'xšwm*. Несмотря на лакуны в разных иранских версиях «зороастрийского» календаря[27], именно он сохраняет исключительную по своему значению языковую и мифологическую информацию, которая может получить и еще более глубокое истолкование при учете ряда дополнительных сведений (Армати выступает как жена Ахурамазды, ср. Yt. XVII; она же мать Аши и т. п.). Две особенности должны быть выделены прежде всего: земля, как и ее персонифицированное воплощение, святая; она, как и муж Армати-Земли, характеризуется признаком, кодируемым элементом *man* (< и.-евр. **men-*), и, следовательно, она

«мудрая». При этом «мудрость» в данном случае должна пониматься не просто как обозначение ментально-психической характеристики, но как единая подвижная и легко возбуждающаяся субстанция, равно ответственная за умственную и сексуальную активность [28]. В этом смысле Ахурамазда — носитель «верхней» мудрости (разума), а Армати-Земля — «нижней», связанной с плодоносящими функциями. Вместе с тем в этом контексте получает объяснение не только то, что Земля — святая, но и то, что она — мать и мудрая (все эти характеристики Земли, выводимые из иранского материала, оказываются существенными и для понимания Земли на Руси) [29].

Мотив Земли как святой находит очень выразительное решение в (хотан-)сакском языке. Тексты фиксируют два названия для земли, употребляемые в общем равноправно, *ysamaśśandaā-* и *śśandaā-* (графические варианты здесь не приводятся). Слово *śśandaā-* восходит к др.-иранск. **śu̯antā* 'святая' (из и.-евр. **k'u̯ento-*), ср. авест. *spənta-*, и служит обозначением земли по принципу святости (несомненно, что исконное значение слова еще осознавалось носителями сакского языка). Более полное обозначение земли *ysamaśśandaā-* содержит тот же элемент («святая»), которому предшествует *ysam-* (= *zam-*), служившее исконным обозначением земли (ср. авест. *zam-*, пехлеви *zamīk* и т. п. при слав. **zemja*, лит. *žẽmė* и др.), и соответствует в целом авест. *zam- & spənta* 'святая (священная) земля'. Наличие (сосуществование) в одних и тех же текстах, нередко в ближайшем соседстве, двух обозначений земли дает все основания думать, что они относились друг к другу как полное и краткое названия (ср. такие аналогии, как русск. *на Святой неделе* и просто *на Святой* и т. п.). И *ysamaśśandaā-* и *śśandaā-* обозначают прежде всего землю, мир во всех их целостности и единстве. В текстах очень часто подчеркивается, что речь идет о всей земле, о всем мире, для чего вводятся местоимения *biś(ś)a-* 'весь', 'всякий' или *harbiś(ś)a-* с тем же значением. Ср. в «Книге Замбасты»: *biśśa śśandā rraṣṭa hamaṃgga hā...* «вся земля была прямой, ровной...» (5, 102); *...biśśa śśandā haṃba — ḍa ṣā hvaṃ'dyau āya* (14—69), «эта вся земля была бы заполнена людьми»; *śśandā biśśa* (19, 78); *biśye śśandiye* (24, 427); *śśandā... biśśa* (3, 46); *tä biśśu butte sarvañi ba — lysä biśye ysamaśśandai ttrāṇi | dätena bvemäte. jsa puñyau j[sa] māñandi haṃdarä niśti biśye ysamaśśandai satvä...* (2, 3—4) «Знающий все Будда, крепость всего мира, знает все. Нет другого существа во всем мире, подобного ему по виду, знанию, достоинствам» (ср.: *biśye ysamaśśandai niśtä* [2, 181] в сходном контексте); *crrāmu*

b i ś ś ä — hastamä sarä b i ś ś ä y e y s a m a ś ś a n d a i bhāvä... (16, 7) «Как лучшая суть всего, субстанция всего мира...»; *b i ś y e y s a m a ś ś a n d a i vaysña māñandä te handarä* [*n*]*äśtä* (22, 257) «Во всем мире нет теперь другого, подобного тебе»; *b i ś ś y e y s a m a ś ś a n d a i satvä khvī yä pratäbibau yīndi* (23, 39) «Во всем мире нет другого подобного ему»; *harbiśśu ysamaśandau* (2, 157) «на всей земле»; *y s a m a ś ś a n d a i harbässä píttä* (16, 4) «весь мир падет»; *ysamaśśandai harbiśśa* (22, 122); *ysamaśśandei harbiśśä* (22, 188; 24, 5; 24, 185); *ysamaśśąndau harbiśśu* (24, 187); *ysamaśśandai harbiśśu* (24, 454); *ysamaśśandau... harbiśśu* (24, 475) и др.; в «Сказании о Бхадре»: *cuburo mara ā̆mate thāna h a r b i ś ś u y s a m a ś a n d a u vira* (II:157) «Сколь много здесь жилищ (и) обителей на всей земле» и др.[30] Мотив всей земли, всего мира нередко подчеркивается тем, что они заполнены народом, людьми, жителями, которые при этом называются словом, образованным от названия земли («земляне»), — *ysamaśa*(*ṃ*)*daa*-'обитатель земли, мира', 'человеческое существо'. Ср.: *y s a m a ś a d a i pveṇä pirorākye awrga* («Jātakastava» 7 r 4) «Честь тому, кто отогнал страх у народа!» (ср. также 17 v 4, 25 v 1, 26 r 1, 31 r 4). Такое обозначение людей (народа) как жителей святой земли соотносит и их с тем, что свято, делает и их самих носителями святости, присущей земле и через нее, — населяющим ее людям. Сакск. *biśśa* 'весь' восходит к **u̯iśu̯a-* (ср. др.-инд. *víśva-*, др.-иранск. **vispa-*, авест. *vīspa* и т. п.), а *harbiśśa* — к **saru̯a-u̯iśu̯a-* (ср. др.-инд. *sarva-* и *víśva-*, др.-иранск. **har/va/-vispa*)[31]. Тем самым сочетание *biśśa* (*harbiśśa*) *śśandā, biśśa* (*harbiśśa*) *ysamaśśandaā* 'весь мир', 'вся земля' (букв. — 'вся святая [земля]') соответствует клишированному славянскому обозначению мира (большого — космоса и малого — общины) **vьsь mirъ*, представляющему собой, видимо, акцентное единство и встречающемуся уже в ранних славянских текстах, ср. например, в древнечешской литургической песне **Sъpase vьsego mira, sъpasi ny...* в соответствии с латинской формулой *Salvator m u n d i, salva nos...* (из «Adoramus te Christo»), в церковнославянских и древнерусских текстах, где сочетание *вьсь миръ* выступает стандартным обозначением вселенной (ср. «отъ съложениꙗ вьсего мира», Остром. Ев. Мф. 25, 34; «отъ начала вьсего мира доселѣ», там же, Мф. 24, 21; «въ вьсемирѣ», там же, Ио. 17, 13; «грѧдыи въ вьсь миръ», Четвероев. 1144 г., 207; «Азъ свѣтъ въ вьсь миръ придохъ», там же, 211 и т. п., см. Срезневский II:147—149 и др.). Показательно сложение на основе подобных сочетаний цельно-единых обозначений мира, как, например, польск. *wszechświat* и т. п. Параллелью к употреблению сакск. *biśśa ysamaśśandaā-* в значении 'весь народ', 'все

люди' (так сказать, «население всего мира») являются славянские обозначения народа, всех людей, всех членов общины тем же сочетанием **vьsь mirъ*, которое обозначает и вселенную; ср.: «Видѣвъ Хс҃а закалаема́ въ жьртву къ о҃цу за в ь с ь м и р ъ», Изб. Святосл. 1076 г., 260; «И... съединишася русстии князи вси за единъ, и бысть радость велика в с е м у м и р у», Симеон. лет., 143 и др. Совмещение в сочетании **vьsь mirъ* двух значений (мир и его население) вполне отвечает духу ходячей формулы *Мир — велик человек* (ср. идею единства того и другого в мифопоэтических мотивах типа ведийского Пуруши) [32].

В хотан-сакских текстах земля, понимаемая как святая, нередко сопровождается соответствующими описаниями (при этом, правда, следует помнить о переводном характере подавляющего большинства этих текстов). Так, земля оказывается терпеливой (*kyerä śśandā storu kṣamova cvī ye vätä asä*[*du yīndä*], Zambasta 16, 23; «Однако земля крайне терпелива, когда кто-либо делает ей зло»), мягкой и гладкой (*säda käḍe śśandā nauna*, Ibid. 22, 121), лишенной зла (*tterä kṣamovī brya balysa samu kho śśandā ne ju oysa*, «Сказание о Бхадре» II:177, «Ты так снисходителен, любимый Будда, как земля [ты] без зла») и т. п. Не случайно, что именно Будда более всех других подобен земле, и корень этого подобия — святость. Не касаясь некоторых других деталей, связанных с сакск. *śśandaā-* и *ysamaśśandaā-* (в частности, появления у этих слов в отдельных контекстах специфических значений — 'место', 'земля-поверхность', 'континент' [ср. Zambasta 22, 158, 203] и др.), можно с уверенностью сказать, что в сакской традиции сохранен в этих двух лексемах реликт архаичных представлений о святости и ее главном воплощении, и эти представления находят поддержку и в славянском материале [33].

Данные других иранских языков о рефлексах и.-евр. **k'u̯en-to-* количественно очень невелики и, главное, не всегда надежны. Тем не менее, следует помнить о возможности сохранения в скифском элемента *spanta-* 'священный', 'святой', который через серию превращений (*sfand* → *fsand*) мог уцелеть в названии священного места в Скифии, приводимом Стефаном Византийским, — Ψευδαρτάκη, если согласиться с конъектурой (весьма правдоподобной) — *Ψενδαρτάκη (Marquart 1905, II:88), т. е. «(место) священного огня», ср. ст.-осет. **fsand-ārt* 'священный огонь' (**fsœnd-art*). Это сочетание, возможно, отражено в названии осетинского божества *Ævzændæg*, культ которого отмечен в сел. Кора Куртатинского ущелья (праздник этого божества справляется в понедельник после Джоргуба), см. Абаев 1958:210; также 1949:158; 1979:303—304 и др. [34], а само имя допустимо возводить к иранск. **spantaka-*. Но существуют, видимо, и некоторые другие факты, позволяющие расши-

рить осетинские представления о святости и набор выражений, содержавших элемент **fsœnd* (**fsand*). Речь идет о слове *wac* (*уац*) 'слово', 'весть', 'известие', 'сообщение' и т. п. (ср. *хорз уац* 'добрая весть', 'благая весть' при греч. εὐαγγέλιον), которое, употребляясь перед именами христианских святых, фактически становится эпитетом со значением «с в я т о й», ср. *Wac-Gergi* 'Святой Георгий', *Wac-Illa* 'святой Илья' (допускают, что в начале Зеленчукской надписи Iς Χς|Οατς (?) [или Οα...ς(?)] Νικολαος — за не вполне ясным Οατς или Οα...ς может скрываться *wac* 'святой'; впрочем, не исключено, что здесь нужно видеть греч. ὁ ἅγιος), также имя нартовской героини *Aciroxs* (< **Waciroxs*, букв. 'свет Слова'), нартовское название чудесной чаши *Aciamongæ* (< **Waci-amongæ*, букв. 'указательница Слова'). То, что слово в своем высшем значении (Слово) понималось как святое (подобно Логосу в определенном религиозно-философском контексте) и с известного времени стало клишированным способом передачи персонифицированной святости (воплощенное Слово) [35], предполагает, кажется, в виде источника сочетание типа осет. **fsœnd* & **wac* 'с в я т о е слово', в результате компрессии которого возникло *wac* 'святое слово', а затем и *wac* 'святой' (ср. слав. **svęto/je/ slovo*). Как известно, осет. *wac* родственно авест. *vāk*, *vačah-*, др.-инд. *vāk-* (*vāc*), *vácas* и т. п. Но в данном случае важнее, чем эта известная связь, то, что уже в ведийской традиции складывалась концепция божественного Слова, Слова-демиурга, персонифицированного Слова (ср. богиню Вач) и, следовательно, создавались предпосылки для понимания Слова как освященного божественным началом святого [36]. Вместе с тем не менее существенно употребление этого корня в индо-иранском ономастиконе (ср. вед. *Vacaspati* 'Господин Слова' в применении к Богу-демиургу), в частности, в той традиции, к которой как раз восходит осетинский, — в скифской. В скифском именослове отмечен целый ряд имен с элементом, обозначающим слово, причем большинство этих имен является сакрально отмеченным. Ср. скифск. Οὐταφάρνης (из надписи, найденной в Кубанской области), о божестве, в соответствии с **vāča-farna-*; 'Ατἁμάζας, 'Ατταμάζας = **vāča-maza-*; Οὐαχώζακος = **vahu-vāča-ka-* 'доброслов' (откуда — **vahu* & **vāč-* 'доброе [благое] слово', см. выше), Χοῤόαθος = **hvar-vāč-*, осет. *xor-wac* 'солнца вестник'; 'Αβρόζεος = **avra-vāča-*, осет. *arv-wac* 'носитель небесного Слова'; ср. также 'Οζαρδῶζις = **xšaϑra-vāč-* 'чье слово полно власти (мужества)', осет. *æxsart-wac;* Καρζόαζος = **karza-vāč-* «чье слово резко, грозно», осет. *karz-wac* (Абаев 1949:185—186; 1979:306—307).

Нет полной уверенности в том, как нужно исторически объяснять ряд названий з е м л и, почвы, пыли, праха и т. п. в памирских язы-

ках, но привлечь к себе внимание исследователей в связи с поиском других возможных рефлексов др.-иранск. **śu̯ant-* (= авест. *spənta-* и т. п.), они, несомненно, должны. Речь идет о таких примерах, как язгул. *šat* (Эдельман 1971:250), шугн. *sit* (Зарубин 1960:230), рушан., хуфск. *sit* (Соколова 1959:249), сарык. *sit* (Пахалина 1971: 156); возможно, сюда же ваханск. *ṣit* 'отмель (на реке)' (= 'песок') (Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976:466); бартанг. *šōš* (ср. *šū̊š*) 'песок' (Соколова 1960:156) и др. [37] В связи с предысторией др.-иранск. **śu̯ant-* и под. и, в частности, с проблемой семантической мотивировки этого слова, как следует из предыдущего (ср. о вед. *śvāntá* : *śváyati* 'набухает', 'возрастает' и т. п.), целесообразно иметь в виду авест. *spā(y)-* с теми же значениями (ср. *su-*, *spī-/* < **śu̯i-/* : *sura-* 'мощный', *səvišta-*. Superl., *si-spi-mna-*. Partic. med. 'выступающий вперед', *yavaē-sū-* 'вечноцветущий' и т. п.), хотан.-сакск. *hasv-* 'пухнуть', 'набухать' (ср. *ha-su* < **fra-su-* 'опухание'), осет. *ræsujun*, *ræsyjyn* 'пухнуть', 'распухать' (см. Абаев 1973:380—381: **fra-su-*), ормури *ṣūs* 'пухнуть' (ср. др.-инд. *śotha-* 'опухоль'), белудж. *sīay* 'пухнуть' и т. п. при перс. *sūd* 'прибыль', пехлеви *sūt* 'прибыль', 'польза' и др. Еще об одном возможном отражении и.-евр. **k'u̯en-(to)-* в отдельных иранских языках см. ниже. — В связи с особой важностью иранских данных для славянской, особенно русской, ситуации и в связи с ролью иранского контекста в ранний период восточно-славянской истории, у́же — его значением для Киева и Киевской Руси, уместно очертить в общем виде иранский вклад в русскую духовную культуру. См. Приложение.

В связи с восточно-иранскими фактами и особенно данными хотан-сакского языка, занимающего предельно восточное положение в иранском ареале, бесспорно интересны данные, относящиеся к тохарскому А (отчасти и к В), поскольку они фиксируют самостоятельную версию в развитии и.-евр. **k'u̯en-to-*. Правда, переводной характер текстов снижает ценность показаний, особенно в отношении тех или иных сочетаний с тохарским рефлексом и.-евр. **k'u̯en-to-*. Но даже в этой ситуации существует некий аспект компенсации: если у исследователя не может быть уверенности, что данное сочетание действительно существовало в тохарском, а не было вызвано к жизни калькированием или иным видом передачи переводимого санскритского текста, то вместе с тем сам факт такого перевода на тохарский, который «достраивает» данный фрагмент текста до уровня, реконструируемого по другим данным, и, следовательно, «индоевропеизирует» его, должен быть признан чрезвычайно показательным. И подобные примеры отмечаются в восточно-тохарских (А) текстах не раз. Рефлексом и.-евр. **k'u̯en-* в тохарском А является

kāsu 'благой', 'хороший'[38] (о чем см. van Windekens 1941:s.v.; 1976:s.v.; Poucha 1955:62—63 и др.). На его основе построены и другие слова — *kāswe* (Adj., Adv.), *kāswa-ṣi* (Adj. poss.), *kāswone* 'добро', 'благо', 'добродетель', *kāswone-ṣi* (Adj. poss.), *kāswoneyum* (Adj.), *kāswoneyumskune* (Subst. abstr.), а также ряд composita: *kāsu-kāsu-kāswoneyum*, *kāsu-woru-esnum* (= санскр. *susaṃvṛtaskandhaḥ*), *kāswu-ortum*(?), **kāswa-pältsäk*, *kāswa-wsālum*, **kāswonākāl*. Тохарские B факты более скудны, но представляют интерес как раз в том, в чем они отличны от таковых в тохарском A. C и.-евр. **k'u̯en-to-* в конечном счете связаны тох. B. *kwänts*, *kwa(ṃ)ts* (Adv.) 'верно', 'крепко', 'твердо', но и, видимо, 'дорого', 'хорошо'; ср. также *kwäntsañe* 'твердость', 'крепость', 'прочность', сложные слова типа *kwäntsa-pälsko* и т. п.[39] Как бы ни объяснять различие между структурой парадигм в обоих тохарских языках (при наличии общих компонентов — *kāsu* : *kwa(ṃ)ts* и *krant* : *krent/karts-*), нельзя игнорировать тот факт, что тох. B *kwa(ṃ)ts* и производные от него слова довольно решительно вытесняют значение «хороший», «благой» в отличие от тох. A *kāsu* (о семантической эволюции «хороший» > «твердый», «прочный» уже писалось; видимо, нужно исходить из промежуточной стадии — «верный», «надежный»).

Формальные различия соответствующих слов в обоих языках позволяют предполагать относительно раннее расхождение в фонетическом развитии единого (или близких друг другу) источника. Если не касаться словообразовательных деталей (ср. *-u* в *kāsu*, где оно может быть из **-u̯o-*), существенно отделяющих эти тохарские слова от соответствующих примеров в других и.-евр. языках, то реконструируемые ван Виндекенсом исходные формы — **k'u̯ōn-s-* (для *kāsu*, ср. авест. *spǎnah-*) и **k'un-s-* или **k'u̯ṇ-s-* (для *kwänts-*, ср. **k'u̯en-s-*) — в целом довольно значительно отличаются и друг от друга и от подавляющего большинства соответствующих слов в других и.-евр. языках. Прежде всего обращает на себя внимание вокализм *o*(*ō*) в *kāsu* и отсутствие *-t-*, обязательного в балтийском и славянском (но ср. авест. *spənta-* при *spǎn-ah-*, *span-yah-*, *spən-išta-*). Вместе с тем едва ли можно категорически исключать из числа возможных источников формы типа **k'u̯on-to-s* : **k'un-to-s* : **k'u̯ṇ-to-s*.

В связи с иранскими и балтославянскими параллелями особое значение имеют восточнотохарские сочетания *kāsu & ñom* 'благое (доброе) имя' и *kāsu & klyu* 'благая слава' (ср. также *kāsu & klyom*, где *klyom* передает санскр. *ārya* 'благородный', ср. *ḳ ā s u k l y o m cincär maska*[*tär*] [114b1] 'добрый благородный — любезен'). Ср.: *k ā s u ñ o m k l y u sätkatär* (1a1, 2b2) «благое имя-слава распространяется»; *k ā s u ñ o m- k l y u taraṣiśśi säk käly-mentwaṃ*

sätkatär, Puṇyavanta-Jataka 1, «благое имя-слава десяти энергичных распространяется во [всех] направлениях» (ср. также 16: *k ā s u ñ o m- k l y u amoktsāp kälyme kälyme sätkatär* и др.). Естественно возникают ассоциации со славянскими типами — **svęto(je)* & **jьmę* и **svęta(ja)* & **slava* (ср. Nom. propr. **Svętoslavъ*), что уже дает определенные основания (особенно при учете и некоторых других фактов) для реконструкции и.-евр. **k'u̯en-to-* & **en(o)mn̥* и **k'u̯en-to-* & **k'leu̯os*. Другое показательное сочетание — *kāsu* & *pältsäk* 'благая мысль', ср. *kāswa-pältsäk* 'имеющий благую мысль' (293a2) при авест. *spənta-* & *man-* и слав. **svęt-* & *myslь*. Тох. А *säm k ā s u w r a s o m* (261b2) «этот благой (добрый) человек» прямо отсылает к той ситуации, когда приписывание человеку свойства «быть **k'u̯en-to-*» связано с институализацией особого состояния (благости, святости) [40]. По аналогии с более известными традициями можно думать, что и в тохарском духовно-религиозном мире **k'u̯en-to-*—человеком считался тот, кому были свойственны **k'u̯en-to-*—мысль, **k'u̯en-to-*—слово и **k'u̯en-to-*—дело или, выражаясь языком другой традиции, святая мысль, святое слово, святое дело [41]. И, действительно, слово *kāsu* в тохарских текстах определяет все эти члены триады мысль—слово—дело (или соответствующие действия — мыслить [думать], говорить, делать). Ср., помимо уже приводившегося *kāswa-pältsäk*, о благой мысли, такие примеры, как *kāsu* (*krant-*) & *rake* «благое слово» (к *rake*, тох. В *reki*, ср. слав. **rekti*, **rěčь*), представленное в *krant-rake-ṣi*, Adj. compos. poss. (*k r a n t r a k e ṣinäṃ tsopatsäṃ jonyo* [244b2] «magno boni verbi vestigio», см. Poucha 1955:91, 254, ср. *krant... rake* [58b3]), *kāsu weñlune* (112a1) «bonum dicere», *kāsu tränktsi id.* (147a5), *kāsu wenaṣt* (446b6) «bene dixisti» и т. п. и, наконец, *kāsu* (*krant-*) & *wram* «благое дело», ср.: *kāsu wram* (246a1) «bona res», *krant wramäm* (58b3), *krant wramnāśśi* (64a3), *krant wramänyo* (248b3); ср. также *kāsu* (*krant-*) & *yām-* «благое делать»: *ākāl ālu k ā s u y ā m l u n e y ä ṣ* (67a5) «desiderium aliis bonum faciendi», *kāsu yaṣ* (102b1), *kāsu yatsi* (227—8b1) «bonum facere», *kāsu yalis* (269a3), *kāsu yāmäs* (295a5), *ñi kāsu yal* (443a3) и т. п. [42] Но благим («святым») может быть не только человек, но и Бог (*ptāñkät*), ср.: *mkältorāṣṣ aci ākṣiññāräm k r a ñ ś ä p t ā n k t e markampal peklune ṣi pñi* (311a8). Мотив *kāsu*, благости, появляется в связи с Буддой, ср. очень характерный контекст *ṣokyo nu k ā s u, ṣokyo nu tso(p)ats p u t t i ś p a r ä m yśe k [r a ṃ s w r a s a ñ]. p[u]ttiśparnäṣ mar lotkac!* (Nr. 313a1—b7, 26) «очень ведь благое, очень ведь великое достоинство Будды, да не отвращаются благие люди от достоинства Будды!». Не менее показательно тройное повторение, являющееся сакральной

формулой типа «свят, свят, свят!» (или чешск. *svatosvatý* 'самый святой', *to je s v a t o s v a t á pravda*; *svatosvatě* 'свято', 'твердо' и т. п.), *kāsu kāsu kāswoneyum*! (Ṣaḍdanta-Jātaka № 67, 53) «omnibus bonis praestantis donatus», практически заключающее текст (*kāswoneyum* 'благой', 'добродетельный').

Указанных примеров достаточно, чтобы признать правдоподобным или даже очевидным, что значения *kāsu* и контексты, в которые *kāsu* входит, не могут быть целиком объяснены из переводимого текста, во-первых, и что *kāsu* обнаруживает в ряде ситуаций — как бы «через голову» переводимого текста — более или менее надежную преемственность с и.-евр. **k'u̯en-to-*. Отдельные контексты могут быть поняты как своего рода актуализация тех значений *kāsu* и производных от него, которые были присущи его источнику — и.-евр. **k'u̯en-to-*. Два примера, относящиеся к «прояснению» семантических мотивировок слова. П е р в ы й из них — Adj. compos. *kākropu-kāswoneyum* (214b2) «cum collectis praestantis», букв. — «у кого добродетель навалена», ср. *krop-*, B *kraup-* 'наваливать', 'накапливать', 'собирать', 'скучивать' (A *krop*, B *kraupe* 'куча', 'масса', 'навал' и т. п.) в связи с идеей набухания, возрастания, увеличения в и.-евр. **k'u̯en-to-*. Показательно, что *kākropu-kāswoneyum* употребляется применительно к Будде. В указанном примере *kā-kropu* как бы оживляет утраченную внутреннюю форму соединенного с ним слова *kāswone* и отсылает к сходным формулам возрастания, цветения святости, известным христианской традиции. В т о р о й пример бросает луч света на сам контекст «благости» (< «святости»), на сферу, в которой она проявляется. Ср. «восходящий» ряд: *ote täpreṃ lkālune, ote täprem k ā s w o n e, ote täpreṃ parnore*! (256a7 — «Maitreyasmiti-Nāṭaka»), где выстраивается триада: в и д (внешность, форма) — б л а г о с т ь (благое дело) — б л е с к (сияние) [43], ср. далее о блеске-сиянии как форме проявления высшей благости-святости.

Этот второй пример в известной степени объясняет с и н е с т е т и ч е с к у ю природу благости(-святости), ее эстетический аспект, ее визуальные образцы. Tox. A *kāsu* имеет отношение не только к тому, что хорошо, но и к тому, что п р и я т н о (хорошо) с м о т р е т ь, что к р а с и в о, п р е к р а с н о: *pūintu* (*yārämpāt*) *l* (*k*) *ā t s i k ā s w e mäskatär* (17a5—6) «Through merits beauty is good to see» (ср. 16b3: *lkātsi kāswe rupavāṃ*) или *tāṣ penu* (*wra*)*som a r ä m p ā t y o kaknu l k ā t s i k ā s w e knānmune ats ma tāṣäṃ täpreṃ ats pälkäṣ*... (5a2—3) «If moreover a person be provided with beauty, good to look at, (but) knowledge indeed be not his so merely does he appear» и далее (5a4) о *tsekeṣi pekeṣi pat arämpāt*, изваянной или нарисованной красоте. Введение *tseke* и *peke* (и соответствую-

щих видов красоты) в контекст *kāsu* (соответственно — благости) отдаленно напоминает персонифицированные изображения святости в других традициях, например, так называемые *святые образы (образа)*, одно из обозначений икон у русских.

Данные тохарского В также представляют существенный интерес в этом отношении, но пользование ими требует особой осторожности (поскольку в сочетаниях участвует, как правило, не *kwänts-/*: тох. А *kāsu/*, а *kartse, krent/*: тох. А *krant/*). Но уже указанное соответствие типа тох. В *kwäntsa-pälsko* : тох. А *kāswa pältsäk* позволяет, по аналогии, рассматривать как резерв и те тохарские В сочетания *kartse, krent* с обозначениями отмеченных объектов, которые в принципе соответствуют подобным же сочетаниям в тохарском А. Далее суммарно обозначаются основные типы этих сочетаний по тексту «Udānālaṅkāra»'ы.

Тох. В *ñem-kälywe* (ср. Ud. 19b1) как обозначение славы (санскр. *yaśas*), ср. тох. А *ñom-klyu*, подкрепляется наличием Adj. *ñem klawisu* (: А *ñom kalywāts*) применительно к Бхагаванту. Все три члена триады мысль—слово—дело определяются эпитетом *kartse, krent* (и даже *kwänts*!). Помимо *kwäntsa-pälsko*, о благой мысли, ср. восстанавливаемое для 20b1 *(ka)rtse r(e)k(i)/* и *(kartse re)k(i) weweñu/*, о хорошо сказанном слове — в характерном контексте, где оно противопоставлено *(yo)lo (r)eki* (20b3), плохо сказанному слову, приносящему путаницу, затруднения (ср. соответственно *em/p/reṃ* 'истина', санскр. *satya* : *waike* 'ложь', санскр. *asatya* (20b2), и *kartse & yāmor*, о благом деле (деянии), ср. *kärtse-yami* «благодетель» («Araṇemi-Jātaka» № 81, 27), *kartse yāmor yolo yāmor* (23b4, ср. 21a2) и др. По-видимому, существовали и полные варианты формулы, объединяющие все члены триады мысль—слово—дело. В частности, наличие такой формулы можно подозревать в сильно поврежденном фрагменте 7a8: — *kektseñ rekiṣṣana krenta.* Если согласиться с конъектурой Зига и Зиглинга — (*yāmornta palsko*) *kektseñ* и далее, — то перед нами оказывается несколько трансформированный вариант триады, переводимый как «die guten (Taten) in (Geist), Körper und Worten...» (вместо «in Geist», может быть, лучше — «in Denken»).

Особенно характерно (и в этом отношении данные тохарских В текстов иногда богаче, чем данные текстов на тохарском А), что эпитет *kartse, krent* определяет всю сферу «благого» («святого»), высшие ценности буддизма, его идеалы. Благими оказываются люди (в частности, в противопоставлении недобродетельным) — *yetwe śāsantse pelke ṣamāññe ṣotri krentantso soylñe weweñu* (33a2—3) «Der Schmuck der Lehre das Udāna, das mönchische Lehrbuch [ist] die

Sattigung der Guten genannt», ср. также 5b1, 7b3, 15a5 = 17a6, 16a1, 23a2, 28a2, 30b2, 33a2, 50a8 и др.; особенно подробное описание добродетельных, благих людей дано в 23a6—7. Благое и монашество — *kreṃnt ṣamāññemeṃ* (44b6). Благие те, кто ведет благую жизнь, ср.: *aiśaumyi ce*$_{u}^{\frown}$ *pallāntar k r e n t o āṣtrem ś a u l śayeñcai wnolme* (31a4—5) «[so] preisen ihn die Weisen als ein gutes, reines Leben lebendes Wesen» (ср. *kreṃnt /ś/au/l/*. 24b3). Благ Будда, благо его учение — «Колесо Закона» [ср. *kreṃt-pelaikneṣṣe*, из собрания Петровского л. 1, 66, а также: *krento pe(lai)kn(e)* (15b6), *pelaikneṣṣe krent* (30b3) и т. п., включая и ряд поврежденных мест — 26a1, 45a4, 50b6, ср. также 5a8—5b1 и т. п.], благи высказывания Будды (*tu palkormeṃ ce weña pudñäkte ślok krent ce* (23a2) «Im Hinblick darauf sprach der Buddha diese gute Strophe»; */we/ña ślokrenta pudñäkte* (50a8) — или смысл и форма этих высказываний, ср.: [*tu*] *palkormeṃ pudñäkte ce weña śloko ānandeṃśco kreṃnt ārth*^{ä} *vyañjanisa* (23b7) «Im Hinblick darauf sprach der Buddha zu Ananda diese Strophe mit gutem Sinn und Ausdruck»), блага цель его учения (ср.: *ytāri akṣāwame nervāṃṣsai riś kartsai oktatsai klyo...* (28a2) «Den Weg habe ich euch vorgetragen zur guten Nirvāṇa-Stadt, den achtfachen, edlen...»).

Если тохарские примеры фиксируют крайнюю точку в распространении рефлексов и.-евр. **k'u̯en-to-* на востоке, то г е р м а н с к и е данные, видимо, свидетельствуют о западных пределах локализации продолжений этой лексемы. Правда, все зависит от того, как объясняется этимология слов, подозреваемых в связи с указанным индоевропейским источником. Речь идет прежде всего о готск. *hunsl*, θυσία, 'жертва', др.-англ. *hūsl* 'алтарь', в христианском употреблении 'причастие' (см. Keiser 1919, I:54) и т. п., которые объясняются (и, нужно думать, совершенно правильно) в контексте и.-евр. **k'u̯en-to-* [44], хотя конкретный вариант источника этих германских форм реконструируется разными учеными по-разному — **k'u̯n̥slo-*, **k'u̯n̥-tlo-*, **k'u̯n̥-t-tlo* (обзор точек зрения см. Feist 1939:277; Holthausen 1934:s.v.; 1948:s.v.; de Vries 1962:268 и др.). Не говоря о ряде старых этимологических объяснений, не выдержавших испытания временем, здесь стóит упомянуть два последних предложения. О д н о из них связывáет эти слова с готск. *hansa* σπείρα 'толпа', 'группа', 'дружина'; πλῆθος 'множество'; др.-в.-нем. *hansa* (Tatian 200, 1; только в Acc.), ср.-н.-нем. *hanse, hense*, ср.-в.-нем. *hans(e)* (ср. ганза, ганзейский союз), др.-англ. *hōs* 'свита' (только в Instr. ср. *mæzđa hōse*, Beowulf 925) [45]. Некоторые немецкие говоры свидетельствуют важные семантические аспекты в истории соответствующего слова; ср. каринт.-швейц. *hans* 'сбор', 'подать', 'налог' и 'выпивка', 'попойка', 'праздник', на основании чего реконструируют основное значение — 'товарищество',

'сообщество', 'группа людей', 'Genossenschaft' («deren Merkmal wohl gemeinsam begangene Feste waren, die durch Zuschüsse der Mitglieder bestritten wurden» — de Vries 1956:1, 487). Характер такого объединения определяется совместным участием в языческом жертвоприношении, связанном с пролитием крови (Trier 1942:234). Из этого делают правдоподобное заключение о том, что герм. *hansa* первоначально обозначало «Opferbrüderschaft» или «Kultgemeinschaft» (ср. Güntert 1923:144—145; Crome 1924:115). Значение «причастие» в христианских текстах, как предполагают, имело в своей основе именно такую ситуацию языческого ритуала жертвоприношения, когда все братство вкушает ритуальную пищу. Хотя уже 60 лет назад было сделано другое предложение (см. далее) — связывать герм. *hansa* (готск. *hansa* и т. п.) с готск. *-hinþan* (ср. *fra-hinþan* и т. п. 'хватать') и видеть в *hansa* исходное значение «Speisegemeinschaft» (Rooth 1926:108), строго говоря, ничто не мешает это *hansa* связывать с готск. *hunsl* 'жертва' (ср. слав. **žьrtva* : **žьrati* и др.). Эта связь естественна и с фонетической и с семантической точек зрения, и если она все-таки вызвала известные сомнения у некоторых специалистов (ср. новое дополненное издание 1986 г. — Feist H. 42 [S. 11], где *hansa* выводится из и.-евр. **k'ens-*, о торжественной манере произношения, ср. лат. *cēnseō*, алб. *them* и т. п.), — то это нужно объяснять невниманием к тем смыслам, которые реализуются и вместе с тем актуализируются в ритуале жертвоприношения, и игнорированием огромного количества типологически сходных примеров, когда название жертвоприношения, участников его (жрецы) и самой жертвы кодируются одним и тем же общим элементом. Ср., например, др.-греч. ἱερεύς 'жрец' и ἱερά 'жертва' и 'жертвоприношение' при том, что ἱερός обозначает и носителя святости («святого»). То же, по сути дела, соотношение наблюдается и в латинском: *sacrificus, sacerdos* и под. 'жрец', *sacrificium, sacrum* 'жертва', 'жертвоприношение' при *sacer* 'святой', 'священный' и т. п. или в славянском: др.-рус., ц.-сл. свѧтитель, свѧщеньникъ: свѧтыни 'sacrificium', 'жертва': свѧтый, свѧтой и т. п.

В связи с уже анализировавшимся выражением «святое (священное) делать» как одним из обозначений ритуала уместно подчеркнуть, что в основе ряда упомянутых латинских слов находится «техническое» ритуальное сочетание *sacrum & facere*, имеющее параллели и в славянской традиции, о чем можно судить по выражениям типа *святое деяние, святое дело* и по сложным словам типа *священнодействие* и под., которые вовсе не всегда могут быть объяснены как кальки; ср. др.-рус. и ц.-сл. «свѧщенодѣѩти» (ср. о Стефане Новом: «Свѧщенодѣѥмъ, ѩко же заколениѥ и свѧтоѥ, приве-

ден бысть тебе ради жьреноуоумоу», Мин. ноябр. Син. XII в. 28 ноября, Срезневский III:314), «свѧщенодѣтель» (Мин. 1096 г. [сент.], л. 39; Мин. 1097 г., л. 126), «свѧщенодѣлатель» (Мин. 1096 г. [окт.], л. 90), сербск.-ц.-сл. «свѧштенодѣлиѥ» λειτουργία, liturgia, «свѧштенодѣтельствовати» 'sacris operari' и т. п. (Miklosich 833 и др.). Эти примеры, доведенные до индоевропейского горизонта, позволяют говорить о реальности или, по меньшей мере, о потенциальности сочетания **k'u̯en-to-* & **dhē-* (праслав. **svęt-* & *děti/*děja-ti*), ср. выше об отчасти (во всяком случае для известной эпохи) синонимичном сочетании **k'u̯en-to-* & **k̯ᵘer-/*k̯ᵘor-/*k̯ᵘr-*.

Возвращаясь к семантическим параллелям к соотношению *hunsl — hansa*, стóит указать еще две. Одна из них общего характера: слав. **žьrtva* как объект жертвоприношения и само жертвоприношение **žьrьcь* 'жрец' при **žьrti, *žьrěti, *žьrati* как обозначение действия жертвоприношения и как (ср. особенно **žьrati*) обозначение вкушения пищи и питья (некогда, очевидно, подобным образом обозначалось участие в ритуальном пиршестве, во время которого вкушалось мясо принесенного в жертву животного и совершались возлияния). Другая параллель носит более специальный характер и проясняет двусторонне — лингвистически и ритуалистически — два круга фактов, до сих пор рассматривавшихся порознь. Речь идет о рус. *толóкá* как обозначении определенного вида крестьянской работы сообща и соответствующих словах в других славянских языках: блр. *толокá*, укр. *толокá*; болг. *тлакá*, с.-хорв. *тлáка*, словен. *tláka*, польск. *tłoka* и т. п., дающих основание для реконструкции праслав. **tolka*, точно отвечающего лит. *talkà*, лтш. *tàlka* и т. п. (ср. кимр. *talch* «granum contritum»). Архаический характер толоки в славянской и балтийской традициях несомненен, и ритуальное прошлое и ее и толочан, участников толоки в качестве помочан, просвечивает весьма явственно. Существеннейшей частью толоки было завершающее общую работу пиршество, на котором толочан угощали мясом здесь же (иногда на глазах участников) заколотого домашнего животного (сниженный вариант жертвенного заклания) и поили вином; последний мотив очень важен и получил отражение в большом количестве т. наз. «толочанских» песен [46]. Впрочем, внутренняя форма слова отражает ряд мотивов, реализующихся в ходе толоки (или, осторожнее, эти мотивы могли формироваться в соотнесении с возможными интерпретациями и осмыслениями этого слова). В частности, и обозначение основного действия толоки (рус. *толочь, толочить* и т. п.) может быть понято в контексте разнообразных операций, предусмотренных жертвоприносительным обрядом (от собирания воедино, в толпу до основной «рабочей» дея-

тельности и операции, в результате которых «жертва» превращается в пищу — еду и питье). Внешним подтверждением такого понимания внутренней формы славянского слова может быть тохарское обозначение жертвоприношения — тох. А *talke* «sacrificium», тох. В *telki* (Poucha 1955:16—17; van Windekens 1976:s.v.). Особенно интересно, что при этом слове постоянно выступает глагол со значением «делать» (ср.: *talke ypamāṃ* [96a3]; *talke yāmiṣ* [96b2]; *talke yatsi* [96b3; 96b4]; *talke ypeñcǟ* [359, 20]; *talke yaṣ* [359, 21]; *talke yasi* [394a1; 395b4] и т. п.), что, с одной стороны, отсылает к параллелям типа *делать толоку*, а, с другой, напоминает о мотиве делания как обозначении ритуала и специально жертвоприношения (ср. др.-инд. *kriyā*, от *kar-/kṛ-* «делать» или лат. *sacrificium* «жертвоприношение» как делание священного — *sacrum facere* и т. п.), контрастном по отношению к мотиву слова, часто определяющем внутреннюю форму мифа, — ср. др.-греч. μῦθος. Вместе с тем для поэта, для жреца, ведающего словесной частью ритуала, слово и есть дело, а составление слов, сочинение, поэзия — деяния, о чем свидетельствует и др.-греч. обозначение поэта и поэзии; ср. также ср.-ирл. *creth* 'поэзия' (**kᵘ̯ṛto-*), кимр. *prydydd* 'поэт': *prydu* 'сочинять' и др., от того же глагола и.-евр. **kᵘ̯er-*.

Согласно другому, упомянутому выше объяснению, готск. *hunsl* связано с *hunþ* 'добыча' (букв. — «то, что захвачено»), только в Acc. Sg., *fra-hinþan* 'хватать', 'брать', *us-hinþan* (ср. *handus* 'рука') [47], откуда *hunsl* трактуется как образование с суффиксом *-tlo-*, обозначающее «das Mittel, um eine Gabe (entgegen) zu nehmen» (Mezger 1960:303—4). Однако и признание этой связи не решает, видимо, окончательно вопроса об источнике анлаута в сопоставляемых словах, хотя *hunþ, -hinþan*, действительно, также возводятся к и.-евр. **ken-t-*, **ken-d-* [48]. В этом случае, как и в предыдущем, сомнения в связи с и.-евр. **k'u̯en-to-* рождаются не столько из фонетических неясностей, сколько — главным образом — из непонимания семантического мотива такого обозначения жертвы. Тем не менее, в традициях, сформировавших законченные концепции жертвоприношения (как, например, в ведийской), одним из самых распространенных и существенных предикатов жертвы является ее возрастание (рост), распространение (растягивание), набухание, т. е. действия, которые в индо-европейском как раз и кодировались корнем **k'u̯en-* [49]. Достаточно привести несколько примеров из Ригведы: *yajñá-* & *vṛdh-* (*vardh-*) — о возрастании жертвы или божества, которому приносится жертва (ср.: *tvám̩ no agne agníbhir bráhma yajnám̩ ca vardhaya* (X, 141, 6) «Ты, о Агни с [другими] Агни сделай возрастающими (усиль) жертвенную формулу и жер-

тву»; *y a j ñ é n a v a r d h a t a jātávedasam* (II, 2, 1) «с помощью жертвы возрастите (усильте) Джаташедаса»; ср. VIII, 24, 18; IX, 17, 4, а также *yajña-vṛddha-*: *tám u stuṣa índraṃ yo vídāno gírvāhasaṃ gīrbhír y a j ñ a v ṛ d d h a m | yásya dívam áti mahnā́ pṛthivyáḥ purumāyásya riricé mahitvā́ṃ* (VI, 21, 2) «Этого самого Индру я хочу прославить песнями, (того), кто известен, (его) притягиваемого песнями, растущего от жертв, чье величие огромностью превосходит небо (и) землю, (у него) обладающего многочисленными силами превращения»; *yajña- & tan-* — о распространении, «растягивании» жертвы (*...y a j ñ á ṃ t e t a n a v ā v a h a i* [I, 170, 4]; *t a n v ā n ó y a j ñ á ṃ* [III, 3, 6]; *t v á y ā y a j ñ á ṃ v í t a n v a t e* [V, 13, 4]; *...y a j ñ á ṃ t a n v ā n ā́...* [VII, 10, 2]; *...y a j ñ á m a t n a t a* [VIII, 13, 18; 92, 21]; *...t a n v ā́ n ā́ y a j ñ á m...* [IX, 102, 7]; *...y a j ñ á ṃ t a n v ā n ā́...* X, 90, 15); *śávas* (ср. *śū-*, *śváya-*) & *yajñá-* (ср. VII, 57, 1) и т. п. Наконец, в ряде случаев именно славянские параллели к германским формам позволяют с очень большой долей вероятности отнести эти последние к продолжениям и.-евр. **k'u̯en-to-*. Два примера этого рода. Готск. *hunsl* с предполагаемым суффиксом *-tlo-* (и.-евр.) при обычном допущении происхождения корневой части из и.-евр. **k'u̯en-*: **k'u̯n̥-* оказывается довольно надежно поддержанным славянским типом **svętidlo* (ср. ц.-сл., др.-русск. «свѧтило», ἁγιαστήριον, «sanctuarium»: «Въ с҃тило да не внидеть», Лев. XII:4 по сп. XVI в.; «свѧтилище» и т. п.). Еще точнее параллель с др.-англ. *hūsl* 'алтарь'. В обоих случаях речь идет о месте, где совершается жертвоприношение, причем это место понимается как своего рода с р е д с т в о, о р у д и е (ср. семантику и.-евр. **-tlo-*, **-dhlo-*), благодаря которому нечто становится жертвой, приносится в жертву (ср., например, слав. **čistidlo/*: **čistiti/* «чистилище», «средство для чистки», «орудие чистки», «очистительное», см. ЭССЯ 4 [1977], 119, при **svętidlo* : **svętiti*). Второй пример: очевидное структурное и этимологическое сходство готск. *hunslastaþs*, θυσιαστήριον, 'жертвенное место', 'алтарь' [50] при выглядящем как калька чешск. *svatostánek* 'дарохранительница'. Обе части этих слов оказываются соответственно связанными друг с другом и предполагают общую модель в виде и.-евр. **k'u̯en(t)-* & **stā-*, которая в ходе истории этих языков постоянно репродуцировалась и актуализировалась (вплоть до нем. *heilige Stätte, Heilstätte* и т. п.).

Лишь утвердившись в мнении о связи анализируемых германских слов с и.-евр. **k'u̯en-to*, и, следовательно, о причастности их к проблеме обозначения идеи «святости», можно говорить о германском вкладе в историю развития и.-евр. **k'u̯en-to-* и связанных с ним идей. И здесь обращают на себя внимание два круга фактов: в о - п е р в ы х,

избрание германскими языками других путей в обозначении святости (готск. *weihs*, **aírkns*, др.-в.-нем. *heilag*, др.-сакс. *hêlag*, др.-англ. *háleg*, *hálig*, др.-исл. *heilagr*; нем. *heilig*, англ. *holy* и др., см. Lacy 1979: 287—296 и др.), нежели обращение к рефлексам и.-евр. **k'u̯en-to-*, и, во-вторых, терминологическая спецификация этих рефлексов в значении «жертва» в готском. Ср.: *armahairtiþa wiljau jah ni h u n s l* (Mth. IX:13) «милости хочу, а не жертвы» (...καί οὐ θυσίαν); *jah ei gebeina fram imma h u n s l* (Luc. II:24) καὶ τοῦ δοῦναι θυσίαν; ...*jah atgaf sik silban faur uns h u n s l*... (Ephes. V:2) ...καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν... θυσίαν...[51]; ...*jah harjatoh h u n s l e salta saltada* (Mk. IX:49); *niu þai matjandans h u n s l a gamainjandans h u n s l a s t a d a sind?* (Korinth. I, X:18); ...*þuggekeiþ h u n s l a saljan guda* (Io. XVI:2) (только в этом последнем случае *hunsla* передает греч. λατρείαν 'богослужение'); ср. *hunsljan* 'σπένδειν' (*aþþan ik ju h u n s l j a d a*... (Timoth. 2, IV:6 «Ибо я уже становлюсь жертвою...»). Обоснованность такого обозначения жертвы в готском следует и из общих представлений о германском языческом ритуале, подчеркивающих сакральную отмеченность жертвы (ср. Hoops 1911—1919:s.v.; Höfler 1951; 1952:259 и др.; de Vries 1956; Beck 1967; Düwel 1970:219—239 и др., см. также Sauvé 1970), и из параллелей типологического характера; из последних достаточно ограничиться лишь наиболее известными — ср. лат. *sacrificium* 'жертва', 'жертвоприношение' (*sacrum & facio, sacrifico, sacrificus, -ulus, sacricola* и т. п.), *sacrum* 'жертва', 'жертвоприношение', но и 'священнодействие', 'богослужение', 'таинство', 'священный предмет' и т. п. (ср. понятие *святой жертвы*: «Богови приносяться отъ іереи святыя жертвы» — Кир. Туровск. Сл. п. Пасх. 24 и др.)[52]; др.-греч. ἱερά 'жертва', 'жертвоприношение', 'жертвенные дары' (ἱερα ῥέζειν, ἔρδειν), ἱερεῖον 'жертвенное животное', ἱερεύω 'приносить в жертву', 'совершать жертвенное заклание' (ср. у Гомера этот глагол в контексте βοῦν Ζηνί, ταύρους θεῷ) и т. п. при ἱερός 'святой', 'священный', 'божественный' (но и 'мощный', 'чудесный' и т. д.), ср. также Buck 1949:1467—1469 и др. В этом кругу естественно проявляются две тенденции, связанные со словом, обозначающим жертву: с одной стороны, в контексте ритуальных операций над жертвой (совершение жертвы, принесение ее, заклание) легко осуществляются семантические сдвиги типа «жертва» → «жертвоприношение» → «ритуал» → «божественная служба, богослужение», а с другой стороны, жертва постоянно соотносится с жертвенником, алтарем и обратно; алтарь как центр мира, отмечаемый с помощью *axis mundi* и обладающий максимумом сакральности, делает и жертву священной, передавая ей свои свойства. Метонимическое отношение

жертвы и алтаря, жертвенника, на котором она находится, осуществляя свое назначение «быть жертвой», конкретно объясняет условия, в которых становится возможным передача обоих понятий одним и тем же языковым элементом. Поэтому различия в значениях между готск. *hunsl* 'жертва' (ср. шведск.-рунич. *hosli*, то же, см. Höfler 1952:259 [надпись на камне, Rök]) и др.-англ. *hūsl* 'алтарь', 'причастие', 'Abendmahl' (в основе — обозначение языческого ритуала вкушения во время святой трапезы), ср. *hūslian* 'das Abendmahl reichen', *hūslung* (др.-исл. *hūsl* — из др.-англ. слова, см. de Vries 1962:268 и др.), ср. англ. *housel* 'причащать(ся)', 'приобщать(ся)'; 'причастие', 'приобщение' (ср. у Шекспира: «*Cut off even in the blossoms of my sin,* | *Unhousel'd, disappointed, unaneled*» («Hamlet», Act I, Scene V, 77), не могут быть признаны существенными, и уж во всяком случае они не усложняют понимание исходной ситуации (ср. русск. *жéртва : жéртвенник* и т. п.). Более того, некоторые другие факты [53] дают основания для более полного понимания истории продолжателей и.-евр. **k'u̯en-to-* в германском. Важно при этом, что ни одно из реально засвидетельствованных значений этих слов в отдельных языках не порывает своих связей с исходной ситуацией, разные детали которой могут быть восстановлены на разных путях. Основной вклад германских данных в связи с проблемой славянской идеи «святости» состоит в четком выдвижении на первый план идеи жертвы и связанного с нею ритуального пиршества в словах, продолжающих и.-евр. **k'u̯en-to-* (в связи с темой святости см. Must 1960:184—189; Markey 1972:365—367; Polomé 1975:654—665 и др.) [54]. — К органической связи идей жертвы и святости ср. Girard 1972; 1982, а также Цивьян 1989.

Балтийские продолжения и.-евр. **k'u̯en-to-* в связи с проблематикой святости у славян имеют особое значение, и подробнее о них предполагается говорить в другом месте. Здесь же достаточно ограничиться указанием некоторых основных схождений со славянскими данными и особенно архаичных фактов, бросающих свет на предысторию слав. **svęt-*. Наиболее яркая черта балтийских и славянских продолжений и.-евр. **k'u̯en-to-*, выявляющаяся при их сравнительном рассмотрении, состоит в том, что эти данные не только очень близки друг другу (степень их близости не идет ни в какое сравнение с другими данными), но и представляют собой столь несомненное единство, что оно с несомненностью предполагает общий исходный пункт развития. Этот вывод тем более интересен, что как раз многие «культурные» слова балтийских и славянских языков демонстрируют то, как общее наследие по-разному используется и приспособляется к новым условиям в расходящихся со

временем культурно-религиозных и социально-политических реалиях. Из этого, в частности, можно сделать заключение о глубокой древности ситуации б.-сл. **šu̯enta-* (лит. *švent-*, слав. *svęt-*), еще удерживаемой в значительной степени балтийскими и славянскими языками, а также о характере (специфике) балтийских данных в их, так сказать, «докультурном» состоянии. Правда, сразу же следует сказать, что значительная часть общего фонда вторична и относится к относительно поздней эпохе принятия христианства, когда, во-первых, языковая близость балтийской и славянской традиции делала возможным конструирование большого количества параллельных образований и, во-вторых, славянские языковые и культурно-религиозные модели (славяне приняли христианство раньше, чем балты, которые в значительной степени приобщились к нему через славян) оказали очень существенное влияние на формирование словаря христианских понятий и фразеологию соответствующего типа у балтов.

Исходными понятиями и соответственно формами в этой семье слов являются прусск. *swints*, лит. *šveñtas* и лтш. *svę̀ts* 'святой', при этом лтш. слово заимствовано из русск. *свят(ой)* (из балт. **švent-* в латышском ожидалось бы **sviet-*). Самая простая ситуация в прусск., где *swints* регулярно передает нем. *heilig* в текстах катехизиса (ср. '*Stas S w i n t s Cristiāniskas Druwis*' [K III, 29, 18] 'Это святая христианская вера...', '*Swints Nosēilis*' [K III, 33, 7] 'Святой Дух' и т. п.), то же относится и к *swintiskan* 'Heiligung', *swintickens* 'Heilige', *swintint* 'heiligen'. Собственно говоря, сходное положение наблюдается в религиозных текстах литовского и латышского языков с той разницей, что число примеров и их разнообразие значительно больше, чем в прусском. С точки зрения предыстории слав. **svęt-* и — шире — эволюции рефлексов и.-евр. **k'u̯en-to-* больший интерес вызывают факты дохристианской эпохи в истории балт. **švent-* или те факты христианской эпохи, которые позволяют предполагать наличие соответствующих явлений и до введения христианства и приспособления их к новым задачам. В этом отношении особое значение имеют разные типы лексем с элементом **švent-*. Сразу следует сказать, что они довольно многочисленны и в значительной части аналогичны славянским образованиям, ср. лишь несколько примеров: лит. *šveñtas*, прусск. *swints*[55], лтш. *svę̀ts* (: слав. **svętъ*); лит. *šventýbė*, лтш. *svètîba*[56] (: слав. **svętьba*, ц.-сл., др.-русск. «свѧтьба»); лит. *šventyklà* (: слав. **svęntidlo*, ц.-сл., др.-русск. «свѧтило», польск. *święcidlnia* «sacrificium»); лит. *šventìkas* (: слав. **svętьcь*, ц.-сл., др.-русск. «свѧтьць»); лит. *šventen(ýbė)*, лтш. *svetenis*(?) (: слав. **svęt-(j)en-*, ст.-сл. «свѧщен-»); лит. *šveñtinis* (: слав. **svętьn-*); лит. *švéntinti*, лтш. *svètît* (: слав. **svętiti*, ст.-сл. «свѧти ти») и др.[57]

Еще показательнее то обстоятельство, что в балтийских языках, наряду с отименными глаголами, известны, видимо, и «первообразные» глаголы (правда, соответствующим образом трансформированные), отсутствующие в славянском. Речь идет прежде всего о лтш. *svinêt* 'праздновать' (ср.: *svinêt kāzas* 'справлять свадьбу', *svinêt svętkus, svētdienu*: *Jānīt(i)s svin svętu dienu* [BW 33053]; *ne tā svin svętu dienu, ne ar piektu vakariņu* [BW 6844] и др., см. Mühlenbach-Endzelin III, 1160), послужившем основой и для ряда именных образований — *svinība* 'празднество', 'торжество', *svinîgs* 'торжественный', *svinîgums* (ср. характерное сочетание: *dievkalpuošanas svinîgumu*) и др. [58] Этот латышский глагол морфологически интересен отсутствием *-t-* (этим он отличается от глаголов того же корня не только в иных балтийских и славянских языках, но и вообще в других и.-евр. языках) и вокализмом *-i-* (но не *-e-*), который может оказаться важным указанием при попытках определения более глубокого (и широкого) этимологического контекста и.-евр. **k'u̯en-to-*. Но и литовский глагол, сохраняющий *-t-*, тем не менее свидетельствует более архаичный тип, нежели слав. **svętiti* (ср., однако, рус. *свячоный, священный*); ср. лит. *švę̃sti* (*šveñčia, šveñtė*) 'праздновать', 'святить', 'посвящать', 'совершать богослужение', но и 'жертвовать'[!] (ср. германские примеры, фиксирующие это же значение, — готск. *hunsl* и др.) [59]. При учете указанных глаголов в латышском и литовском соответствующие славянские глаголы имели бы вид **svьněti* и **svęsti* (**svьsti*).

Существенны также балтийские материалы, относящиеся к сложным словам, в первом члене которых представлен элемент *švent-, svint-, svęt-*. Многие из таких сложных слов предполагают синтагму типа Adj. *švent-* и т. п. & Subst. (иногда и Adj.). Оставляя в стороне те composita, которые были вызваны к жизни введением христианства (или во всяком случае утвердились основательнее всего в связи с христианской догматикой и литургией) [60], целесообразно указать те типы словосложений, которые могли существовать (если не во всей их конкретности, то во всяком случае именно как типы) уже в дохристианскую эпоху или даже, бесспорно, сформировались в недрах последней. Среди балтийских сложных слов с первым элементом *švent-, svęt-* выделяется группа сакрализованных временны́х обозначений, относящихся к особо отмеченным отрезкам суток или дням недели. Ср. лит. *šventãdienis* 'праздник', 'праздничный день' (ср. *šveñtė*), *šveñtvakaris* 'канун праздника', лтш. *svètdìena* 'праздник', 'воскресенье', *svętrîts* 'утро праздничного дня' (ср.: *es piedzimu s v ę̄ t r ī t ā ļaudīm darbu nekavēju* [BW 1183]; *lai nāk meitas s v ę̀ t r ī t ā* [BW 13250, 36]; *krustību s v ę̀ t r ī t u sabrauca kūmas*

[BW I, 178]), *svętvakars* 'вечер перед праздником', 'праздничный вечер' (ср.: *ik svētdienas baznīcā, s v ę̀ t v a k a r u kruodziņā* [BW 14554]), 'суббота', *svętnakts* 'ночь перед праздником', ср. *svētki, svētku diena* 'праздник' и т. п.

Другая группа слов подобной структуры наиболее показательна с точки зрения ее архаичности, хотя нельзя, конечно, отрицать, что и эти сложные слова, сформировавшиеся в дохристианскую эпоху и обозначающие реалии языческого мифопоэтического мира, позже в той или иной мере подключались к собственно христианской топике. Характерной чертой этих composita является сочетание *švent-, svęt-* с обозначениями природных объектов — вод, деревьев, гор, камней и т. п. Ср. лит. *švent(a)vietė* 'святое место', *šventupė* 'святая река', *šventežeris* 'святое озеро' и т. п.; лтш. *svętūdens* 'святая вода' (*gavēņu piektdienās vajaguot s v ę̄ t ū d e n i pirms saules vai pēc saules butelēs smelt un tuo visu gadu nuoglabāt; ja acis sāpũot, tad ar šuo ūdeni vajaguot nuomazgāt acis* (Etn. II, 37. Mühlenbach-Endzelin 1923—1940, III, 1157), *svętavuots* 'святой источник', *svętbirze* 'святая роща', *svętuôzuols* 'святой дуб' и т. п. Особая категория случаев внутри этой группы — composita с элементом *švent-, svęt-*, обозначающие некоторые «отмеченные» растения, типа *šveñtagaršvė* 'дягиль, дудник' *(Angelica silvestris, Archangelica officinalis)*, *šveñtadagis* 'бенедикт' (ср. *dagỹs* 'чертополох') и др., ср. лтш. *svętluoki* 'Knoblauch' (Für. I), т. е. *svęt- & l(u)oki* 'святой лук /перья/', а также *svètenis, svētęņi, svētiņi* 'чеснок' *(Allium sativum)*, *svētins* и др. [61] Не касаясь здесь ряда других сложных слов с элементом *švent-, svęt-* ввиду несколько неясного их статуса и рассматривая их как резерв, в котором могут сохраняться некоторые важные факты (ср. лтш. *svętceļniēks, svętceļuôtājs* 'паломник' ⊃ **svęt- & *ceļš* 'святой путь', ср. лит. *šveñtas kẽlias*; лтш. *svętputns* 'аист', как с в я т а я птица [ср. мифопоэтические мотивировки святости, божественности этой птицы]; *svętmeîta* 'фея', букв. — 'святая дева', отчасти — *svętlaime* 'блаженство', *svętlaĩmîgs* и др.), целесообразно обратиться к т о п о н о м а с т и ч е с к и м данным. Здесь прежде всего бросается в глаза чрезвычайно существенная диспропорция между обилием гидронимических (и топонимических) данных и исключительной скудостью примеров использования элемента *Švent-/Svęt-* в личных именах собственных (единичные примеры, как правило, вторичны по происхождению, а иногда вообще сомнительны). Эта дефектность в использовании упомянутого элемента в личных именах находится в резком противоречии с положением в славянской ономастической традиции, где имена с элементом **Svęt-*, хотя и не очень многочисленные, относились к числу наиболее престижных. Можно думать,

что причина этого различия в строгом запрете на использование соответствующего элемента у балтов в христианскую эпоху (отнесение его к сфере божественного, а не человеческого). В этом случае появление *Švent-/Svęt-* в именах людей трактовалось бы не только как своего рода кощунство в ономатетической сфере, посягающее на вторжение в сферу божественного, но и как рецидив язычества, когда такое смешение сфер было обычным. В этом отношении характерно, что имя легендарного литовского основателя новой ритуальной традиции трупосожжения в определенном месте и с соблюдением определенных условий Швинторога (**Švent- & *rag-*), засвидетельствованное в западнорусских и польских источниках (Топоров 1980:16—40), содержит именно этот элемент, который и подчеркивает идею особой сакральной отмеченности этого князя-жреца и его имени [62]. Тем самым Швинторог выступает в мифопоэтической исторической традиции как тот, кто освятил место, с которым связаны начало новой религиозно-ритуальной практики (позже здесь было основано святилище, где, в частности, приносили жертвы Перкунасу) и предыстория будущей Вильны. Во всяком случае этот ономастический «гапакс» чрезвычайно показателен (ср., впрочем, прусск. *Swenticke,* 1301; *Swantike,* 1422), см. Trautmann, 1925:102.

Контраст этой ситуации образует использование определения «святой» в связи с именами языческих богов и — шире — положительно отмеченных мифологических персонажей. Перкунас, с культом которого (и, в частности, с его святилищем, ср. *šventyklà*) был связан Швинторог [В связи с *Швинторог* ср. слав. **Rog- & voldъ* (др.-рус. *Рогволодъ*): один и тот же генетически элемент *rag-/rog-* сочетается в одном случае с *švent-*, в другом с **vald-/*vold-*. В свою очередь эти два последних элемента сочетаются в устойчивом двучлене *святые власти (волости)*, как и *святой владыка*, корни которого уходят в дохристианскую эпоху (ср. лит *švent- & vald-* и т. п.)], иногда даже практически в современных (XX в.) описаниях определяется как «святой». Ср.: *Trenk tave š v e n t i Perkūnai!* или *Kad tave š v (e n t a s) Perkūnelis!,* то же и в более ранних источниках: *Dieve duok, kad tave Perkuñs, š v e n t s Perkuñs, Dievaitis, š v e n t a s Dievaitis užmuštų, užtrenktų* (из рукописного словаря Бродовского, см. Balys 1937, 166—167), последний пример отсылает и к сочетанию *švent- & Dievas (Dievaitis)*, которое, очевидно, как и подобное сочетание в славянских языках (ср. *святый Боже!* — в обращениях), оформилось в языческую эпоху. Но этот эпитет определял и других мифологических персонажей. Один из интереснейших случаев связан с божеством огня, персонифицированным огнем *Gabija (gabijà)*, сакральным именем самого огня. Относящиеся сюда

данные ценны вдвойне. Во-первых, они описывают некую ритуальную ситуацию — диалог, цель которого опознание истинного имени священного огня. Ср. *Klausdavę: «Kuo vardu ugnelė?» Vaikas atsakydavęs: «Š v e n t a Gabija!»* (ср. как уточнение: *Ugnis krikštyta, jos vardas Gabija)*, а также *Š v e n t a gabija! užkopta gulėk, sukurta žibėk* или *Š v e n t a ugnele, š v e n t a gabijėle!* или *Nakvok, š v e n t a gabijėle, lig rytojaus, Š v e n t a gabìja, būk su mumis* (LKŽ 3, 5—6; Būga RR: I 159, 211; II, 293 и др.; Пр. яз. 2, 1979, 123 и др.; в связи с дальнейшим показателен и мотив с в е т о н о с н о с т и «святой» Габии: *gabijà* — особый род обрядовой свечи, в частности, свадебной, ср.: *Per veselijų /sodvą/ stalas gabijà u ž s v i e s t a s* или *Stuba a p š v i e s t a su gabijà* и т. п.). Во-в т о р ы х, данные о «святой» Габии — ритуальном огне находят поддержку и со стороны других балтийских и индоевропейских данных. Ср. прус. **swinta & *panike (Ohow mey myle swente panike! ...* 'O mein liebes heiliges fewerlein'... «Die vnglaubigen Sudauen...» LPG 254—255, 400; ср. еще: *szwenta ponyke* /ugnele/ asz tawę graźey palaidosu, kad ne papykstumbei... 'Die heilige Frau, ich will dich recht schön bedecken /begraben/, damit Du ja nicht über mich mögest zürnen'. Praetorius Delic. Press. LPG 546), лит. *šventoji ugnìs*, лтш. *svēts uguns* — при слав. *svętъ(jъ) & *ognь* (ср. русс. *святой огонь* и т. п. и более или менее аналогичные обозначения ритуального чистого огня — **svęta(ja) & *vatra* : с.-хорв. *света ватра*; **živa(ja) & *vatra*: и **žywъ(jь) & *ognь*: с.-хорв. *жива ватра*, укр. *жива ватра*; с.-хорв. *живи огањ*, рус. *живой огонь*, польск. *żywy ogień*; **novь(jь) & *ognь*: болг. *нов огън*, чеш. *nový oheň* и т. п.) и сходных типах в других и.-евр. языках, ср. вед. *śvāntá- & agni-* (см. RV I, 145, 4 и др.), скиф. Ψενδαρτάκη, осет. *fsœnd-art* '(место священного огня', авест. *spənta- & āt(a)r-/āϑr-* (ср. *ā t r ə m s p ā n i š t e m yazamaide*, Y. 17, 11 'мы почитаем святейший огонь') и т. п. [Недавно было высказано предположение, что эпитет Асклепия фракийской надписи из Паутали-Кюстендила Σπινϑουρηνω (Dat.), понимаемый как Adj. poss. 'относящийся к святому огню', в своей первой части отражает и.-евр. **k'u̯en-to-*, а во второй — обозначения огня типа др.-гр. πῦρ. См.: *Georgiev* 1975:51].

Определение «святой» отмечено и в латышской мифологической традиции в связи с Усиньшем, ср. *swehts Uhsiņsch* в словаре у Стендера. Учитывая параллелизм и многочисленные притяжения между Усиньшем и Юрием (св. Георгием), приходится считаться и со сходными сочетаниями типа *svęts Jurs, svāts Jurs*, в которых эпитет подтверждает «святость» носителя соответствующей функции как в христианское, так и в дохристианское время. Отчасти к сходным вы-

водам подталкивают и сочетания типа *Svētā Māre; Svātā Mōra* и под. (*Svētā Māre zāles lasa...* в дайнах), смыкающиеся с употреблением этого эпитета в связи с девой Марией (ср. лтш. *Svētā Māŗa, Svētā jumpravca, Svētā meita* и под., лит. *Švenčiausioji Panelė, Švenčiausioji Motina* и т. п.) и — далее — в связи с христианскими святыми, если даже они выступают как заместители старых языческих мифологических персонажей (ср. Biezais 1955; 1972, особенно 379; ср. также Šmits 1941, IV:1794—1801 и др. — Нужно заметить, что «языческие коннотации эпитета «святой» обнаруживаются не только в связи с теофорными именами: очень показательно приводимое и объясняемое Старым Стендером выражение — *Sweht wahrdi* heilige Worte, Sonannten die abergläubischen Letten die gemurmelten Worte der vermeint-lichen Wahrsager und Segensprecher. Mannhardt 1936: 628—629=LPG).

Но если примеры этого рода количественно все-таки весьма ограничены, то случаи отражения элементов с корнем *Švent-, Svęt-, Svent-/Svint-* в балтийской гидронимии и топонимии очень многочисленны, разнообразны и поучительны в целом ряде отношений. Они включают как простые, так и сложные названия. Среди первых ср. прусск. *Swent*, река (XV в.); *Swentyn*, озеро (1297); *Swyntheynen*, озеро (1340 и далее) [63]; лит. *Šveñtas, Šventẽlis, Šventẽ, Šventẽlė, Šventẽlis, Šventìšius, Šventóji, Šventainė, Šventiniñkų (ẽžeras), Švẽnčius, Švenčiùs, Švenčiùkas; Švenčiónys, Švencionẽliai, Švenčiùliškiai, Šventà, Šventaĩ, Šventiniñkai, Šventõniškis* и др. [64]; ср. *Svęt-* в латышской ономастике, а также куршск. *Schwente* (III, 1502 «*Siep Schwente genant*», Kiparsky 1939:172). Среди вторых ср. прусск. *Swentegarben*, 1351; *Swentgriff*, озеро, 1447; *Swynteseyte*, ок. 1340; лит. *Šveñtupė, Šveñtupis, Šventùpis, Šventupỹs, Šveñtupalis, Šveñčiupis* (названий этого типа на территории Литвы свыше двадцати); *Šveñtežeris, Šventežerio ẽžeras, Šventiniñkų ẽžeras; Šveñtvandenis, Švent(a)vandenis, Šveñtravis, Šventaduõnis; Šveñt(a)jonis, Šventjonravis, Šveñto Jõno iñtakas, Šveñto Jõno ùpė, Šveñto Jõno upẽlė, Šveñto Jõno upẽlis, Šveñto Mor̃kaus upẽlis, Šventãkalnis, Šventýbrastis, Šventragiaĩ, Šventrãgis, Šveñtupiai, Šventvakãriai, Šveñtvalkis* (Gerullis 1922: 178—180; LUEV 1963:169—170; LATSŽ 1976, II:311; Vanagas 1970:50, 62, 68, 69, 73, 89, 114, 116, 117, 172, 178, 194, 247, 249— 252, 256, 265, 270; 1981:337—338; Bìuga 1958, I:487; Топоров 1966: 108 и др.).

Эти гидро- и топонимические composita с достаточной надежностью позволяют восстановить архаичные балтийские сочетания типа **švent- & *up- (*ap-); *švent- & *ežer-; *švent- & *vand-/ *und-/ *ūden-, *švent- & *rav-; *švent- & *grīv-; *švent- & *brast-; *švent- & *rag-; *švent- & garb-; *švent- & *kaln-; *švent- & *valk-* и др. Уже из

этого набора видно, что эпитет *švent-* особенно часто применялся к водным объектам и прежде всего к рекам и озерам (статистические данные фиксируют еще большую выделенность водных названий как «святых»); несравненно реже *švent-* связывается с возвышенными местами (*kaln-*, *garb-*), где, действительно, нередко устраивались святилища. Совсем редко, в виде исключений, *švent-* определяет лес и рощу в целом; зато отдельные ритуально отмеченные деревья могут носить определение *švent-*. Такое разительное предпочтение в употреблении *švent-* по отношению к водным объектам (причем нередко слишком большим или протяженным по длине, чтобы трактовка их как «святых» была бесспорной или даже просто корректной) снова возвращает нас к семантическим проблемам. Уже отмечалось ранее (в частности, и совсем недавно — см. Brocki 1978:132 и др.), что в физиографическом употреблении балт. *švent-* обозначает блестящую, сияющую водную поверхность. Это соображение подтверждается бесспорной связью святости с блеском, сиянием в их предельном проявлении, с золотым и пурпурным цветом. Более того, эти последние свойства и есть форма выражения святости в оптически-визуальной сфере (коде). Поэтому так многочисленны примеры, когда сама святость познается по этим признакам (см. далее).

Вместе с тем «родственная близость» понятий святости и сияния подкрепляется и на уровне языка. В достаточно глубокой ретроспективе (и, однако, позволяющей делать вполне надежные заключения) и.-евр. **k'u̯en-to* и и.-евр. **k'u̯ei-* (**k'u̯ei-to-*, **k'u̯ei-s-*), несомненно, связаны друг с другом. Ср.: лит. *šviẽsti (šviẽčia, šviẽtė)* 'светить', *švytėti* 'светить(ся)', 'блестеть', 'сиять', *švìsti* (*šviñta, švìto*) 'светать', *švìtras* 'наждак', *šviesà* 'свет'; ст.-слав. свѣтити, свьтѣти сѧ, свѣтъ, ц.-сл., др.-русск. *свьнути, свѣнути* и т. п.; др.-инд. *śvētá-* 'белый', авест. *spaēta-*, *spiti-* и т. п. (Pokorny I:628—629) [65].

Формы типа лит. *švìsti, šviñta* и ц.-сл. *свьнути, свѣнути* (**svit-n-*, **svoit-n-*) в известной степени указывают на более раннюю ситуацию, которая могла быть общим «родимым» местом обоих указанных и.-евр. корней. Другой тесно связующий их фрагмент — уже отмеченное выше соотношение др.-инд. (ведийск.) *śvāntá-*: *śváyati.* Наконец, существует и ряд других примеров, заполняющих некоторые из промежуточных звеньев в истории этих двух корней. Вместе с тем в конкретных текстах отдельных традиций постоянно отмечается образность, построенная на игре слов (вплоть до figura etymologica), обозначающих эти два близких круга понятий — святость и свет-сияние. Ср. в русской традиции *сияние святости, святость просияла, свет святости* и т. п. Подобная ситуация в своей основе достаточно ясна. Элемент **k'u̯en-to-* (: **k'u̯ei-to-* и т. п.) обо-

значал возрастание (набухание) не только физической массы, материи, но и некоей внутренней плодоносящей силы, духовной энергии и связанной с нею и о ней оповещающей внешней формы ее — световой и цветовой. Появление цвета как такового, его дифференциация на отдельные цвета, выстраивание их в ряд по принципу интенсификации, возникновение свечения, сияния, которое на высшей своей стадии захватывает не только глаз, но и душу и сердце человека и соотносится ими с некиим высшим началом, сверхчеловеческими, космическими энергиями («святостью»), с точки зрения физической оптики связаны с увеличением (ср. выше мотив роста, увеличения объема) значения единицы λ, обозначающей длину световых волн. Показательно, что нижний полюс значений λ связан с фиолетовым цветом (460 нм.; ср. «фиолетовые миры», связанные с демоническим началом, в поэзии Блока); верхний полюс значений λ связан с пурпурным цветом (700 нм.), универсальной формой проявления святого, божественного, запредельного. Пурпурный цвет, как и предшествующие ему цвета «верхней» половины значений λ, т. е. красный (640 нм.), оранжевый (600 нм.), желтый (580 нм.), как раз и являются в большинстве культурно-религиозных традиций цветами святости (ср. ниже об их использовании в иконописи, а также в самом святилище — одежда, утварь и т. п.) [66].

Эти рассуждения о возможности цветового и светового понимания некоторых продолжений и.-евр. **k'u̯en-to-* : **k'u̯ei-to-* и под. имеют целью не столько ограничить идею «святости» применительно к отдельным конкретным примерам, сколько ввести ее в более разнообразный контекст семантических мотивировок и форм проявления этой идеи. Тем не менее, идея «святости» в этих случаях все-таки отчасти ограничивается, и в этом ограничении следует видеть шаг вперед на пути к более строгому определению святости, позволяющему хотя бы частично преодолеть эмпирический механизм, проявляющийся в целом ряде «узко-этимологических» подходов. «Святость» вод (и ряда других физиографических природных объектов) отличается от святости святой воды в христианском ритуале и тем более от святости святого человека, святого храма, святого слова. «Святость» вод, по крайней мере в исходном локусе, предполагает наличие таких внешних черт у этих вод, которые поражают наблюдателя (зрителя) некоей положительной предельностью (например, в эстетической сфере), сверхъестественной гармонией, создающими преимущественные условия для прорыва от феноменального (и через феноменальное) к ноуменальному. Такие «святые» воды могут быть осмыслены как подлинно святые и стать объектом культа, но могут и не вовлечься в сферу религиозно-сакрального, ос-

таваясь на уровне «святой» красоты. Святость же святого человека, храма или литургии покоится на иных основаниях и принципиально вне феноменального, хотя, конечно, приметы святости — как бы вторичные и вспомогательные — могут выступать и на уровне явлений. В этой связи, видимо, можно сделать и более сильное допущение: только в последнем случае (святой человек в отличие от «святых» вод) феноменальное является непосредственным и органическим знаком ноуменального, подлинным и безошибочным его свидетелем. При этом допущении цветовые и световые знаки святости приобретают особое значение (см. ниже) [67].

III. СЛАВ. **svęt-*

Славянские продолжения и.-евр. **k'u̯en-to-* представлены широко разветвленной семьей словообразовательных типов (ср. **svęt-*, **svętьcь*, **svęt-ik-*, **svęt-idl-*, **svęt-in-*, **svęt-yn'a*, **svęt-ьk-*, **svęt-ьje*, **svęt-ьba*, **svęt-ьstvo*, **svęt-itj-*, **svęt-itel'-*, **svęt-ostь*, **svęt-oš-*, **svęt-očьn-*, **svęt-jen-*, **svęt-iti-*, **svęt-jati* и многие другие образования, связанные прежде всего с прибавлением к перечисленным основам других суффиксов), которые реализуют самые разнообразные значения словообразовательных типов — конкретность и абстрактность, субстанция и свойство, деятель и деятельность (действие), лицо, орудие, место, время и т. п., увеличительность и уменьшительность, уважительность и уничижительность (пейоративность) и т. п. Элемент **svęt-* входит в состав слов, принадлежащих к разным грамматическим классам (Subst., Adj., Adv., Vb., Interj.), и в состав исключительно богатого инвентаря сложных слов, бóльшая часть которых, однако, представляет собой кальки с греческого или новообразования в духе этих калек (естественно, что эти сложные слова являются преимущественно достоянием восточнославянских и большей части южнославянских языков с их текстами, отражающими «православную» традицию). В результате оказывается, что в пределах всего славянского словаря выделяется обширный и относительно самодовлеющий «подсловарь» (условно — *svęt*-словарь), значение которого тем больше, что он передает наиболее важные (и концептуально, и оценочно, и догматически, и ритуально) и глубокие смыслы данной языковой, культурно-исторической и религиозной традиции, то, что является святыней («что кому свято, чему поклоняемся, что чтим нерушимо», Даль 4[3], 96), с чем связываются наши духовные ценности [68]. Показательно, что в определенных ус-

ловиях, во время литургии, праздника, когда как бы восстанавливается органически и живо переживаемая связь с первособытием, мотивирующим святое в данной традиции, более того, освящающим все причастное ему и из него вытекающее, **svęt*-словарь обнаруживает тенденцию к универсальному захвату всей переживаемой реальности — все попавшее в это «поле святости» становится святым, освященным и по сути дела и на языковом уровне [69]; **svęt-* как эпитет начинает определять все, что входит в данную ситуацию; **svęt-* как обозначение действия (глагол) распространяется на все объекты, причастные глубинному смыслу ситуации; отблеск **svęt-* ложится на всех участников происходящего, смысл которого короче и полнее всего передается формулой утверждения hic et nunc присутствующей, совершающейся святости — *свят, свят, свят*! Этот **svęt*-словарь самодостаточен и независим как ядро, но не отделен от широкой сферы сакрального или сакрализуемого в языке, представляющего бесценный материал для реконструкции языковых мотивировок ключевых понятий, через них языковой «психологии» и еще глубже — существеннейших черт модели мира, без знания которых невозможно сколько-нибудь достоверно и надежно говорить о мировоззрении людей соответствующей эпохи.

Несколько примеров языковой мотивировки, вскрывающей не только внутреннюю форму соответствующих слов, но и значение-сигнификат важнейших понятий архаичной модели мира, возможно, прояснят, хотя бы отчасти, суть дела. Идея роста, присутствующая — для определенного периода — в слав. **svęt-* и других рефлексах и.-евр. **k'u̯en-to-* (см. выше о мотивах увеличения в размерах, набухании и т. п.), воспроизводится и в ряде других слов-понятий ключевого характера; ср. *род (родовой, родной, родимый, родственный, родич* и т. п. с идеей кровной связи, общих корней, особой интимности и любви-ласки) при *рости́ (расти́)* из **rod-tei*; *наро́д* при *роди́ться* (см. *род*); ср. также *люд, люди* в конечном счете с той же идеей роста, вырастания, порождения (ср. др.-инд. *rṓdhati* 'растет' или готск. *liudan* 'расти'); не менее интересно в этом плане слово *человек* (**čelověkъ*), первый компонент которого в конечном счете восходит к и.-евр. **kel-* 'расти', 'возвышаться', 'подниматься', а второй — *věkъ* — к обозначению жизненной силы или ее носителей (ср. лит. *vaĩkas* 'дитя') [70]. Старая мотивировка слова *бог* (**bogъ*) как доли, позже персонифицированной и освященной, отражена в оппозиции двух крайних значений, которые может иметь доля, — *бога́тый* и *у-бо́гий*, связывающих социальную сферу с религиозной. Та же самая связь, но более рельефно и универсально проявляется в уникальной (во всяком случае по масштабам) соотнесенности народа

и его высшего религиозного символа: *крестья́не, христиа́не — крест, Христос — воскреса́ть.* Уже на этом последнем примере наглядно вырисовывается объем и характер сакрализации профанической (по своей сути) сферы. Кстати, уместно подчеркнуть, что древнерусская языковая и религиозная традиция, как и во многих других случаях, здесь идет дальше, чем другие родственные традиции. Так, только в русской традиции название недельного праздника — *воскресе́нье* — соотнесено с восстанием из мертвых Иисуса Христа — *воскресе́нием.* Тем самым крестные страдания (муки) и их конец (перерыв), знаменующий начало новой жизни, не могут не соотноситься с крестьянской страдой, прерываемой праздником, также трактуемым как своего рода обновление жизни. В том же контексте должно пониматься и слово расставания *прощай!* Оно не напутствие другому, а просьба к нему о себе, просьба о прощении за грехи вольные и невольные, явные и тайные, действительные и мыслимые. Это формульное *прощай!* обозначает самосознание человека относительно его места на шкале нравственных ценностей. Исходный тезис — признание себя хуже, ниже, виновнее того, к кому обращаешься с просьбой о прощении. Итоговый тезис — живая нужда в прощении и бесконечная надежда на нравственное, духовное воскресение (возрождение) даже для того, кто находится в бездне греха [71]. Эти два тезиса позволяют понять, почему прощание оказывается более важным, чем приветствие при встрече (здорование): оно духовно напряженнее, драматичнее и потенциально выступает как последнее слово человека: прощание-прощение. Приветствие же при встрече обращено именно к другому; оно не просьба (в иных случаях — заклинание), а пожелание, и сам этот модус, строго говоря, вне контроля реальности и вне связи с праведностью или грешностью того, кто произносит приветствие при встрече [72]. В известной степени сходные причины объясняют, почему в русской православной традиции смерть и воскресение Христа (Пасха) переживается острее и напряженнее, чем его рождение (Рождество) [73].

Сказанное до сих пор и то, что предстоит сказать далее, может быть объединено и понято при уяснении (пусть в самом общем виде) того, в чем состоит сакральность для носителя архаичной русской традиции, в которой мифопоэтическое наследие языческой эпохи встретилось с кругом идей и образов христианства. Говоря в общем, сакральность (или даже гиперсакральность) древнерусской традиции проявляется прежде всего в том, что 1) все в принципе должно быть сакрализовано, освящено и тем самым вырвано из-под власти злого начала (ср. древнеиранский дуализм и более поздние учения манихейского толка) [74] и — примириться с меньшим нель-

зя — возвращено к исходному состоянию целостности и нетронутости; 2) существует единая и универсальная цель («сверхцель»), самое заветное желание и самая глубокая мечта и надежда — святое царство (святость, святое состояние, святая жизнь) на земле и для человека [75]; 3) сильно и актуально упование на то, что это святое состояние может быть предельно приближено (или даже само открыться, наступить) в пространстве и времени hic et nunc (литургия уже есть образ этого состояния; отсюда стремление расширить литургическое время и известное невнимание к сфере профанического) [76]. При исследовании идеи святости на Руси необходимо все время иметь в виду этот общий контекст, с одной стороны, и то понимание термина *свят* (**svęt-*), которое было унаследовано из предыдущей (языческой) эпохи, с другой стороны. На основании рассмотренных выше данных о продолжениях и.-евр. **k'u̯en-to-* в разных языках и отчасти в самих славянских относительно надежно восстанавливается это исходное состояние. Для праслав. **svęt-*, видимо, можно реконструировать то же значение, о котором уже говорилось ранее, «увеличиваться», «набухать». Судя по соответствующим контекстам и аналогиям типологического характера, в данном случае речь шла о том благодатном возрастании-процветании некоей животворной субстанции, которое вело к созреванию плода как завершению всего предыдущего развития и прорыву к новому, более высокому состоянию, к вечному рождению, к максимальному плодородию, прибытку. Эта «святость» (**svęt-*) как образ предельного изобилия скорее всего и была тем субстратом, на котором сформировалось понятие «духовной» святости, некоего «сверхчеловеческого» благодатного состояния, когда происходит творчество «в духе». В известной степени это подтверждается (хотя бы в виде намека) и теми сочетаниями **svęt-* с именами существительными, которые, будучи с достаточной уверенностью отнесены к числу праславянских, уже обнаруживают в себе нечто большее, чем только физическое (материальное) возрастание. Следует сразу же и решительно подчеркнуть, что идея материального роста в этих случаях никак не умаляется, но вместе с ней в значение сочетания проникает остраненная форма идеи физической святости — святость, как таковая, в глубине своей уже не зависимая от материального возрастания, как элемент оценки, ориентирующейся уже на иную шкалу. Жито свято не потому, что оно растет и плодоносит, но оно растет и плодоносит потому, что оно свято искони, по условию, в соответствии с высшей волей. Тем не менее, сам анализ подобных праславянских сочетаний исключительно показателен с точки зрения определения исходного локуса, в котором складывалась идея святости [77].

Помимо отмеченного выше сочетания **svętъ & *ognь*, имеющего точные региональные индоевропейские параллели (не говоря уж о частичных схождениях, распространенных еще шире) и обладающего особой ценностью в силу того, что это сочетание обозначает важнейший элемент архаичного ритуала (нередко возрастающий до стадии персонификации и включения его в пантеон, ср. ведийск. *śvāntá-* & *agní-*), ср. сочетания элемента **svęt-* как эпитета со словами, обозначающими символы вегетативного плодородия (**dervo, *rajь* [ср. словен. *sveti raj* «небо» при возможной связи слав. **rajь* с обозначением мирового дерева, а также многочисленные названия растений типа польск. *świętolina, świętołzan* и т. п.], **kolsъ, *žito, *korvajь* и т. п.), животного плодородия (**bьčela, *skotъ, *korva* [78], ср. также **rodъ* и **narodъ* и т. п.). В этом же контексте получают свое объяснение сочетания **svęt-* со словами, обозначающими землю (**zem(l)ja* [79] или ее отмеченные точки — гора */*gora/* [80], поле */*polje/*, место */*město*, ср. аргумент от «противного» в пользу полноты-возрастания — *свято место пусто не бывает/*, камень */*kamy : *kamen-/*, река */*rěka/* [81], озеро */jezero, *ozero/*, вода */*voda/* — и т. п.) и небо как мать и отца. Это соотнесение Земли и Неба соответственно с Матерью и Отцом отвечает известному мифологическому мотиву божественной пары супругов-творцов (ср. Мать-Земля, Отец-Небо). Поэтому не исключено, что за образами с языковой формой **svętъ(jъ) & *otьcь, *svęta(ja) & *mati, *svęta(ja) & *sěmьja,* отсылающими к христианской традиции, на более ранних этапах стояли представления о воплощении на человеческом уровне персонажей с в я т о й супружеской пары в их творческой функции (ср. любую свадьбу как повторение, отражение святой небесной свадьбы [**svęta(ja) & *svatьba*], иерогамии). То же отношение существовало между реальными *Святой землей* (Иерусалим) и *Святой рекой* (Иордан) и эквивалентами этих образов в языческую эпоху (ср. обозначение кладбища как *священной земли* или *родительской*, а также *боженивкой*). Во временно́м плане прорыв к «святому», связанный с прекращением профанической череды будней, достигается в п р а з д н и к е [82], само название которого часто кодируется элементом **svęt-* (ср. русск. *свя́то, свя́тки, святы́е дни* и т. п. и инославянские параллели типа польск. *święto*). Наряду с этим **svęt-* сочетается с обозначением дня, вечера, ночи, недели (ср. **svętъ/jь/ & *dьnь, *svętъ/jь/ & *večerъ, *svęta/ja/ & *nokt'ь, *svęta/ja/ & *nedělja*) [83], и эти сочетания обозначают сакральные отмеченные («праздничные») точки временно́го ряда, с которыми также связывается особое творческое (духовно) благодатное состояние. Эти «святые» дни определяют и контролируют сакральность годового

цикла в целом. «На тых столах всё святки́, | Всё святки, всё праздничкн: | Перво свято — Велик Христов день... | Другое свято — Юрий-Егорий... | Третье свято — святой Микола... | Четвертое свято — свято Вознесенье... | Пятое свято — святой Пётар... | Шестое свято — Илья-пророк...» — поется в волочебной песне (*Поэзия крестьянских праздников* 1970:327—328, № 472) и далее как бы раскрывается этимология названия праздника через введение мотивов роста, расширения, сгущения, наливания силой (*ярь наливает...* | *Шире и выше на поле копы...* | *Часты и густы на небе звезды,* | *Чащей, гущей на поле бабки —* | *Всё Иваны, всё Михеичи...*), ср. *свячёное жито* (там же, 458, № 635). Но и самих праздников много («праздничная густота»), они толпятся и спорят, кому идти первым: *Перед Богом стояць уси святочки* | *И шикуюцца и рахуюцца,* | *Которому святу наперед пойци.* | *Святые сороки наперед пошли* (из белорусской волочебной песни). Пространство и время, святые (освященные) в своих наиболее ответственных точках, как бы обручем скрепляют святой, или Божий мир, нередко соотносимый со святой (Божьей) красотой, и населяющий его святой народ, ведущий святую жизнь. В этом святом мире предназначение и идеал человека быть святым (**svętъ/jь/ & čelověkъ*). Все формы реализации человеческой деятельности ориентированы на святость — свою (потенциально) и исходящую свыше. Отсюда — святое слово (**svęto/je/ & *slovo*), святое дело (**svęto/je/ & *dělo*), святая мысль (**svęta/ja/ & myslь*, ср. польск. *świętomyślny* и под.) [ср. **svęt- & *pis-* применительно к «изобразительному» способу выражения, отчасти альтернативному словесному способу (учитывая «дописьменные» значения **pis-*, можно думать об относительно древнем возрасте этого сочетания), ср. др.-русск., ц.-сл. свѧтописание, не только о книгах Ветхого Завета, но и о боговдохновенном творчестве (Срезневский III, 306, ср. также: «Пѧтеры книгы зовомаѧ писания, а етеры с҃тописания...» II, 935); польск. *Pismo Święte*, болг. *Свещеното Писание*, русск. *Священное Писание* и др., но и «святые письма» как особый фольклорный жанр (см. Лурье 1993:144—149) при *писать святые иконы, святых* и т. п., ср. и.-евр. **peik'-*, **pik'-* как обозначение особого вида украшенности, яркости, свойственной чаще всего отмеченным, нередко сакральным объектам]. И то, чем человек слывет среди других, что остается после него, в высших своих проявлениях оказывается святым (ср. **svęta/ja/ & *slava*). Свято и высшее назначение человека, его жизненный путь, путь к святости (**svętъ/jь/ & *pǫtь*), его вера (**svęta/ja/ & *věra*), его идеал (**svęta/ja/ & *pravьda/*jьstina/* [84]; **svęta/ja/ & *žiznь* [*životъ*]; **svętъ/jь/ & *Bogъ*). В этом «пан-сак-

ральном» контексте представляется вероятным, что и характерно христианские употребления элемента **svęt-*, точно переводящие соответственные понятия греческого или латинского текста (ср. «Святой Дух» — Ἅγιον Πνεῦμα), могли иметь свой параллельный источник в недрах дохристианской традиции; ср. *святи́лище* при *святой храм, святая церковь; святой крест* при несомненной роли креста в дохристианских ритуалах и, видимо, бесспорной сакральности этого символа *святые дары, святые силы, святые тайны, святой собор, святое правило, святые словеса, святые праздники* (антонимическое сочетание, как бы в разрез с пословицей о святом месте, которое «п у с т о не бывает»), *святые книги* и т. п. — О круге «святого» в русской мифопоэтической и религиозной традиции см. подробнее далее, во втором томе этой книги.

При обсуждении вопроса о древности подобных сочетаний с элементом **svęt-* в славянском следует, конечно, учитывать исключительно ценные данные на этот счет, содержащиеся в текстах других древних индоевропейских языков, о чем и говорилось в первой половине этой главы. Совершенно удивительным оказывается значительное единство набора слов (соответственно реалий), к которым прилагаются в качестве определения продолжения и.-евр. **k'u̯en-to-*, и устойчивость этих сочетаний в отдельных и.-евр. языках. И то и другое позволяет говорить об индоевропейских истоках концепции святости и способа кодирования ее основного понятия, но что еще важнее и достовернее, о практической неразличимости языковых образов «святости» в балтийском и славянском (инвентарь «святых» объектов в первую очередь), что, кажется, дает основание говорить о том, что языческие архаизмы «святых» объектов, обнаруживаемые в балтийской и славянской традициях, представляют собой не что иное, как отражение общей балто-славянской концепции «святости». В известной степени это дает некоторые хронологические ориентиры функционирования этой концепции. Возможно, что исходная картина могла бы быть еще более полной и подробной, если бы в ходе развития не было бы неизбежных утрат, искажений, переосмыслений.

ПРИМЕЧАНИЕ

Об одном таком случае «деградации» термина, точнее, разрыва связей с исходным кругом прежних семантических мотивировок уместно сказать несколько слов. Речь идет о ряде славянских лексем, обычно не связываемых друг с другом и восходящих соответственно к и.-евр. **i̯ou̯-s-*, **i̯ou̯-t-*, **i̯ou̯-n-*, ср. слав. **juxa* 'кровь', 'похлебка', **jut-* (**jutiti sę* 'помещаться на неболь-

ном тесном пространстве'), *juпъ 'юный', 'молодой', см. ЭССЯ 8, 1981 : 192—199. Нет оснований отвергать связь между *juxa, обозначающим, подобно др.-греч. ἰχώρ, «органическую» (с жизнью связанную) жидкость, и *jun-, непосредственным обозначением жизненной силы в ее воплощении — юноша, молодое или особенно мощное животное, растение (преимущественно высокоурожайное и составляющее основной продукт питания). Можно напомнить о коренной связи крови и жизненной силы, носителем которой она считается повсюду — от мифопоэтических представлений о человеке и жизни до современной медицины Но при принятии связи этих двух слов соединительным элементом считают значение «мешать», «смешивать», представленное, например, в лит. *jáuti*, *jaũti*, или др.-инд. *yāuti*. С этим утверждением в таком виде трудно согласиться (тем более, что др.-инд. *yāuti* обозначает скорее связывание, со-, объединение, усиление). Значение 'мешать', 'смешивать', несомненно, присутствует в ряде примеров (например, в литовском), но оно вторично и должно рассматриваться как результат некоей дегенерации. Исходным и основным смыслом глагола, восходящего к и.-евр. *i̯eu̯-, была идея умножения, количественного возрастания, усиления (т. е. то, что непосредственно выражено в обозначении жизненной силы, вечной молодости — и.-евр. *-ieu̯-, ср. др.-греч. αἰών, лат. *aevum* и т. п.); к совмещению значений этого круга и смешения ср. хотя бы нем. *vermengen* «смешивать» при *Menge* 'множество' как результат смешения, суммирования и т. п. Но само смешение (или, точнее, — с в я з ы в а н и е) представляет собой такое умножение состава целого, при котором оно укрепляется, усиливается. Именно эти значения и лежат в основе слав. *juxa, *jut-, *juпъ-, которые в точности соответствуют и.-евр. словам с корнем *i̯eu̯- и такими же расширениями, см. Pokorny I, 507—512. В особом разъяснении нуждается слав. *jut-. Нужно думать, что предположение в нем значения, связанного с ограниченным (тесным, узким) пространством, воспринимаемым как состояние некоей «неуютности», верно лишь применительно к отдельным конкретным случаям явно в т о р и ч н о г о происхождения. Исходным же значением, определившим и дальнейшую эволюцию элемента *jut- (*i̯eu̯-t-), нужно считать «прибежище», «покров», «защита», «поддержка», «помощь», и как следствие всего этого — обретение «уюта», как раз и обеспечиваемого «связыванием-соединением» и вытекающим из него усилением (ср. др.-инд. *yūtí-* 'связывание', 'объединение': *yāuti* или лат. *juvāre* 'помогать',

'поддерживать', но и 'радоваться', 'веселиться', к состоянию «уюта», удовлетворенности). Анализ этих славянских лексем представляет интерес и потому, что в силу уже сказанного он приводит к установлению правдоподобной связи этих слов с авест. *yaož-dāta-* как обозначением святости (как особой сакральной чистоты, с которой связано табу, см. выше) и такими словами как авест. *yaoš* 'здоровье', 'благо' (ср. Y. 46 18, ср. *yaoš & dā-* «heilkräftig machen», *yaožda̧ti-*, ср.-парф. *yōž-dahr* «святой» и т. п.), др.-инд. *yóṣ* 'здоровье', 'счастье', (архаизм, употребляемый в формуле *śám yóḥ* или *śám ca yóś ca*), лат. *iūs* «право» и т. п. Смысловая мотивировка этих слов также отсылает к идее установления связей (→ основа, опора, порядок → право), укрепления и усиления. В этом контексте очень вероятно, что слав. **jut-* сохраняет этот и.-евр. архаизм. Тем самым оказывается объединенной вся серия примеров, восходящих к **i̯eu̯-*, — от похлебки до права (ср. лат. *jūs* и *jōs*, др.-инд. *yū́ṣ-* и *yóṣ-*, слав. **juxa* и **jut-*). При изучении истории и.-евр. **i̯eu̯-* в отдельных языках необходимо особенно внимательно отнестись как к процессам семантического «ухудшения» слов, так и к исключительно радикальной «диверсификации» исходных значений.

Ценные данные о значении элемента **svęt-* извлекаются из материала личных имен двучленного типа. Их ценность тем больше, что в этом отношении славянская ономастическая традиция сильно выделяется среди других индоевропейских. В ней имена с элементом **svęt-* довольно многочисленны и разнообразны, престижны в социальном плане и применимы как к божественным персонажам, так и к людям (с очевидностью можно говорить о таких носителях соответствующих имен, которые занимали высокое общественное положение). Среди божественных имен реконструируются **Svęto & *vitъ* (ср. *Zwantewit(h), Svantavit, Szuentevit* и др. у Гельмольда, Саксона Грамматика и др.; ср. также *sanctus Vitus*; о смешении со св. Витом см. Nahtigal 1956:1—9) и, может быть, **Svęto & *bogъ* (на основании формы *Suentebueck*, трактуемой обычно иначе; см. выше) [85]. Элемент **vitъ* доставляет исследователям много сложностей и обычно его определяют как «господин», «хозяин», ссылаясь на ц.-сл. *домовитъ*, οἰκοδεσπότης «pater familias» (ср. недавно Moszyński 1992:61). Это решение кажется излишне приблизительным. Можно высказать предположение уточняющего характера о возможности видеть в слав. **vitъ* более раннее **viktъ* < и.-евр. **u̯eik-t-* или **u̯ik-t-* [86], от и.-евр. **u̯eik-* 'жизненная сила', 'энергичное проявление силы', но и 'жертва', 'посвящение' и т. п. (иначе — Трубачев 1994, 6). В этом случае

vitъ* (< **vik-tu-*) сопоставимо с лат. *victima*, опирающимся на **vik-ti-* или **vik-tu-*. Этот круг значений удачно объяснял бы ряд других имен с этим элементом — Яровит (*Gerovitus, Herovith*), Руевит (*Rugieuithus*), Поревит (*Poreuithus*), которые Р. О. Якобсон трактовал как обозначения разных степеней и фаз жизненной силы (ср. также *Siemowit, Uniewit*) [87]. Среди личных имен людей для дохристианской поры реконструируются сочетания **svęt-* с элементами **slav-*, **pъlk-*, **mir-*, **gor-*, **bor-* и, может быть, некоторые другие. При этом первый член **svęt-* первоначально подчеркивал не столько сакральный аспект в чистом виде, сколько идею возрастания, процветания, изобилия (Svętoslavъ* — не тот, чья слава «сакральна», но тот, у кого она возрастает, ширится и т. п.). Особенно широкое распространение получило имя **Svęto-slavъ*, представленное русск. *Святослав* (имя очень хорошо известно в русских княжеских династиях; первым известным его носителем был князь Святослав, сын Игоря и Ольги, упомянутый впервые еще Константином Порфирородным в 944 г. — Σφενδοσθλάβος [De adm. imp.]; ср. *Святославль*, город в Киевской земле, 1096 г.) [88], польск. *Swiętosław* (см. *Spentozlaus* [!], 1173—1176; *Zuantozlaws,* 1198; *Suutozlauo, Swantozlao,* 1212; *Zantozlaws,* 1216; *Suentoslaus,* 1238 и др. [ср. *Swięntosława*: *Swentoslaua,* 1271 и др.], см. Taszycki 1958:126—127; 1980:s.vv.; чешск. *Svatoslav* [*Zwathozlaus*, 1173], ср. *Svatoslav*, назв. деревни: *Suatozla*, 1292 [Profous-Svoboda 1957, IV:244]); с.-хорв. *Светослав* (ср. *Светослав Суроња*, король хорватский, 997—1000 гг.) и др. (Taszycki 1958:126—127; 1980, s.vv.; Profous-Svobola 1957:244; Malec 1971:118, 176 и др.; ср. также Milewski 1969:63, 72 и др.). Имена типа *Svęto-slavъ* выступают как надежные историко-культурные индексы: они относятся к определенному культурному кругу и к определенной иерархически высшей группе коллектива; как правило, речь идет о князе-воине, предводителе дружины, для которого слава является высшей наградой, наиболее престижным отличием; существенно, что слава идеальна, а не материальна, она знакова по преимуществу, символизируя высшие качества ее носителя. Из других реконструируемых для дохристианской эпохи имен с элементом **svęt-* ср. **Svęto-pъlkъ* (букв. — 'чья дружина-полк возрастает'): русск. *Святополк*, княжеское имя (ср. город в Киевской земле Святополчь, 1095 г.); польск. *Świętopełk*я (*Svatopelco*, 1232; *Zuatopelkum,* 1234; *Swenthopelcus,* 1236; *Swentopelkus,* 1237 и др.), *Świętopolk* (*Zuetopolk*, 1122; *Suutopolk, Swantopolcus*, 1209, 1215 и др., см. Taszycki 1957:126; 1980, s.vv.); чешск. *Svatopluk*; слав. диал. на терр. Германии *Sventopołk* (1127—1129; «*Zuentepolch filius nomine Zuinike*», Helmold, 95); *Svątopołk* (1243: *Swantopolc*) и др. (см. Schlimpert 1964:47; Trautmann 1948, I:27; Лоренц 1906:91 и др.) и

т. п. [89]; — **Svęto-mirъ*: русск. **Святомир* (ср. *Святомирский, Святомиров*); польск. *Świętomir* (*Swantomyr*, 1294; *Suentomiro*, 1294; *Swanthomiro*, 1298; *Suantemir*, 1260; см. Taszycki 1957:126; 1980, s.vv.); чешск. *Svatomír* (*Zwantomirus*, 1220; ср. также *Svatomírov*, деревня, *Swathmirslag*, 1379 и т. п.; Profous-Svoboda 1957, IV:243); сербск. *Светомир* и др.; — **Svęto-gorъ*: русск. *Святогор* (*Святогорович*, 1633; *Светогоров*, 1698 [Тупиков 1903:742], ср. *Святогорский*; имя былинного персонажа *Святогор* в своих истоках могло иметь и другие связи), ср. ц.-слав. свѧтогорьскъ, свѧтогорьць, с.-хорв. *светогорац* и т. п.; — **Svęto-borъ*: поморск. *Swiętobór* (*Suatobor*, имя поморск. князя [рубеж XI—XII вв.], родственника Болеслава, упоминаемое Галлом Анонимом II:29); чешск. *Svatobor* (1078: *Zwatobor*, 1226: *Zwatobor*, ср. топонимы *Svatobor*: *Zwetibor*, ок. 1264, *Swetbor*, 1341 и т. п. [Profous-Svoboda 1957, IV:242—243]); ст.-слав. Свѧтоборъ, русск. *Святоборец* и др. Но даже самые старые из приведенных здесь примеров двучленных славянских имен (X—XI вв.) не являются наиболее ранней фиксацией этого типа. В зальцбургской «книге побратимства» («Liber confraternitatum vetustior»), относящейся к концу VIII века, среди целого ряда имен этой модели обнаруживается и *Zuuentibald* (Hermann 1965, 30). В первом члене этого имени видят слав. **Svęti-*, **Svęt*ь-, а во втором, судя по всему, герм. *-bald*, широко употребительный в германском именослове (Birnbaum 1981, 82—90, особенно 86). Если это предположение окажется верным, то это значит, что элемент **Svęt-* мог сочетаться и с **vold-* (**vol-*: **vel-*), что подтверждается отчасти и указанными выше сочетаниями типа *святые власти, святой владыка* (**svęt-* & **vold-*), ср. и *святая воля*, а также балтийскими соответствиями.

Эти факты могли бы бросить свет и на проблему употребления **svęt-* при имени *Волоса-Велеса* (и родственных ему персонажей в балтийской традиции). Любопытно указание такого позднего и вторичного источника, как «Сказание о построении града Ярославля»: Волос, злой дух, сокрушающий людей и скот, был сам сокрушен и на месте его «святилища» была воздвигнута церковь — *И, о велие чудо! егда о с в я т и храм бес преста страхования творити и скотие на пажити сокрушати... и благодариша его угодника с в я т а г о В л а с и я чудотворца.* Прежняя «святость» языческого Волоса, понимаемая как необузданная сила, возрастающая в пагубах, творимых им окружающим, трансформируется в с в я т о с т ь, на этот раз подлинную, христианскую, соименного ему Власия; происходит своего рода «переосвящение» Волоса во Власия.

Эти и подобные им имена, как бы ни осмыслялись они позже и как бы ни настаивало большинство специалистов на трактовке **Svęt-*

как «святой», в своих истоках, судить о которых мы можем с достаточными основаниями, сохраняют еще в доступной для восприятия степени архаичное значение элемента **svęt-*, выступающего в контексте обозначений жизненной силы, роста, плодородия. Разумеется, это не обозначает, что в каждом конкретном случае перед исследователем не возникает сложная и не всегда удовлетворительно разрешимая проблема отделения друг от друга архаичного и инновационного, «языческого» и «христианского». Трудность, а в иных случаях и невозможность отделения одного от другого как раз и свидетельствуют об исключительной слиянности этих двух компонентов, об органичности перехода первого во второе и о вероятной эпохе синтеза старых и новых смыслов в элементе **svęt-*.

Разумеется, остается много конкретных неясностей, связанных с переходным периодом от распространения христианства в Киеве до крещения и вплоть до официального принятия христианства, датируемого 988 годом. Христианское понятие святости и святого уже в это время могло быть доступно и славяноязычному населению Киева. Личный пример самой княгини Ольги, принявшей «святое» крещение в 955 г., распространение христианства среди нерусского (и, конечно, отчасти и русского) населения Киева, наличие церкви св. Ильи, значение которой было, несомненно, велико, и деревянной церкви св. Софии, построенной Ольгой и сгоревшей в 1017 г., случаи мученичества за веру, связи Киева с Болгарией (Преслав), Моравией, Крымом (Херсонес, Сурож) и т. п. — все это полностью исключает предположение о неактуальности понятия святости и святого в христианском смысле и о том, что не предпринимались попытки опробовать элемент *свят-* для этих новых понятий. К сожалению, нет возможностей доказать, что Илья (в связи с церковью), Ольга в связи с «святым» крещением, первые «святые» мученики за веру и т. п. назывались с в я т ы м и — отдельными славяноязычными христианами или даже язычниками. Но исключать эту возможность и, более того, не считать ее очень вероятной, конечно, нельзя. Эта тема появляется уже при подготовке князя Владимира к крещению, и она выступает практически уже в сложившемся виде сразу же после крещения, которое — и это очень характерно — определялось именно как *святое*: «[и] просвѣти ю крщньем стымь» (Лавр. летоп., л. 41). Только после этого вчерашние «язы́ки» стали «новии людье хьаньстии» и открыли для себя путь спасения.

Но такое решительное (по крайней мере, во всем, что было связано с официальной сферой) переключение понятия, игравшего очень важную роль в языческой системе ценностей, для того чтобы оно стало одним из ключевых понятий новой системы, отчетливо и

резко противопоставившей себя своей предшественнице, было возможно, видимо, только при совершении определенного символического акта, суть которого заключалась в решительном отречении от старого и абсолютном приятии нового как единственной истины. То, что выше было сказано о преобразовании урочища Волоса в церковь святого Власия, сразу же освящаемую, подтверждается и первичными источниками. Новая христианская святость утверждается не в стороне от языческой «святости», но именно на ней, в самой ее сердцевине. Христианские святыни, неслучайно, возвигаются на месте языческих, и источники не раз сообщают об этом. Радуясь крещению — своему и своих людей, — князь Владимир обращается к Богу: «оутверди и вѣру в нихъ праву и несовратьну, и мнѣ помози Гй на супротивнаго врага. да надѣюсь на тя и на твою державу. побѣжю козни его» — и далее: «и се рекъ повелѣ рубити цркви. и поставляти по мѣстомъ. идеже стояху кумири. и постави црквь стаго Василья на холмѣ. идеже стояше кумиръ Перунъ и прочии. идеже творяху потребы... (Лавр. летоп., л. 41).

Эти факты подтверждают, что христианское понятие святости вводилось сверху не постепенно, стыдливо, почти тайком, но решительно и принципиально: требовалось не просто принятие новой веры через крещение, но отречение от старой, и только в этих условиях важнейшее понятие «святость» не подверглось языковому переименованию; язык сохранил слово и даже его общую семантическую идею, но существенно углубил и «спиритуализовал» (по идее, его содержание. Разумеется, сказанное верно в общем, так сказать, в «макроперспективе»: реальная эмпирическая ситуация была, конечно, сложнее и многообразнее. Наконец, практически речь шла не только об углублении смысла, но и об очень существенном расширении круга соответствующих лексем и терминологизации многих из них, т. е. по сути дела, о создании нового лексико-семантического круга. Характерно, что этот процесс происходил во всех славянских традициях и, как правило, отличался очень значительной степенью унифицированности. Ср., напр., такие разные и очень неравно засвидетельствованные традиции, как русскую (ср. словарь Срезневского) и полабскую (см. Olesch 1976, 10—31). Между прочим, в последней обнаруживаются иногда важные аргументы в пользу ранее высказанных соображений, ср.: *wiltge sjunta* (H), т. е. **vil'tě sıǫtě* < **velikъjь* & **svętъjь* (ср. *wiltge sjungtí* (H) при польск. *wielkie święto* и под.) — **vel-* & **svęt-* (см. выше).

Один из важнейших путей в этом направлении — формирование персонифицированных образов святости, актуализация отдельных смыслов, становящихся отмеченными, и их спиритуализация. Разу-

меется, необходим учет и постоянная оглядка на библейские тексты под этим углом зрения, потому что в отношении темы святости они обнаруживают много общего с той картиной, которая реконструируется для описываемого здесь положения дел. Эти библейские тексты, вскоре ставшие как бы официальным источником христианского богословия, для переходного периода выступают еще и как некий фон, помогающий лучше осознать раннеславянское понимание святости. Поэтому нельзя пройти мимо того, что аналогичная ситуация наблюдается и в употреблении слов, связанных с понятием святости, в Ветхом и Новом заветах. В первом из них число сочетаний типа «святой & Subst.» достаточно велико (земля, небо, область, место, гора, вода, путь, храм, престол, жилище, собрание, сонм; имя, слава, радость, благо, дух; день; муж, семя и т. п.), и распределение разных типов характеризуется значительной равномерностью. Хотя в Новом завете некоторые из указанных сочетаний сохраняются, но в целом их немного, но зато решительное преобладание получает сочетание Святой дух (ср. Πνεῦμα Ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ. Luc. I, 35 или τὸ γὰρ Ἅγιον Πνεῦμα διδάξει ὑμᾶς... Luc. XII, 12 и др.); ср. также сочетание этого эпитета со словами *Отец, Сын, ангелы, пророки, апостолы; заповеди, закон* и т. п. Сам образ проявления указанных свойств, с одной стороны, учит тонкому различению материально-предметного, физического и его «пневматического» модуса и, с другой стороны, одновременно свидетельствует о складывающейся готовности религиозного сознания к своего рода интуитивному «богословствованию» и самого языка, и тех, кто живет в нем. Только в этих условиях словарь «святости» не просто описывает это явление, но создает возможности для нового углубления своих смыслов и «усвоения» той же самой языковой формой других до поры не опознанных и, можно думать, особенно глубоких видов святости. В этом отношении язык открыт будущему и, более того, в известном смысле своей бытийственной свободой преформирует его.

IV. «СКАЗАНИЕ О БОРИСЕ И ГЛЕБЕ»

Анализ понятия святости в текстах первых 100—150 лет после введения христианства на Руси позволяет наметить основные линии трансформации (или, точнее, адаптации) старой идеи. Говоря в общем, суть изменений состоит в троякой переориентации локуса святости — с природы на человека (и сверхчеловеческое), с материально-физического на идеально-духовное, с конкретного и зримого на

абстрактное и незримое. В результате этого понятие святости начинает актуализировать и такие смыслы, как чистота, непорочность, праведность и т. п. [90], а образом проявления этих свойств становится не материально-предметное, а «энергетическое» возрастание, своего рода «светолучение», харизматический ореол (ср. связь святости с образами сияния, блеска, солнечных лучей, золотого цвета и т. п.) [91]. Тем не менее, несомненно, христианское по своему заданию понятие святости в целом ряде текстов древнерусской литературы отражает в себе дохристианский субстрат той идеи, которая обозначалась корнем **svęt-*. И тексты о первых русских святых Борисе и Глебе [92] в этом отношении особенно показательны, хотя на этот их аспект до сих пор не обращалось практически никакого внимания.

Русская религиозно-литературная и культовая традиция сохранила многочисленные тексты о св. Борисе и Глебе («Сказание», «Чтение» Нестора, летописная повесть об убиении св. Бориса и Глеба, проложные сказания, паримийные чтения, похвальные слова, церковные службы и др.) [93], но в дальнейшем из соображений краткости ссылаться придется, как правило, только на «Сказание» [94]. Хотя по поводу относительной хронологии «Сказания» и «Чтения» существуют разные точки зрения (ср. Шахматов 1908:29—97; 1916:LXVII— LXXVII; Абрамович 1916:I—XIV; Бугославский 1914:135—143; 1928; 1928а; 1940; 1941:317—328; Серебрянский 1915:86 сл.; Гудзий 1945:101; Лесючевский 1946:240; Черепнин 1948:311; Каргер 1952: 77—86; Müller 1952—1962; Воронин 1957:11сл.; 1958; Алешковский 1971; Слов. книжн. Др. Руси 1987:401—404 и др.), преимущественное значение «Сказания» в связи с преследуемыми в этой заметке целями не подлежит сомнению. «Сказание» пользовалось несравненно большей популярностью, чем «Чтение» (известно более 170 списков «Сказания», причем ранний из них [из Успенского сб.] существенно старше раннего списка «Чтения» [из Сильвестровского сб.]); оно полнее «Чтения» (при том, что касается главным образом только мученической смерти братьев), выше в художественном отношении (драматичнее и эмоциональнее, см. далее), непосредственнее (ср. исключительную роль в «Сказании» прямой речи Бориса и Глеба; значительно меньшую, чем в «Чтении», назидательность, большую конкретность описания) и т. п. [95]

ПРИМЕЧАНИЕ

Преимущество «Сказания» перед другими «борисоглебского» круга текстами в художественном отношении таит в себе значительные опасности при решении исторических по пре-

имуществу вопросов. Но в случае мифопоэтического текста, смысл которого предстоит понять, «художественность», действительно, оказывается преимуществом, поскольку она «работает» в том же направлении, что и мифопоэтичность. Оставляя разбор поэтики «Сказания» для особой работы, все-таки необходимо подчеркнуть, что этот текст представляет собой одну из вершин древнерусской литературы именно с художественной точки зрения. Лишь несколько примеров на выбор. В обильных взволнованных монологах Борис и Глеб следуют некоему жанрово-стилистическому образцу — плачу, заклинанию, мольбе, молитве, медитации, причем монологи нередко обладают высокой степенью упорядоченности, приближаясь к своего рода «молитвословному» стиху. Узнав о том, что Святополк утаил смерть отца, Борис «въ сьрдци си начатъ сицевая вѣщати»:

Увы мнѣ, свѣте очию моею,
сияние и заре лица моего,
бъздро уности моеѣ,
наказание недоразумѣния моего!
Увы мнѣ, отьче и господине мои!
Къ кому прибѣгну, къ кому възьрю!
...Увы мнѣ, увы мнѣ!..

(ср. формы притяж. местоим. 1-го лица, регулярно появляющиеся в конце периодов; трижды вводимое начало периода «Увы мнѣ»; почти регулярное распределение ударения в некоторых строках и т. п.). Сходные ритмические цепи обнаруживаются в отрывке жанра «Ubi sunt» : «Какъ ни убо обрящюся тъгда? | Кыи ли будет ответъ? | Къде ли съкрыю мъножьство грѣха моего? | Чьто бо приобрѣтоша преже братия отьца моего или отьць мои? | Къде бо их жития и слава мира сего | и багряница и брячины, сребро и золото, | вина и медове, брашьна чьстьная и быстрии кони, | и домове красьнии и велиции, и имѣния многа, | и дани, и чьсти, бещисльны, | и гърдѣния, яже о болярѣхъ своихъ?..», или в отрывке 12а—12б, представляющем собою своего рода «Славу»: «Слава ти, яко съподобилъ мя еси убѣжати отъ прельсти жития сего льстьнааго! | Слава ти, прещедрыи живодавьче...| Слава ти, владыко, человьколюбче...| Слава ти, Христе...» Особенно изысканно и виртуозно построен плач Глеба: «О увы мнѣ, господине мои, отъ двою плачю и стеню, дъвою сѣтованию сѣтую и тужю[96]. Увы

мнѣ, увы мнѣ! Плачю зѣло по отьци, паче же плачюся и отъчаяхъся по тебе, брате и господине Борисе. Како прободенъ еси, како без милости прочее съмрьти предася, како не отъ врага, нъ от своего брата пагубу въсприялъ еси? Увы мнѣ! Уне бы съ тобою умрети ми, неже уединену и усирену отъ тебе въ семь житии пожити. Азъ мнѣхъ въбързѣ узьрѣти лице твое ангельское, ти се селика туга състиже мя и унылъ быхъ съ тобою умрети, господине мои!..» Драгоценным образцом заклинания-прощания и призыва к свидетелям неизбежной гибели являются предсмертные слова Глеба. Условия произнесения этого монолога определяются сознанием, что он все равно не будет услышан («Онъ же видѣвъ, яко не вънемлють словесъ его...»), и сочетанием отказа просить о своем спасении с просьбой о спасении близких и даже брата-врага Святополка: «Спасися, милыи мои отьче и господине Василие, | спасися, мати и госпоже моя, | спасися и ты, брате Борисе, старѣишино уности моея,| спасисе и ты, брате и враже Святопълче, | спасетеся и вы, братие и дружино, | вьси спасетеся!| Уже не имамъ васъ видѣти въ житии семь, | зане разлучаемъ есмь отъ васъ съ нужею...| Василие, Василие, отьче мои и господине! | Приклони ухо твое и услыши гласъ мои, | и призьри и вижь приключьшаяся чаду твоему, | како без вины закалаемь есть. | Увы мнѣ, увы мнѣ!| Слыши небо и вънуши земле. | И ты, Борисе брате, услыши гласа моего. | Отьца моего Василия призъвахъ и не послуша мене, | то ни ты не хочеши мене послушати? | Вижь скърбь сърца моего и язву души моея, | вижь течение сльзъ моихъ, яко рѣку!| И никто же не вънемлеть ми, | нъ ты убо помяни мя о мнѣ къ владыцѣ, | яко имѣя дьрзновение и престоя у престола его» (заклинание о «сверхъестественных» свидетелях, свидетелях во что бы то ни стало, часть которых уже умерла, а другие никак не могут быть очевидцами убиения [ср. также «языческий» мотив Неба и Земли как свидетелей], имело отклик в виде «сверхъестественных свидетельств» — чудес на могилах погибших братьев, понимавшихся как свидетельство Бога и основание для канонизации [кстати, единственно допустимое в случае Бориса и Глеба, которые не принадлежали к классу, предполагавшему, так сказать, автоматическую святость; ср. иерархов, святителей, мучеников за веру], см. Голубинский 1894:7сл.). Поразительно искусство автора в передаче сгущающейся напряженности, возрастающей опасности. Ср. отрывок от слов «И яко услыша шпътъ зълъ окрьстъ шатъ-

ра и трьпьтьнъ бывъ и начатъ сльзы испущати отъ очию своею, и глаголааше» (с обилием шопотных — шипящих и редуцированных) — до слов заключительной сцены: «И абие узрѣ текущихъ къ шатьру, блистание оружия и мечьное оцѣщение», данной с головокружительной лаконичностью, через ключевые детали и — даже точнее — их признаки. Сугубая «зрительность» драматических сцен создает у читателя иллюзию, что и он сопричастен описываемому как свидетель страстотерпческого подвига.

Вообще «Сказание» более индивидуально и менее «регулярно», чем «Чтение», если угодно, менее едино; в нем более заметны швы, приращения, та естественная правка, которая принадлежит не «минутному» автору, а самому времени (ср. следы хронологической стратификации «Сказания»). Оно анонимно и, так сказать, безлично, открыто для разного рода коррективов и их аккумуляции в тексте. В этом смысле «Сказание» более свободно от тех жестких требований, которые предъявляются к канонизированному жанру жития, каковым является «Чтение», и, следовательно, лучше приспособлено для того, чтобы стать голосом живой и развивающейся трагедии (в частности, оно более документально, чем «Чтение»). Эти черты «Сказания» объясняют, почему лучшие иконописные образы св. Бориса и Глеба по своему духу в большей степени ориентируются на «Сказание», чем на «Чтение» (даже в тех случаях, когда св. Борис и Глеб изображаются с житием). А показания иконописи в подобных ситуациях должны быть признаны весьма авторитетными, потому что, по словам исследователя, «самое крепкое в русской церковной культуре есть русская икона» (Флоровский 1981:509), поскольку «в иконописи эллинический опыт был русскими мастерами духовно пережит и претворен в подлинной творческой интимности» (уместно в этой связи напомнить о последней молитве Бориса: «И коньчавъшю ему утрьнюю, начатъ молитися зьря къ иконѣ господьни...»). И поэтому данные иконописи о св. Борисе и Глебе[97] на определенном уровне имеют самостоятельное значение: они могут не только дублировать данные литературных источников, но и высветлять их своим собственным светом, вскрывая новые и более глубокие смыслы. Вместе с тем это «умозрение в красках», способное к наиболее точному захвату сферы идеального и наиболее глубокому проникновению в тайны религиозного сознания, в иных случаях с удивительной полнотой сохраняет те архаические черты, с преодоления-преобразования которых и начинается углубляющееся движение религиозной мысли.

Дохристианский субстрат понятия святости как раз и просвечивает в иконописных изображениях святых страстотерпцев Бориса и Глеба [98] (как, впрочем, и в текстах, особенно в «Сказании»). Его отражения, по нашему мнению, усматриваются в двух известных мифопоэтических идеях парности и плодородия, в конечном счете связанных друг с другом. Разумеется, парность Бориса и Глеба можно объяснять естественным образом — природно-биологически (они два последних сына князя Владимира от его жены-болгарки, брак с которой рассматривался как истинно благодатный и освященный церковью; других детей от этого брака не было) [99] и исторически (именно Борис и Глеб стали жертвой их сводного брата-убийцы Святополка). Но вместе с тем пристальный взгляд раскрывает не полную естественность этой парности (и далее вообще не столько парность, сколько простую двоичность как явление более случайное и во всяком случае — на эмпирическом уровне — не отсылающее с необходимостью к идее единства двух братьев). «Парность» Бориса и Глеба обнаруживает следы известной «подготовленности», подстроенности и последующей обыгранности этой идеи. «Парность» возрастает благодаря особым принципам отбора. «Сказание» игнорирует факт, который мог бы разрушить парность: оно не сообщает, что в то же время и по тем же причинам тем же самым Святополком был убит и третий его брат Святослав (ср.: «Сто̑полкъ же сь оканьныи и злыи оуби Сто̑слава...», Лавр. лет. 139, под. 1015 г.), что, однако, не стало поводом для образования триады мучеников. Вместе с тем и при подходе изнутри обнаруживается ряд обстоятельств, в той или иной мере препятствующих признанию Бориса и Глеба строго канонической парой. В самом деле, Борис и Глеб княжили в разных городах (в Ростове и Муроме), были убиты порознь (в разных местах, в разное время, при разных обстоятельствах) и, главное, в сюжете «Сказания» они не выступают вместе ни в одном эпизоде, оставаясь до самой своей смерти разъединенными (строго говоря, нет никаких данных и об их опосредствованной связи). Иначе говоря, Борис и Глеб образуют пару лишь в некоей идеальной и вторичной по происхождению парадигме, которая никак не поддержана структурой синтагмы. Но зато «парность» Бориса и Глеба конструируется в связи с направлением главной оси — противопоставлением этой «пары» святых и блаженных окаянному Святополку. Благодатная парность Бориса и Глеба, достигнутая их подлинно христианской кончиной, противостоит греховной «двойственности» Святополка, их будущего убийцы, вызванной к существованию целой цепью предыдущих грехов. Действительно, грехам Святополка предшествует грех его настоящего отца

Ярополка, который расстриг монахиню-гречанку «красоты дѣля лица ея... и зача отъ нея сего Святоплъка оканьнааго», грех его названного (официального) отца князя Владимира, который «поганъи еще, убивъ Яропълка и поятъ жену его непраздьну сущю», и грех его матери («Обаче и матере моея грѣхъ да не оцѣститься...»). От «насильственной» жены двух мужей «и родися сии оканьныи Святопълкъ, и бысть отъ дъвою отьцю и брату сущю». Тем самым Святополк, подобно Эдипу, оказывается персонажем, реализующим двойную парадигму: он выступает одновременно как сын и племянник князя Владимира, своего отца и дяди. Двойственность по происхождению и определяемому им актуальному статусу становится неотъемлемой характеристикой его нравственного облика: Святополк, конечно, злодей, но само злодейство находит себе путь вовне (реализуется) через его роковую раздвоенность («двойственность») между мыслью и словом, словом и делом. Отсюда особая роль лицемерия, обмана, двойной тактики, двойной морали в поведении Святополка, резко отличающая его от первого братоубийцы Каина (можно думать, что эти черты Святополка в сильной степени определили устойчивость и эмоциональность отрицательной оценки этого князя, который был не только братоубийцей, но и «первообманщиком»). В этой «двойственности» сам Святополк, пожалуй, не был виновен [100], но она оказалась тем изъяном, который предопределил грех и преступление Святополка. Иное дело — благодатная парность Бориса и Глеба, увенчивающая разный жизненный путь каждого из братьев. Самое существенное здесь в том, что подлинной парой Борис и Глеб становятся только в своей единой страстотерпческой смерти, как парная жертва, т. е. парадоксальная удвоенная жертва (двуединая жертва в одной ситуации, по одному поводу), своего рода «сверхжертва», объединяющая величайший грех (зло) жреца-Святополка, величайшую праведность — святость жертвы (Борис и Глеб) и величайшую искупительную силу, ставшую в будущем опорой для всех «новых людей христианских», для всей Руси («ибо вы не о единомь бо градѣ, ни о дъву, ни о вьси попечение и молитву въздаета, нъ о всеи земли Русьскѣй»!) [101]. Окончательное оформление пары и введение ее в парадигму происходит уже после гибели братьев, спустя годы, когда их нетленные тела воссоединились в церкви св. Василия в Вышгороде («и пришедъше положиша и́ [Глеба] Вышегородѣ, иде же лежить и тѣло преблаженааго Бориса и раскопавъше землю, и тако же положиша...»), а сами братья были причислены к лику святых именно как пара. «Освященность» места, где покоились св. Борис и Глеб («О блаженая убо гроба приимъши телеси ваю честьньи акы съкро-

вище мъногоцѣньно! Блаженая цьркы, въ неи же положенѣ быста рацѣ ваю святѣи, имущи блаженѣи телеси ваю, о Христова угодника! Блаженъ по истинѣ и высокъ паче всѣхъ градъ Русьскыихъ и вышии градъ, имыи въ себе таковое скровище. Ему же не тъчьнъ ни вьсь мир. Поистинѣ Вышегородъ наречися — вышии и превышии городъ всѣхъ...»), и связанные с этим чудеса, творимые мощами св. Бориса и Глеба, должны пониматься как апофеоз святости, выражающийся в том удвоенном прибытке («сверхприбытке»), который обусловлен парной жертвой («сверхжертвой»).

Идея парности выразительно развернута на языковом уровне «Сказания» и «Чтения». По мере приближения к финалу формы двойственного числа (они должны трактоваться здесь, строго говоря, не как Dualis, но как Paralis) вводятся crescendo. Они охватывают разные классы слов (существительные, прилагательные, местоимения, глаголы), вводятся большими массами, становятся чем-то почти принудительным, своего рода заклинанием, магическим средством вызывания изобилия, двойного блага, и чем далее, тем более эта грамматическая «парность» увязывается с мотивом благого возрастания, почти неотделимого от святости и блаженства. Надъязыковые уровни текста подхватывают эту гипертрофированную грамматическую «парность» и используют ее как основу для построения достаточно изощренных конфигураций, обладающих уже эстетической отмеченностью.

ПРИМЕЧАНИЕ

Впервые тема удвоенности дается лексически. Узнав о смерти отца и убийстве брата, Глеб оплакивает их. «О увы мнѣ, господине мои отъ двою плачю плачюся и стеню, дъвою сѣтованию сѣтую и тужю. Увы мнѣ, увы мнѣ!» И тут же вводится мотив тоски одиночества, ущербной единственности — единичности и жажды восполняющей парности: «Увы мнѣ! Уне бы с тобою умрети ми [парность в смерти], неже уединену и усирену отъ тебе въ семь житии пожити [отсутствие парности в жизни]». Отсюда и призыв Глеба к уже мертвому брату: «Увы мнѣ, увы мнѣ! Слыши небо и вънуши земле. И ты, Борисе брате, услыши гласа моего... ни ты хочеши мене послушати... И никто же не вънемлеть ми, нъ ты убо помяни мя о мнѣ къ обьщему владыцѣ...» Грамматическая парность (двойств. ч.) вводится в текст в связи с Ярославом, который, собственно говоря, впервые и постулирует пару в своем обращении-заклинании, произнесенном в отмеченном месте: «изиде противу ему [Святополку] на Льто и ста на мѣстѣ,

иде же бѣ убиенъ святыи Борисъ. И въздѣвъ руцѣ на небо и рече: Се кръвь брата моего въпиеть къ тебе, владыко, яко же и Авелева преже. И ты мьсти его... Еи молю тя, господи, да въсприимуть противу тому. Аще и тѣлъмь ошьла еста, нъ благодатию жива еста и господеви предъстоита и молитвою помозѣта ми!» В последовавшей за этим битве Святополк потерпел поражение и бежал: «и приятъ възмьздие отъ господа... И тако обою животу лихованъ бысть: и сьде не тъкъмо княжения, нъ и живота гонезе, и тамо не тъкъмо царствия небеснааго и еже съ ангелы жития погрѣши, нъ и муцѣ и огню предасться» (ср. тему «двойного» урона). Но полное доминирование грамматических форм двойств. ч., как бы окончательно оформляющих идею благой, святой парности, начинается после рассказа о том, что «крамола преста въ Руськѣ земли, а Ярославъ прея вьсю волость Руськую». Именно тогда он «начатъ въпрашати о тьльсьхъ святою, како и кде положена еста». Парность (resp. двойств. ч.) не может долго оставаться неявленной, хотя и «не вѣдяху мнози ту лежащю святою страстотьрпьцю телесу». Ее свет вырывается наружу и освещает тьму: «Тако и си святая постави свѣтити въ мирѣ...», а святая пара «и не ту единде, нъ и по вьсѣмъ сторонамъ и по вьсѣмъ землямъ преходяща, болѣзни вься и недугы отъгонита, сущиихъ въ тьмьницахъ въ узахъ посѣщающа. И на мѣстѣхъ иде же мученьчьскыимь вѣньцьмь увязостося, създанѣ быста цьркви въ имя ею. Да и ту тако же много чюдеса посѣщающе съдѣваета». В следующей далее похвале св. Борису и Глебу и тем более в молитве, обращенной к ним, главную роль в развитии идеи парности начинают играть местоимения и существительные в двойств. ч. как прямое обозначение святой пары (впрочем, и формы глагола в двойств. ч. по-прежнему нередки). Для общего представления достаточно пунктирно обозначить подобные формы: «Тѣмь же ваю как похвалити не съвѣмъ... Ангела ли ва нареку, имъ же въскорѣ обрѣтаетася близъ скърбящихъ, нъ плътьскы на земли положила еста въ чловѣчьствѣ. Чловѣка ли ва именую, то паче всего чловѣчьска ума преходита множьствъмъ чюдесъ... Цесаря ли князя ли ва проглаголю, нъ паче чловѣка убо проста и съмѣрена бо сътяжала еста, имъ же и высокая мѣста и жилища въселистася. По истинѣ вы цесаря цесаремъ и князя кънязем, ибо ваю пособиемь... побѣжають, и ваю помощию хваляться. Вы бо... меча обою-

ду острa, имa же дьрзость поганьскую низълагаемъ... вы убо небесьная чловѣка еста, земльная ангела, стълпа и утврьжение землѣ нашея. Тѣмь же и борета... и пособита... вы молитву въздаета... О блаженая убо гроба приимъши телеси ваю чьстьнѣи... Блаженая цьркы, в неи же положенѣ бысть рацѣ ваю святѣи, имущи блаженѣи телеси ваю, о Христова угодьника!... Нъ о блаженая страстотьрпьца Христова, не забываита отьчьства, иде же пожила еста въ тели, его же всегда посѣтъмъ не оставляета... вьсегда молитася о насъ... и ране да не приступить к телеси рабъ ваю. Вама бо дана бысть благодать, да молита за ны, вама бо далъ есть богъ о насъ молящася и ходатая къ богу за ны. Тѣмь же прибѣгаемь к вама... озълобление отъ насъ далече отъженѣта... избавита насъ... сътворита... заступита насъ, уповающихъ къ вама... молитву нашю усьрдьно принесѣта... Нъ ваю молитвы надѣющеся...» — Парность-двойственность как ведущая грамматическая и содержательная черта этого фрагмента еще более оттесняется контрастом с завершающим отрывком (молитва, обращенная к Богу), где определяющей является тема единства-единичности.

Иконописные изображения св. Бориса и Глеба еще определеннее представляют их как пару (собственно говоря, непарных икон не существует; порознь эти святые изображаются лишь в клеймах). Они всегда соотнесены друг с другом по размеру, по облику, одежде, предметным атрибутам. Различия, всегда значимые и канонически обусловленные, не меняют сути дела — принадлежности обоих персонажей к одному классу и исчерпанности этого класса именно этими двумя святыми; иначе говоря, главное в соответствующих иконах — изображение пары. Само изобразительное пространство иконы в этом случае оказывается двойным (с симметричными половинами), тяготеющим к диптиху. Заполняющие эти половины образы строятся в такой абсолютной взаимной ориентации, что складывается впечатление почти автоматической зависимости между половинами (правой и левой) иконы и персонажами пары, воплощающими соответствующие места. Тем самым парность как бы углубляется, усиливается, становится своего рода двоичной матрицей. В свою очередь парность определяет как главный (и во всяком случае наиболее броский) аспект своей структуры подобие (формальное и семантическое) частей пары, являющееся результатом до высочай-

шей степени доведенной соотнесенности и взаимоориентации этих частей. Это подобие проявляется в симметричности фигур святых, в их «пригнанности» по размерам, росту [102], позам, одежде, оружию, другим атрибутам; по цвету, общему колориту; по эмоциональной тональности и т. п. Но у парности есть и другой аспект — различие, и он становится диагностически ведущим, как только аспект подобия оказался усвоенным. Следовательно, в иконных изображениях св. Бориса и Глеба существенны те различия, которые помещены в пределах общего и единого, отсылают к одинаковому целому и структурируют пару как таковую, отличая ее как от случайных двоиц одинаковых образов (избыточное удвоение), так и от двух некоординированных по существу изображений (дефектные двоицы). Введенные в жесткое русло общего тождества, различия в изображении св. Бориса и Глеба могут проявляться в разных элементах — в одежде и отдельных ее частях, в положении рук, соответственно крестов и мечей, в цвете и распределении орнамента на тканях одежды, в конях и т. п., но на фоне «подобного» они почти всегда носят характер факультативности, произвольности (показательны в этом случае многочисленные примеры взаимодополнительного распределения элементов в пределах общего) [103]. Но есть одно различие, которое является обязательным и безусловным: Борис изображается всегда с усами (хотя и небольшими, ср. в описании внешности Бориса — «и усъ младъ») и более или менее слабо выраженной бородкой (ср., например, икону XIV в. ГРМ. Древние русские иконы, 1958, табл. XVII), Глеб всегда безус и безбород. Почти всегда это различие дублируется другим, но из той же сферы: у Бориса волосы короче (во всяком случае не достигают плеч), у Глеба — длиннее (до плеч и иногда даже до груди; в отдельных случаях — в виде косиц) [104]. За этими различиями кроется центральное противопоставление, конституирующее пару и вскрывающее основной смысл как пары в целом, так и составляющих ее персонажей: зрелость (мужество) — молодость (юность) [105], весьма существенное для древнерусской традиции и по другим данным (производным от указанного является противопоставление старший — младший) [106]. Подчеркнутость в иконописных изображениях Бориса и Глеба именно этих аспектов проясняет связь семантики этой пары христианских святых с соответствующими мифопоэтическими представлениями языческой пары и дает дополнительные основания трактовать их как своего рода двойчатку, близнецов, различающихся, как это ни парадоксально, по старшинству. Из всей массы аналогий здесь достаточно указать два типа: 1) конные близнецы (двойни, братья, друзья) круга ведийских Ашвинов или древнегре-

ческих Диоскуров (ср. их изображения в связи с конским мотивом, а также роль Кастора, как укротителя коней), с одной стороны, и конные пары мучеников, которые несомненно влияли на трактовку пары Бориса и Глеба, в частности, и в иконописи, типа Флора и Лавра или Сергия и Вакха [107], с другой стороны, при особой популярности иконописного образа Бориса и Глеба на конях на Руси; 2) растительные двойчатки вплоть до спаренного варианта древа жизни или типа вост.-слав. Спорыша, или латышского Юмиса, являющихся символами плодородия [108], при четкой «вегетативной» топике в связи с Борисом и Глебом. Последнее заслуживает пояснения. «Растительная» подоснова пары Бориса и Глеба просвечивает и в иконописи (зеленый цвет одежды, иногда в контрасте с красным цветом, особые шапки, напоминающие початки плодов, растительный орнамент на тканях одежды, преимущественно связанный с Глебом и т. п.) [109] и в письменных источниках. Поразительно автоописание Глеба и его заклинание о милости, где дается развернутая растительная метафора: «Помилуите уности моеѣ... Не пожьнете мене от жития не съзьрѣла, не пожьнѣте класа, не уже съзьрѣвъша... Не порѣжете лозы не до коньца въздрастъша, а плодъ имуща» [110]. Срезание, уничтожение не созревшего еще растения означает лишение для него того состояния возрастания, набухания, зрелости, которое и обозначалось корнем **svęt-* (во всяком случае до принятия христианства). Убийство Глеба, лишающее его святости в языческом смысле, имеет своим следствием возникновение нового вида святости, на этот раз христианской, которая посмертно увенчивает юного страстотерпца. Тем не менее, старая подоснова, возможно, дает себя знать и в более широких масштабах, хотя бы как указание на определенный класс схем [111]. И как минимум приходится считаться с отражением в образах Бориса и Глеба двуединой идеи парности — плодородия, связывавшейся с элементом *свят-* (<**svęt-*), который в христианской традиции на Руси впервые, судя по всему, был применен в паре Бориса и Глеба [112].

Некоторые черты подобного преемства прослеживаются и в том типе святости, который впервые был явлен Борисом и Глебом в их страстотерпческой смерти, точнее, в особом типе поведения перед лицом смерти, расцененном современниками и потомками как высочайший подвиг святости. Разумеется, Борис и Глеб вели праведную жизнь и до тех трагических событий, которые так неожиданно застигли их. «Сказание», правда, предпочитает скорее подведение итогов («так бо бѣ блаженыи тъ правьдивъ и щедръ, тих и кръткъ, съмѣренъ, всѣхъ милуя и вься набъдя» — о Борисе), чем рассказ о конкретных богоугодных поступках [113], но не приходится сомневать-

ся, что эти поступки б ы л и и, более того, реализовали некий принцип поведения. Ясно также, что Борис и Глеб исповедуют и н ы е нравственные идеи и преданы и н о й духовности, нежели их родители, о грехах которых не раз говорится в тексте. Внутренний монолог Бориса перед принятием им решения показывает, что он понимает, в чем была причина грехов родителей (привязанность к материальному миру) и почему эта привязанность ошибочна (преходящесть мира сего). Борис также сознает, что и он греховен; но еще важнее то, что в отличие от родителей он знает, как бороться с грехом, и вступает на этот путь (тем самым порывая с тем поведением, которое было присуще его родителям) [114]. Он отказывается поступать так, как поступал его отец до святого крещения «славы ради и княжения мира сего, и иже все мимоходить и хуже паучины. То камо имамъ приити по ошьствии моемъ отсюду? Какъ ли убо обрящуся тъгда? Кыи ли ми будеть отвѣтъ? Къде ли съкрыю мъножьство грѣха моего? Чьто бо приобрѣтоша преже братия отьца моего или отьць мои? Къде бо ихъ жития и слава мира сего, и багряница и брячины, сребро и золото, вине и медове, брашьна чьстьная и быстрии кони, и домове красьнии и велиции, и имѣния многа, и дани, и чьсти бещисльны, и гърдѣния, яже о болярѣхъ своихъ? Уже все имъ, акы не было николи же: вся с нимь ищезоша, и нѣсть помощи ни отъ кого же сихъ — ни отъ имѣния, ни отъ множьства рабъ, ни отъ славы мира сего» [115].

И однако не это благочестие и ранняя духовная умудренность относительно преходящести мира сделали Бориса святым. Подвиг святости состоял, конечно, в том, к а к вел себя Борис перед смертью и п о ч е м у он не уклонился от нее, хотя близкие люди советовали ему сделать это, и реальные возможности для этого существовали [116]. В поведении перед смертью (Sein zum Tode) и в его мотивировках усматривается ведущая роль некоей духовной стратагемы, выработанной новым религиозным сознанием. И именно здесь, на этой глубине, в наибольшей степени проявляет себя та духовная сила, которую трактуют как святость. Н о в ы й тип святости в данном случае развертывается в цепи сделанных выборов, каждый из которых может казаться парадоксальным, противоречащим здравому смыслу. Прежде всего Борис выбрал с м е р т ь, и этот выбор был в о л ь н ы м. Смерть была принята им не как абсолютное зло, а как ж е р т в а [117], т. е. как такая смерть, которая несет в себе залог воздаяния. Наконец, жертва была избрана не вовне (как это принято), не среди д р у г и х, а слита с с а м и м с о б о й (жертва как самопожертвование). Духовный устроитель жертвы, ее конструктор и, следовательно, жрец совместил себя с жертвой в одно нераздельное целое. И это тоже было сделано п о с в о е й в о л е. Последователь-

ность этих выборов отражает этапы противления злу в духе, урок насилию и неволе [118]. Силы добра в этом духовном борении кажутся слишком слабыми, и тем не менее вольная жертва, отдание себя смерти есть путь к преодолению неволи, к выходу из рабства необходимости и принуждения в божественную свободу [119]. Воля оборачивается смертью, но она же и жизнь вечная [120]. Само же отношение, в которое воля ставится перед лицом жизни и смерти, снова напоминает ведущую схему, обнаруживаемую в «основном» мифе, а будучи переведено на языковой уровень вскрывает со всей очевидностью неслучайность тождества всех трех понятий (ср. воля как свобода, воля как жизненная сила, власть, имущество-обладание и воля как смерть, ее царство и ее обитатели и т. п.; ср. об и.-евр. **u̯el-/*u̯ol-* в других исследованиях). Не менее показательно, что в русской (и славянской) традиции соответствующие связи присущи Волосу-Велесу, одному из двух главных персонажей «основного» мифа, противнику Громовержца, а сам Волос понимается как покровитель Руси (недаром Русь клянется Волосом, а дружина Перуном), более того, как некий персонифицированный образ Руси в ее материальном благополучии (ср. Бориса и Глеба как покровителей Русской земли). Нельзя исключать, что подоснову схемы, определившей поведение Бориса, могли сознательно или бессознательно соотносить (в том числе и сами братья страстотерпцы) с тем фрагментом схемы, «основного» мифа, где «старший» Громовержец поражает Волоса, возвращающегося посмертно как изобилие, благополучие и защита Руси [121].

Включая себя через вольный выбор смерти в царство свободы, первые русские святые осуществляют подлинный духовный прорыв к Богу и вечной жизни, и смерть ради этого они ставят выше, чем все блага невечной жизни, чем жизнь в разъединении с Богом, жизнь не по Богу.

Если этот выбор Бориса и Глеба расценен как проявление святости, то перед нами поразительное свидетельство того, как плодотворно успели потрудиться работники одиннадцатого часа на ниве христианства, как быстро шло духовное возрастание и как творчески понималась новая жизнь во Христе [122]. Преодоление дохристианских схем (в частности, и в связи с пониманием святости) шло разными путями, и здесь достаточно только обозначить некоторые кардинальные направления. Принятие христианства обозначало включение себя в священную историю (отсюда в текстах о св. Борисе и Глебе постоянное стремление истолковать разные ситуации и разных персонажей в этих ситуациях как повторение некиих канонизированных прецедентов вплоть до первопрецедента: Борис и Святополк как «повторения» Авеля и Каина; Борис и другие мученики — Никита,

Вячеслав-Вацлав, Варвара; Борис и Глеб в связи с Иосифом и Вениамином; Борис и Глеб в Вышгороде — Димитрий в Солуни и, конечно, постоянное подчеркивание подобия Христу) [123], утверждение жизни как жизни во Христе, стремление к превращению жизни в божественную службу, непрерывную литургию, открытие для себя — в сознании, в чувствах, в глубинном переживании — того нового пространства, в котором Дух Божий веет везде и всегда. Этот духовный максимализм, несомненно, помог понять очень многое и очень глубоко, но в условиях, когда бок о бок с сакрализованной жизнью существовала и та злоба дня, которая далеко не всегда становилась полем духовного просвещения, этот же максимализм, несомненно, таил в себе немало слабостей. В частности, и святость Бориса и Глеба — при всей ее неоспоримой высоте и новизне — вполне мирилась с изъятостью *мира сего* из сферы благодати, с известной беззаботностью о тех, кто больше других был обременен грехами и нуждался в помощи, с той мечтательностью, которая не просто нейтральна по отношению к делу, но иногда и решительно противоречит ему.

Но на этих страницах внимание было сосредоточено на дохристианских корнях понятия святости на Руси, на христианизации его в первые десятилетия после крещения, на самом пути становления нового понимания того, что было близко к исчерпанию в языческой традиции, а также на той конкретной и специфической форме, в которой святость была впервые явлена на Руси, воспринята горячим сердцем и стала содержанием веры и религиозного душевного переживания [124]. С тех пор почти тысячу лет по просторам и временам русской истории и русской жизни в духе *скачут лошадки Бориса и Глеба* — в напоминание о духовных уроках, не всегда извлекаемых даже из тех трагических ситуаций, как та, что описана в «Сказании о Борисе и Глебе» и что омрачила лучшие надежды русских людей уже на первых шагах их христианской жизни, но долженствующих быть усвоенными. Разумеется, подвиг святости Бориса и Глеба, как он вскрыт в ряде исследований (прежде всего — Федотов 1959:18—31), сложнее и глубже, чем его обычная трактовка, при которой в этом подвиге нередко видят странности, ставящие в тупик человека, пытающегося понять суть *такой* святости и особенного *такого* подвига. Понятно, что у такой *странной* святости есть свое предназначение — глубинное, тайное, которое «просто так» никому знать не дано [125], но и более явное, ближе лежащее к поверхности и более доступное: оно в указании на неисчерпаемость видов и форм святости, подобной неисчерпаемости любого подлинного духовного творчества, и в том, чтобы быть некиим прецедентом при раскрытии

других, до поры не опознанных и, может быть, весьма скрытых и специфических видов святости [126].

Но, конечно, это не главное в святости. Ее смысл как духовного творчества лучше раскрывается и уясняется, когда известен общий контекст, с одной стороны, и конкретные условия и порождаемые ими ситуации, с другой. И если сообразить то и другое с сущностью подвига Бориса и Глеба, то, может быть, их святость покажется не большей «странностью», крайностью, «неотмирностью» (*мира сего*), чем «странность», крайность и запредельность *миру сему* того зла, которое было выдвинуто в опыте русской жизни и душевно пережито чуткими натурами как своего рода «безобразие», поношение *мира сего* (не говоря уж о мире, устроенном на божественных началах), как вызов жизни во Христе, как отдаленное предчувствие некоего коренного, на тысячу лет затянувшегося порока русской жизни. Яркий образ-мотив нравственного контраста в древнерусской литературе, особенно в ее «тексте святости» — тьма греха и смрад зла (ср. *смрадъ зълыи*), противостояние свету-сиянию и «благой» (*исполнися благыя вони*), «благодатной воне» добра. Святость и ее носители святые, с их «светолучением» и «благодатной воней» (при открытии мощей она одно из указаний на святость), выдвинуты на крайний рубеж противостояния греху и злу, и, сколь велики последние, столь же — по меньшей мере — велика должна быть и сила святого подвига, святости. Святость бросает вызов злу, потому что оно, укоренившись в *сем мире*, само бросает вызов всему, что находится в пространстве между здравым смыслом и направленностью к благу и святостью. Не будь этой духовной энергии святости и ее устойчивости к соблазнам *мира сего* (слишком *сего*), не пришлось бы сомневаться в торжестве зла, но тем не менее противостояние злу ведется на последнем рубеже. Если говорить о Борисе и Глебе, то в роковой момент их жизни они не только стояли на этом последнем рубеже, но и были на самом опасном направлении, которое на Руси задается властью.

Борис и Глеб были князьями, то есть людьми, чьим главным занятием и назначением в мирской жизни была власть, тем более после смерти их отца, великого князя Владимира, когда вся иерархия по условию должна была сделать очередной шаг к власти. У Бориса и Глеба, вероятно, не было того рокового комплекса в отношении власти и связанного с ним душевного изъяна, который столь характерен для долгих веков истории власти на Руси. Скорее всего они понимали преимущества власти — владение, обладание, организация, управление, правление на службе блага, но они не были готовы добиваться власти или цепляться за нее любой ценой: они знали

нечто более важное, чем власть, и за это *иное* власти они держались и на нем стояли до конца. Собственно говоря, только чудовищная аберрация нравственного чувства не позволяет считать такую, как у Бориса и Глеба, позицию естественной (как естественно то, что Борис и Глеб «оказались слишком чутки, слишком мягки, слишком сердечны, чтобы взять власть» — В. В. Бибихин) и, наоборот, считать естественными две другие позиции — или той, ничем не контролируемой борьбы за власть во что бы то ни стало, в ходе которой все ее «добрые» мотивы превращаются в свою противоположность (таких примеров на Руси с древности до наших дней слишком много, и они хорошо известны), или добровольного отказа от власти без достаточных к тому оснований, этот отказ оправдывающих, отказа, который нередко свидетельствует об атрофии чувства долга (этих примеров в русской истории существенно меньше, хотя соответствующие настроения — ср. царя Феодора Иоанновича или Александра I — не столь уж редки). В одном случае гипертрофия «властного» начала, приводящая к насилию над самой властью и извращению ее смыслов, целей и, следовательно, сути ее; в другом — ущербность «властного» чувства вплоть до атрофии, пренебрежение властью, нечувствие ее или равнодушие к ней, приводящие в крайних вариантах к отказу от власти, оставлению ее беззащитной, отданной на волю всем случайностям и опасностям. Общее в обоих случаях — несоответствие человека власти (он то «больше» власти, то «меньше» ее), ущерб ей и тем, кто от «правильной», человекосообразной власти зависит.

То, что произошло с Борисом и Глебом, — не трагедия власти, хотя власть была предлогом и поводом трагедии, но трагедия носителей нравственного сознания в безнравственной жизни, перед явлением зла: не человек цепляется и держится за власть, но власть — за человека, потому что она не может представить себе, что можно быть свободным в ее отношении. В этом смысле история Бориса и Глеба сохраняет свою актуальность и в наше время: ее уроки выросли в цене. Но значит ли это, что они будут усвоены и теми, кому они более всего нужны!

Современный мыслитель, проницательно и остро почувствовавший точку сопряжения той старой истории с днем сегодняшним и указавший тайный нерв общей ситуации, пишет:

> Власть первым ставит вопрос о власти и наше ответное молчание понимает в свою пользу [...]. Свежая власть часто мало понимает сама себя, но тем безошибочнее ее жесты. Она велит в сущности всегда одно — «организовать жизнь». Цель влас-

ти — власть. Вопрос о власти главный, с откровенной простотой говорит она.

Мы так не думаем. Мы просим не принимать наше молчание в ответ на запрос власти за безразличие или уступку. Както объясниться мы все-таки должны. Тогда не будем много рассуждать, просто вспомним один эпизод. События в самом начале государств, движений рано и надолго вперед угадывают ход истории.

В «Сказании о Борисе и Глебе» многое из будущего было предугадано — в том, что касается духовной ситуации проблемы, — с подлинной точностью, и анализ текста под этим углом зрения подтверждает невольные прозрения старой истории о злобе *сего дня*:

> При первом прикосновении к миру разум заходит в свои лабиринты невольно, не может не впасть в антитетику [...], и только тот, кто не будет прятаться от этой правды, имеет шанс увидеть свое крушение как разума, крушение своих проектов, своих надежд на синтез. Если бы только минута отрезвления длилась. Она никогда не длится. Для разума стоять открыто перед вызовом мира слишком невыносимо. Проснувшийся было от сна о единстве, он тут же находит целых две возможности снова забыться и впадает или в скептическую безнадежность — все равно ничего не поймешь, какие умы пытались и только разошлись, — или впасть в догматическое упрямство. [...] «То и другое смерть здравой философии», только первый вид смерти, скептическую безнадежность можно назвать эвтаназией, легкой смертью, а догматическая смерть тяжелее и для умирающего и для близких. Все претендуют расслышать в вызове мира приказ. Но вызов мира никогда не диктует. Его невыносимость как раз в том, что он ничего не велит. Он молчаливый и из молчания никогда не выйдет, как никогда не кончится терпение народа, терпение земли.
>
> Да. До сих пор наша мысль бьется в припадке и не выдерживает судорог при приближении к тому невыносимому вызову, каким остается мир. И сейчас истерические призывы к мобилизации, всегда немедленной («к лету») и тотальной («ситуация предельно критическая») срывают все попытки одуматься. Одни призывы отменяются еще более нервическими, и кажется, что мысли уже не поднять голову, ее никто не услышит среди призывов к делу, уверенно забывающих о том, что русский народ уже сделал гораздо больше, несравненно больше над самим собой и над природой своей страны, шестой части суши земно-

го шара, чем какой бы то ни было другой народ в прошлом и настоящем человеческой истории.

Дружина требовала от Бориса и Глеба мобилизации, решительного сражения, победы, взятия города, изгнания вероломного брата. Борис и Глеб сказали, что бороться за власть не будут даже под угрозой смерти. Поступок законных наследников князя Владимира в год передачи власти стоит в начале нашей истории. Наша страна до краев полна невидимым присутствием погибших, ушедших, молчавших. Они давно и неслышно стали неведомой частью нас самих.

Их не слышно. Но Борис и Глеб, не бившиеся за власть, власть ведь никому не отдавали, не вручали, не завещали. Власть у них не была отнята, вырвана, отвоевана, ведь нельзя отнять то, что не держат, во что не вцепились. И само собой получается, что, хотя многие хватали власть в России, жадные от вида того, как она валяется на дороге, власть России остается все время по-настоящему одна: власть молодых Бориса и Глеба, никуда от них не ушедшая, им ни для какой корысти не нужная, им одним принадлежащая по праву, по правде, по замыслу страны.

Власть России в этом смысле никуда не девалась, не ослабла, не пошатнулась. Ее не надо рожать. Ей тысяча лет.

«Империя зла?» Да, то место в мире, где зло на свою беду может размахнуться как нигде, не видя противника, который объявил бы ему войну по его правилам, и не всегда сознавая, что его власть здесь уже тем самым давно и тайно отменена.

(В. Бибихин — «Власть России»)

ПРИЛОЖЕНИЕ

ОБ ИРАНСКОМ МИФОЛОГИЧЕСКОМ ЭЛЕМЕНТЕ В ДРЕВНЕРУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

(киевская ситуация и проблема «хорезмийского» вклада)

Тема иранского влияния на славянские языки (прежде всего в виде лексических заимствований) или — шире — взаимных отношений славянских и иранских языков стала популярной в начале XX в. (Бругман, Мейе, Розвадовский, Мсерианц, Фасмер и др.), была про-

должена в два межвоенные десятилетия (Мейе, Фасмер, Соболевский, Фрейман, Пизани, Вильман-Грабовска, Арнтц, Бенвенист, Бонфанте, Махек и др.) и приобрела современный вид в результате исследований и обобщающих работ за последние сорок лет (Якобсон, Порциг, Бенвенист, Вайян, Моле, Мошинский, Абаев, Трубачев, Зализняк, Топоров, Речек, Дукова и др.). Наиболее полный обзор результатов в этой области появился более тридцати лет назад, и сейчас он, естественно, нуждается в дополнении. Тем не менее полностью сохраняют свое значение выводы, относящиеся к славяно-иранским схождениям в области духовной культуры: «Как отмечалось многими исследователями и как можно видеть из нашего обзора славяно-иранских схождений, значительная часть этих схождений принадлежит к мифологической и религиозно-этической сфере. Есть все основания считать, что этот факт отражает существование в прошлом определенной религиозно-мифологической и культурной общности между иранцами и славянами, что хорошо согласуется с данными истории культуры и археологии. При этом общее направление влияния было от иранцев к славянам. Близость религиозной модели и религиозной терминологии у славян и иранцев объясняется, по-видимому, как сохранением и.-е. наследия, так и одинаковым развитием. Славяно-иранская близость тем более показательна, что вообще и.-е. языки в религиозном словаре в основном расходятся» [127].

В настоящее время дальнейший прогресс в исследовании славяно-иранских этноязыковых и культурно-исторических отношений невозможен без постоянного соотнесения данных, из которых синтезируется максимально широкая и общая картина связей славянского и иранского элементов, и фактов, относящихся к конкретным и частным контактам в их пространственно-временно́й приуроченности. По идее данные этих двух разных сфер должны находиться в отношении такого динамического равновесия, когда они взаимно проясняют друг друга, контролируя одновременно каждый новый шаг в одной из этих сфер. В прошлом наиболее авторитетные суждения относились как раз к общей картине славяно-иранских связей; когда же исследовались частные вопросы взаимодействия этих языков, место соответствующих фактов в общей картине чаще всего не определялось, и она оставалась по сути дела почти не дифференцированной. В этих условиях понятен наблюдающийся в последнее время сдвиг в сторону конкретных исследований эмпирических ситуаций. Исследования, в результате которых оказывается, что не вся Slavia однородна в отношении иранских влияний (другой полюс — неоднородность самого иранского языкового мира с точки зрения его влияния на славянские языки), важны не только сами по себе, в связи с

данным явлением, но и потому, что они со своей стороны уточняют и обогащают общую картину. Нужно думать, что при теперешнем состоянии изученности славяно-иранских связей именно эти конкретные исследования особенно перспективны.

К числу таких исследований, «дифференцирующих» праславянскую диалектную область по степени проникновения в разные ее части иранизмов, принадлежит упомянутая работа О. Н. Трубачева. Выводы из нее формулируются автором в виде трех тезисов:

«1. В иранских лексических элементах праславянского и в древних праславянско-иранских изолексах наблюдается древнее диалектное расслоение. — 2. Преимущественный характер этого расслоения и его географический аспект: наиболее древние и кучные явления приходятся не на восточнославянские языки, исторически наиболее восточные из всех славянских, а на западно-славянские, точнее — часть этих последних. — 3. В то время как в восточных и южных славянских языках исследование открывает в лучшем случае некоторые одиночные следы связей с иранским, иногда вторичные по своему проникновению... или сравнительно поздние заимствования... а также отдельные славяно-иранские параллели и соответствия, охватывающие практически все исторические славянские языки... в то же время в польском словаре перед глазами исследователя предстает внушительная количественно и в большей своей части архаическая, к тому же поддающаяся убедительной этимологизации группа лексики, связанной с иранским словарем, — polono-iranica» (с. 81).

Если первый из этих тезисов бесспорен, то два другие тезиса вызывают возражения и могут быть оспорены, несмотря на убедительность вскрытого автором «полоно-иранского» фрагмента словаря. Пытаясь свести воедино разные основания для несогласия, можно сказать, что общим для них является несоизмеримость самого статуса «иранизмов» и ситуации «заимствования» в западнославянском (условно — «польском») и восточнославянском («русском») ареалах. В последнем представлена вся гамма результатов взаимодействия двух элементов — от элементарных заимствований (при более строгом подходе многие иранизмы могут оказаться не столько заимствованиями, сколько реликтами иранской речи в языке населения, перешедшего на славянскую речь) до крайне общих моделей, отражающих разные степени межъязыковой интерференции. И у исследователя есть возможности различать результаты разных типов взаимодействия, дифференцировать периоды межъязыковых отношений и разные ираноязычные источники иррадиации заимствований в славянской речи. Наконец, сама семантика заимствований отсылает к конкретным реалиям, к соответствующему хозяйственно-экономи-

ческому, социальному и культурно-религиозному укладу, более того, — к ситуации заимствования. Ничего подобного нет, когда речь идет об эксклюзивных западнославянско-иранских соответствиях (характерна «культурная» невыразительность западнославянских иранизмов — преимущественно глаголы /**obačiti, *patriti, *šatriti, *dъbati, *trъvati, *pitvati, *tušiti* и др./, практическое отсутствие эксклюзивных «мифологизмов» /**rarogъ* восходит к иранскому имени, которое иным образом отражено и в восточнославянском; **počvara* может объясняться и иначе/).

В настоящей работе анализу подвергаются некоторые частные примеры, с помощью которых предпринимается попытка проиллюстрировать три важных мотива общего характера — теоретический, относящийся к взаимоотношению мифологических реалий с языковыми элементами и особенностями социальных институтов соответствующих коллективов; культурно-исторический, связанный с соотношением двух мифологических систем в «общих» их частях; и этнолингвистический, касающийся взаимодействия иранского элемента (по возможности конкретно специфицированного) с восточнославянским («русским», древнерусским).

Выделение как особого аспекта исследования именно ирано-восточнославянских контактов, разумеется, не означает непременной ориентации на факты эксклюзивной связи — иранские элементы могут проникать и существенно дальше на запад, охватывая более широкие ареалы Славии. Однако при этом необходимым условием формирования ирано-восточнославянского аспекта темы нужно считать возможность доказательства передовой роли восточнославянского («русского») ареала Славии в отношении рецепции иранских влияний. «Передовая» (в данном случае наиболее выдвинутая на юго-восток) позиция этого ареала обеспечивала первенство (во времени) в восприятии иранизмов, полноту и органичность в их усвоении и возможность уточнения исторических условий, в которых совершались эти контакты. При таком подходе термин «восточнославянский» оказывается не только ареальным и этническим, но и хронологическим и культурно-историческим понятием, что и составляет специфику этого термина в рассматриваемом контексте.

Разумеется, «Rosso-iranica» как особая научная тема разрабатывалась и раньше, но основной тип исследований характеризовался поисками следов иранства на юге России и поэтому имел чаще всего лишь косвенно-экстенсивное отношение к собственно восточнославянскому элементу [128]. Правда, существует небольшое количество работ этимологического характера, в которых отдельные русские слова объясняются как иранизмы (Фрейман, Шёльд, Обнорский,

Абаев, Трубачев, Топоров, Орел и др.), а также несколько исследований, посвященных иранским влияниям в русской мифологии, искусстве, фольклоре (Миллер, Ростовцев, Городцов, Тревер, Вернадский, Абаев, Ворт, Топоров и др.). Тем не менее все это не более чем membra disjecta большой и исключительно важной научной темы, имеющей не меньшее значение для русской духовной культуры и становления самосознания, чем исследования в области «туранского» наследия в русской культуре. Предлагаемые ниже три заметки — один из подступов к синтетической картине, описывающей иранский вклад в русскую духовную культуру и творческое преобразование «чужого» наследия в «свое», развитие его в фундаментальные концепции жизни, социального устройства, духовного космоса или же, напротив, сведение его к едва улавливаемым следам. Каждая из следующих ниже заметок посвящена разным типам ирано-русского языкового и культурного взаимодействия, приведшим к существенно различным результатам. В некоторой степени здесь намечается описание ядра типологических схем, реализовавшихся в ходе этих контактов.

I. Еще раз о Хорсе и Симаргле

Тема «загадочного» Хорса, так сказать первого русского мифологического «самозванца», сулит наибольшие результаты в культурно-историческом аспекте исследования русско-иранских контактов. Этот аспект в связи с темой Хорса представляется тем более существенным, что поиски в этом направлении позволяют осветить ряд важных моментов ранней истории восточного славянства и даже древнерусской государственности.

В самом деле, при взгляде на древнерусский пантеон, засвидетельствованный начальной летописью и довольно точно локализованный в пространстве и времени (Киев, вторая половина X в., княжеский двор Владимира, холм, «вне двора теремного»), поражает, что из шести или семи божеств [129] два являются бесспорно иранскими и, как можно полагать, слабо освоенными русским этническим элементом — Хорс и Симаргл. Внутренняя форма имен этих божеств, разумеется, была непонятна носителям древнерусского языка, и более поздние опыты книжников по осмыслению этих имен (ср. *Гурсъ, Гуркъ, Гусъ* или *Симъ* и *Рьглъ, Раклий* и др.) лишний раз подтверждают непонятность этих чужих элементов. Но говорить только о языковой непонятности имен Хорса и Симаргла явно недостаточно. На основании сохранившихся фактов (правда, они малочисленны и обычно имеют косвенный характер) можно думать, что и сами эти божества оставались в значительной степени чуждыми

мифологическому сознанию населения Древней Руси. Конечно, это не означает, что сами образы Хорса и Симаргла и их функции были непонятны для русского язычника. Умение отождествить эти божества со «своими» элементами пантеона, сопоставить их друг с другом в функциональном плане скорее говорит об определенной степени «прагматического» освоения этих божеств.

Отпечаток нарочитости легко усмотреть не только в наличии иранских элементов в древнерусском пантеоне Киева перед самым крещением Руси, но и в характере этих божеств. На фоне Перуна и Волоса/Велеса, с которыми в это время все более и более связываются определенные социальные функции и соответствующие им группы населения [130], введение сугубо природного Хорса, солнечного божества (если судить по этимологии слова, ставшего источником заимствования, ср. перс. *xuršīd* 'сияющее солнце', *xuršēt, xōršēd* при др.-русск. *Хърсъ* [131], ср.-перс. *xvaršēt*, авест. *hvarə xšaētəm*, о сияющем солнце [132], а также по некоторым более поздним и сомнительным указаниям), может показаться странным по крайней мере по двум причинам. Во-первых, ранняя Киевская Русь при всем обилии межэтнических контактов не строилась как полиэтническое государственное образование, где органически должен был происходить синтез всех этнических компонентов (к тому же для Киева в конце I тыс. н. э. старый иранский элемент южнорусских степей — скифы и сарматы — едва ли мог сохранять свою актуальность, а социальная структура не предполагала особой иранской прослойки, сопоставимой, напр., с варяжским элементом). Во-вторых, введение в киевский пантеон иранского солнечного бога ставит перед исследователем проблему и потому, что восточные славяне почитали собственного солнечного бога, которым был Дажьбог, если верить известной вставке, включенной в перевод отрывка из «Хроники» Иоанна Малалы, находящегося в Ипатьевской летописи под 1144 г.: *По умрьтвии же Феостовѣ. егож и Сварога наричить* [так! — *В. Т.*] *и царствова сынъ его именемъ Солнце, егожь наричють Дажьбогъ. Солнце же царь сынъ Свароговъ еже есть Даждьбогъ*... Надежно подтверждаемая другими источниками связь Сварога с огнем (ср. *сварожичь* как обозначение огня) объясняет родство земного огня с небесным — с Солнцем. В этих условиях, казалось бы, нет никаких внутренних оснований для удвоения солнечного божества в пантеоне, который в количественном отношении весьма ограничен, а по своей смысловой структуре и набору мифологических функций замкнут и не располагает «пустыми» местами.

Тем более непонятны внутренние мотивы введения в киевский пантеон Симаргла. О нем практически ничего не известно из рус-

ских источников. Зато весьма правдоподобен его иранский источник, по которому, собственно говоря, только и можно судить о Симаргле. Речь идет о перс. *sīmurg (sīmurγ)*, обозначающем сказочную птицу вроде грифа, которая почиталась как божество, ср. *Sīmurγ*, *Sīnmurγ* (пехл. *Sēnmurv*, авест. *saēna-marəga-*, *mərəγō saēno*, ср. **mṛga-* 'птица', перс. *murγ*, диал. *marγ*, пехл. *murγ*, осет. *marǧ* и др. [133]), или же о гибридном териоморфном образе полусобаки-полуптицы (с тем же именем) засвидетельствованном не только в иранском словесном творчестве, но и в изобразительном искусстве, в частности, в символике (при династии Сефевидов он стал государственной эмблемой Ирана) [134]. Этот очень иранский мифопоэтический образ, весьма популярный и вместе с тем претендующий на особую интимность, строго говоря, не имел никакой опоры ни в киевском пантеоне, не знавшем териоморфных и гибридных по своей природе божеств, ни в фольклорных и демонологических образах, известных восточным славянам. Если прав Д. Ворт, предполагающий соотнесение Симаргла с Дивом и их преемственность [135], то сам факт установления эквивалентности между иранским божеством с отчетливыми положительными характеристиками и древнерусским демоническим существом, «кличущим беду», выглядит достаточно показательно. Противоречие между чуждостью Симаргла религиозно-мифологическому сознанию восточных славян (ср. *Симарглъ*: *Дивъ* — при *дивий* 'дикий') [136] и выделением ему особого места в пантеоне князя Владимира, т. е. на высшем уровне мифологической системы, представлявшем собою наиболее сильную и влиятельную смысловую и ценностную парадигму, также производит весьма странное впечатление, как если бы все это было некоей аберрацией.

Но нередко именно такие странности и отклонения оказываются наиболее стимулирующими и верными проводниками на пути к решению той или иной задачи или, по крайней мере, к формулированию новой гипотезы. Помня об этом, можно вернуться к образу Хорса.

При обращении к старым источникам выявляются три особенности этого мифологического персонажа. Первая из них фиксируется самым авторитетным (наиболее полным и ранним) списком киевских богов, помещенным в «Повести временных лет» под 980 г.: *И нача княжити Володимеръ въ Киевѣ единъ. и постави кумиры на холму. внѣ двора теремнаго. Перуна древяна [...]. и Хърса Дажьбо. и Стриба. и Симарьгла. и Мокошь [и] жряху имъ наричюще ꙗ б[ог]ы...* (Лавр. лет., 79). Шесть имен богов соединены четырьмя (вместо ожидавшихся пяти!) союзами *и* и соответствующим количеством точек перед *и* (. *и*) как особым графическим средством, используемым при членении имен богов (и/или соответствующих пер-

сонажей пантеона) в списке. Нарушение автоматизма наблюдается только в одном месте — *Хърса Дажьба*; между этими именами (и только между ними) нет ни союза *и*, ни точки. Учитывая это исключительное в списке обстоятельство и то, что Хорс и Дажьбог обладали одной и той же функцией («солнечной»), уместно предположить, что это «исключение» не случайность. Если это так, то можно думать о своего рода эквивалентности Хорса и Дажьбога и, следовательно, об удвоении функциональной позиции в списке или по меньшей мере ее формальных воплощений, дифференцированных по этнокультурному признаку (иранский Хорс, русский Дажьбог). Вторая особенность состоит в весьма необычном положении Хорса в списках богов. В большинстве их Хорс соседит с Перуном [137], что ему, Хорсу, как «чужому», внешнему, пришлому, природному божеству, кажется, не по чину в пантеоне старых русских богов. В этом подчеркивании соседства Перуна и Хорса можно видеть некое противопоставление (возможно, с определенным оттенком полемичности) другому варианту слова «пары», один из членов которой Перун, а именно Перуну и Волосу (характерно, что в списке богов 980 г. Волоса вообще нет, и эта лакуна не только не может объясняться случайностью, но, напротив, весьма значима и диагностична) [138]. Важно отметить, что Перун и Волос не только соседи в списке, но и самодовлеющая пара, члены которой объединены определенными отношениями и связаны с соответствующими функциями и социальными группами, воплощающими эти функции. Если учесть, что в X в. Перун и Волос соотносятся с некиими социальными признаками и их носителями (дружина — народ, воинская функция — производительная функция, варяги — славяне и т. п., ср. эти теофорные имена в клятве при заключении договора с греками), то выдвижение в соседство с Перуном Хорса (вместо вытесняемого Волоса) могло бы пониматься как оттеснение социальной проблематики более архаичной природно-космологической (гром — молния /Перун/ — солнце /Хорс/), если бы возобладание в этом микроконтексте Хорса не объяснялось проще на иных путях (см. ниже о предполагаемом славяно-иранском конфессиональном компромиссе, проявившемся, в частности, в сведéнии в непосредственное соседство славянского Перуна и иранского Хорса). Третьей особенностью Хорса нужно считать подчеркиваемую в некоторых источниках этническую или даже этноконфессиональную чуждость—чужесть Хорса, ср.: *два ангела громная есть: елленский старецъ Перунъ и Хорсъ жидовинъ* («Беседа трех святых») [139].

Все эти особенности Хорса, как и само наличие Хорса и Симаргла в пантеоне «русских» богов в Киеве накануне принятия христи-

анства, едва ли могут быть объяснены естественным, органическим, спонтанным по своему характеру развитием, приведшим именно к такому синтезу славянских и иранских элементов. Нужно думать, что если не единственное, то по меньшей мере наиболее очевидное и сильное объяснение кроется в том положении вещей, которое сложилось в Киеве в X в. (вероятно, оно существовало и несколько раньше). Об этом положении частично можно было догадываться по отдельным деталям и раньше, но сейчас — в общем и целом — оно довольно ясно.

Особую роль в прояснении киевской ситуации сыграл найденный в 1962 г. среди фрагментов текстов, принадлежавших ранее Каирской генизе, а теперь хранящихся в библиотеке Кембриджского университета, важнейший документ о Киеве, опубликованный в 1982 г. [140] (отчасти о выводах, вытекающих из этого документа, говорится в разделе, посвященном анализу «Слова о законе и благодати», см. выше). Речь идет о так называемом «Киевском письме», написанном на чистом раввинистическом еврейском языке в Киеве в начале X в. и во всяком случае не позже 930 г. (т. е. до предполагаемого захвата Киева князем Игорем, приведшего к укоренению в нем юго-восточной приазовской Руси — полян, оттеснивших к западу уличей и особенно древлян) [141]. В этом письме представители еврейско-киевского кагала обращаются к другим еврейским общинам с просьбой об оказании помощи их соплеменнику и единоверцу, выкупленному из плена. «Киевское письмо» (оно состоит из 30 строк и содержит целый ряд имен еврейского и хазарского происхождения) оказывается, таким образом, самым старым автографическим текстом о Киеве. В связи с темой статьи особенно существенна 8-ая строка письма, в которой говорится о том, что киевский кагал посредством этого письма сообщает нечто адресату: *modi'cīm ānū lāḵem qāhāl shel q i y y ō b* (8) [142]. Форма *qiyyōb* представляет собой тем самым первую по времени фиксацию имени города, впрочем, близкую другим ранним свидетельствам (ср. *Kūyāba*, Κιοάβα, *Cuiewa* и т. п.). Согласно новой и весьма правдоподобной этимологии, название Киева происходит от иранского по происхождению имени *Kūya* (*Kūye*), развившегося из **kaoya* (ср. младоавест. *kaoya-*, Adj. от названия известной иранской династии Каянидов, из **kavya-* — подобно иран. *buya* при авест. *boaya*, др.-инд. *bhavya-*) [143]. За *-ōb* в форме *qiyyōb* скрывается суффикс *-ăwa*, характерный как раз для восточноиранских языков, и эта его принадлежность хорошо согласуется с тем фактом, что именно хорезмийцы возглавляли хазарские вооруженные силы. В этой связи, в частности, было проанализировано сообщение Аль Масуди [144] о хазарском войске и его предводителе, возведенном в ранг *wazīr*'а, по имени *Aḥmadu 'bnu K ū y a h*, т. е.

Ахмад, сын Куи. Учитывая наследственный характер этой должности, можно думать, что Ахмаду на этом посту предшествовал его отец *Kūya*, занимавший это место в последние десятилетия IX в. и в начале X в. в Киеве (возможно, в Берестовом, называемом в летописи Угорским; о расположении именно здесь крепости против набегов половцев писалось не раз). Таким образом, оказывается, что на рубеже IX—X вв. начальник киевского гарнизона носил имя *Kūya*, совпадающее с именем легендарного *Кыя* — *Кия* (< **Kūjь*) русской летописи. Это обстоятельство не должно вызывать особого удивления как раз в силу несомненного присутствия в Киеве хазарского элемента, оставившего по себе и прямые следы в древнекиевской топонимии [145] (понятно, что при принятии этой точки зрения должна быть пересмотрена армянская легенда о трех братьях /один из которых *Kuaṛ* сопоставляется с *Кыем*/, сообщаемая Зенобом Глаком, VII в.). Наконец, дополнительный свет на киевскую ситуацию в X в. бросает и становящийся все более и более очевидным факт трехчленной структуры города (Гора, Копырев конец, Подол), в точности напоминающей типовые схемы старых среднеазиатских городов с их делением на цитадель (перс. *kuhendaz* или *ark*), внутренний город (перс. *šahristān*), торгово-ремесленный пригород (перс. *bīrūn*, араб. *rabaḍ*) [146].

С обоснованием около 940 г. в Киеве князя Игоря с русами эта городская и социальная структура должна была претерпеть изменения. Восточные элементы (хазарские, еврейские, иранские) вынуждены были, несомненно, потесниться и со временем подвергнуться стиранию и забвению. Но в течение всей второй половины X в., т. е. и при князе Владимире, они, бесспорно, удерживали еще некоторые из своих позиций — тем более что и положение самого Владимира, «великого к а г а н а» [147], видимо, до поры было не до конца ясным. Во всяком случае, если он сам склонен был рассматривать Хазарию как восточную периферию Киевской Руси, то хазары могли еще считать Киев не более чем некогда крайним западным форпостом Хазарского каганата [148], ныне временно утраченным. Как бы то ни было, пока каганат был в силе, Владимир (и предшествующие ему князья) не мог не считаться с киевским хазарско-еврейско-иранским (хорезмийским /?/) сеттльментом. Разумеется, хазары потерпели тяжелое поражение еще в 965 г. от отца князя Владимира Святослава, но не следует забывать, что вскоре киевский князь отправился на несколько лет в поход в Дунайскую Болгарию и упустил результаты своих завоеваний в Хазарии. В конце 70-х годов X в. хазары вернулись в Итиль и попытались восстановить свое былое величие. Особенно интересно, что хазары именно в это время обратились к Хорезму с просьбой о помощи против гузов. Просьба была удовлет-

ворена, и в хазарских землях появились военные отряды хорезмийцев. 977—985 гг. — именно тот временной отрезок, когда Итиль был покорен Хорезмом и хазары обращены в мусульманство (ср. Хорса и Симаргла в списке богов 980 г.).

В этих условиях включение в киевский пантеон иранских божеств не только получает естественное и по сути дела очень простое объяснение, но и обнаруживает в князе Владимире великого мастера смелых, почти авантюрных решений [149], которые в конце концов оказываются мудрыми компромиссами, впрочем, периодически снимаемыми и сменяемыми новыми «синтезами» [150]. Показательно, что первым объектом «заигрывания» князя Владимира был именно иранский этнический элемент. С одной стороны, он представлял собой вооруженную военную силу, с другой, он был, видимо, экономически и отчасти социально пассивен. Ему-то князь Владимир и делает уступку в первую очередь, вводя иранских богов в киевский пантеон в их, так сказать, натуральном виде, без предварительного усвоения их и освоения русской традицией. Тем самым, как можно полагать, делается шаг, рассчитанный на отрыв среднеиранского хорезмийского гарнизона от тюркоязычных хазар и мощной в религиозном и экономическом отношении еврейской общины [151].

В этом контексте особенно показательно, что из иранских божеств в киевский пантеон были введены два пользовавшихся популярностью именно у среднеазиатских иранских народов (в частности, в Хорезме) и связывавшихся с идеей иранской державности, государственности, солнечной славы, фарна как символа царской власти. Роль хорезмийской прослойки киевского населения во введении этих божеств в киевский пантеон представляется теперь весьма правдоподобной. Почитание сияющего Солнца и Симурга воинами-хорезмийцами киевского гарнизона было, видимо, последней (ближайшей) причиной появления их в кругу «Владимировых» богов. Но, разумеется, были и другие, более отдаленные причины. Вообще уместно вспомнить о весьма тесных связях Хорезма с южнорусскими степями еще до прихода ислама в Среднюю Азию. Можно говорить о предпочтительности этих связей перед всеми другими «ирано-русскими» связями в течение длительного времени (сохранение, хотя бы частичное, этих связей прослеживается и в существенно более позднее время). Справедливо указывают, что хорезмийцы играли такую же роль в торговле с Южной Россией, как согдийцы в торговле с Китаем [152]. Торговые связи продолжались и после мусульманского завоевания Хорезма. Понятно, что они не могли осуществляться в обход Хазарского каганата, находившегося между Хорезмом и Киевом. Благодаря такому географическому положению целый ряд

«культурных» иранизмов оседал среди хазарского населения, и оно, следовательно, тоже оказывалось проводником иранских влияний, в частности, в Киевской Руси. Любопытно, что «хорезмийские» следы в географических названиях не раз встречаются в пространстве между Средней Азией и Южной Россией [153].

Не исключено, что мусульманское завоевание Хорезма, отличавшееся жестокостью (по свидетельству Аль Бируни, хорезмийца по происхождению, арабский полководец Кутейба ибн Муслим /умер в 715 г./, захватив Хорезм, уничтожил людей, знавших хорезмийский язык, предания, литературу) [154], способствовало оттоку части хорезмийцев на запад, куда они и перенесли остатки своей старой (немусульманизированной) культуры. Именно так можно было трактовать появление хорезмийцев на военной службе у хазар, в частности, на крайней западной границе каганата в Киеве [155].

Наконец, в связи с солнечным божеством Хорсом следует помнить о солнечном названии Хорезма — реально-этимологически или в плане народно-этимологического осмысления. В хорезмских глоссах XIII в. («Книга о клятве») засвидетельствовано слово *xvārazm* 'хорезмиец' [156]; в ряде древних языков известно название Хорезма — авест. *x^{v}āirizam*, др.-перс. *^{h}uvārazmiš*, др.-греч. Χωρασμίη. Вторая часть этих названий содержит элемент со значением 'земля' (ср. авест. *zam-*, др.-перс. *zam-* и др.). Первая же осмысливается то в связи с солнцем (ср. авест. *hvarə* 'солнце', мл.-авест. *hūrō* при вед. *svar*, *súvar*, *sū́rya-* и т. п.), то в связи с едой, пищей (авест. *x^{v}arəna-*, ср. *x^{v}ar-* 'есть', 'насыщаться'). Наличие пар типа *hvarə*, но *x^{v}anvant-* 'солнечный' (ср. в гатах *x^{v}an-* 'солнце'), *x^{v}arənah-* 'слава' ('сияние'), *x^{v}arənahvant-* 'сияющий', а также тот факт, что оба слова — и для солнца и для еды — восходят к и.-е. **su̯el-* и под., подталкивает к заключению о том, что оба этимологических решения первой части названия Хорезма (*xvār-*) не должны считаться взаимоисключающими [157]. Более того, в основе их наименования можно предполагать один и тот же семантический мотив — «вспухание», «расширение», «увеличение» (в объеме, яркости, интенсивности). В этом случае понимание названия Хорезма как «Солнечной земли» становится не только возможным, но и очень вероятным. Почитание Солнца, в частности, в его божественной, отчасти персонифицированной ипостаси, естественно для населения «Солнечной земли» — Хорезма. Несомненно, об этом «главном» боге своей страны не могли не помнить хорезмийские воины и в Киеве, и эта ситуация, вероятно, убедительно объясняет и почитание ими Солнца вдали от своей родины, и почему этот мифологический образ был усвоен (хотя, видимо, и «волевым» решением) древнерусским пантеоном [158].

Похоже, что, опытный политик, оказавшийся в сложном положении, князь Владимир едва ли серьезно относился к религиозному аспекту введения в древнерусский пантеон иранских божеств (впрочем, и сам пантеон, как полагают многие исследователи, относился, по крайней мере отчасти, к числу волевых конструкций князя Владимира в религиозно-мифологической сфере). Через несколько лет после этого, возможно сделав иранскую часть населения нейтральной или даже союзнической, он совершает следующий рискованный шаг, выглядящий как своего рода провокация: князь Владимир объявляет о своей готовности принять еврейскую веру. И это заявление, конечно, косвенно свидетельствует и о той значительной роли, которую в конце X в. играл в Киеве иудаистический элемент (евреи и хазары), и о государственной и политической хитрости-мудрости русского князя, который в последний момент, проявив максимальную дальновидность, совершил еще один шаг, выбрав путь сближения с далекой и сильной Византией, которая как христианская держава не могла не стать естественной союзницей и покровительницей князя Владимира и Киевской Руси в борьбе с иудаизмом, один из важных очагов которого находился в самом Киеве. Принятие Владимиром христианства и реальная обстановка в Киеве (наличие значительного иудаистического элемента) объясняют отзвуки сосуществования в городе христианского и иудаистического элемента и полемики между ними, которые отчетливо прослеживаются в течение всего следующего — XI века. Достаточно назвать два памятника, ярко отражающих описанную здесь ситуацию, — «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона и «Житие Феодосия» (ночные дискуссии о вере с новообращенными евреями) [159]. Эта полемика продолжалась, вероятно, до 1113 г., когда при Владимире Мономахе а Киеве произошел первый значительный еврейский погром, имевший, однако, своей основной целью подрыв основ экономической жизни еврейского (или еврейско-хазарского) населения. До этого момента по крайней мере в течение 200 лет положение евреев в Киеве было, видимо, нормальным или — в худшем случае — терпимым, чему, между прочим, способствовало и то, что в первые десятилетия после принятия христианства альтернатива единобожие (евреи и христиане) — многобожие (язычники) расценивалась как несравненно более важная, нежели различие между законом (евреи) и благодатью (христиане).

Экскурс, посвященный выяснению историко-культурных и политических условий, в которых произошло заимствование иранских теофорных имен и включение их носителей в киевский пантеон, кажется, подводит итог спорам о происхождении имени Хорса. Тем не

менее остается немало неясностей, связанных с этим божеством. Отчасти они могут быть устранены при последовательном расширении контекста, в котором выступает этот мифологический персонаж, с одной стороны, и, наоборот, при учете фактов «микроскопического» уровня или смежных областей — с другой.

Очень существенную роль играет ареальный аспект проблемы. О нем здесь может быть сказано лишь кратко, но основные вехи должны быть обозначены. Судя по летописным свидетельствам и в согласии с предлагаемыми выше объяснениями, главный (и отчасти, возможно, исходный) локус появления Хорса — Киев, шире — Киевская Русь, южнорусские степи. Бросается в глаза, что никаких следов Хорса в Новгородской земле, на севере Руси нет, и это уже само по себе образует контраст между русским Югом и Севером в мифологическом отношении. Но контраст становится еще более рельефным и богатым содержанием при учете того факта, что только на севере Руси сохранились отчетливые следы мифологических мотивов, восходящих к «основному» мифу и связывающих в едином сюжете Перуна и Волоса (топонимические данные говорят о том же), при этом важно, что Перун (как, впрочем, и Волос) сохраняет здесь в значительной мере свои «природные» функции, не засвидетельствованные в описаниях «киевского» Перуна, покровителя княжеской дружины и, следовательно, связанного с воинской функцией.

Это противопоставление, в котором Хорс определенно связан с югом, дополняется данными о восточной ориентации (и/или происхождении) этого божества или его более ранних форм. Выше уже говорилось об иранском происхождении Хорса, конкретнее — о его связи с Хорезмом («землей Солнца»), с иранскими землями вокруг Аральского («Хорезмийского») моря. Именно такой исходный локус подтверждается еще одним примером заимствования имени этого иранского божества, причем и это заимствование отсылает примерно к тому же ареалу (Средняя Азия, Восточное Предуралье). Речь идет об обско-угорском божестве по имени *Kurəs, Kworəs, Korəs* с прочной солнечной родословной [160]. Это имя, как и др.-русск. *Хърсъ*, видимо, восходит к тому же самому иранскому источнику (ср. перс. *xuršēt*, ср.-перс. *xvaršēt*, ср.-перс. *hvarə xšaētəm* и т. п.). Другое совпадение касается синтагматики: парное имя *Numi-kworəs* (*Numi* — верховный бог, ср. манс. *Нуми-торум*, хант. *Нум-турем*) может быть понято как соответствие отмечавшейся уже последовательности Перун — Хорс в списках богов.

Мотив восточной соотнесенности Хорса имплицитно предполагается восходом солнца именно с востока; востекание — восхождение Солнца и образует важнейшую часть его пути. Возможно, что от-

ражение этой топики можно видеть в известном отрывке из «Слова о полку Игореве», посвященном князю-оборотню Всеславу: *Всеславъ князь ... самъ въ ночь влъкомъ рыскаше: изъ К ы е в а дорискаше до куръ Т м у т о р о к а н я в е л и к о м у Х р ъ с о в и влъкомъ п у т ь прерыскаше.* Комментаторы этого места упускают обычно из вида то, что путь Всеслава-волка н а п е р е р е з Хорсу-солнцу не просто отклонение от нормы, от п р а в и л ь н о г о пути, определяемого движением Солнца, но неправедный и опасный путь, совершаемый с помощью злой колдовской магической силы. Все смертные следуют по пути Солнца. Родоначальник людей Йима, как о нем говорится в «Авесте», «поднялся и пошел по пути, которым следует Солнце» (Videvd. II, 31). Заря — Ушас «правильно следует дорогой порядка» (*ṛtásya pánthām anv eti...* RV I, 124, 3); тут же уточняется, что она показывается на востоке, знает свой путь наперед и не путает направлений. Мифологизация и ритуализация солнечного пути и превращение его в норму, идеальный образец, определяющий поведение богов и людей, могут быть подтверждены многочисленными примерами [161]. Всеслав с его неправедным путем наперерез пути великого Хорса-Солнца приходит на память автору «Слова» в контексте ошибочного пути Игоря Святославовича, приведшего к поражению: Солнце затмилось, и верный путь теперь неизвестен, скрыт (*Солнце ему тьмою путь заступаше...*). Незнание же пути («пути Солнца») приводит к роковым отклонениям от правильного поведения, от нравственных норм. Иное дело — поведение великого князя Дмитрия Ивановича в сходной ситуации в «Задонщине»: он *вступи в п о з л а щ е н н о е свое стремя и вземъ мечь въ п р а в у ю руку и п о м о л и с я Богу и пречистой его матери. С о л н ц е ему ясно сіяетъ на в о с т о ц ѣ и п у т ь п о в ѣ д а е т ъ...* [162]

Путь Всеслава от Киева до Тьмуторокани противоположен пути Хорса-Солнца с востока на запад (следует обратить внимание, что упоминаемый в «Авесте» путь Солнца, т. е. *paϑā-, paϑ-, pantay- & hvarə xšaētəm,* обозначается по сути дела той же формулой, которая позже будет использована в «Слове»: *путь & Хърсъ* [163]). Возможно, этот фрагмент «Слова» дает некоторые указания на целесообразность углубления темы Хорса в русской мифологии и истории: примерно от Тьмуторокани двигалась приазовская юго-восточная русь, прежде чем она попала в Киев (т. е. как Хорс-Солнце, но не как Всеслав). В таком случае она могла познакомиться с образом Хорса еще до прихода в Киев, в местах, где были возможны «естественные» контакты с иранскими племенами, и оттуда принести его в Киев и как бы «сверить» его с божеством, почитавшимся в Киеве хорезмийскими воинами [164].

Разумеется, конкретных фактов, относящихся к Хорсу в ареальном аспекте, очень немного, но все они так или иначе отсылают к территориям к востоку от Киева и ранней Киевской Руси — Средняя Азия, Прикаспье и нижнее Поволжье, Восточное Приазовье и Причерноморье, возможно, земли по Дону (ср. следы Хорса в повестях Куликовского цикла) [165]. Поэтому-то так важны фиксируемые Начальной летописью следы Хорса в самом Киеве, в его цитадели, и появившиеся теперь возможности объяснения киевской «прописки» этого божества.

В заключение еще несколько слов о Хорсе в отрывке из «Слова о полку Игореве» и о следствиях, вытекающих из этого. Как известно, Хорс назван здесь великим (*великому Хръсови*). Определение обожествленного Солнца как великого вообще-то довольно естественно. Можно даже сказать, настолько естественно, что не обращают внимания на многозначительность этого эпитета. Как известно, русск. *великий* (слав. **vel-ikъ* и т. п.) в конечном счете связано с и.-е. **u̯el-: *u̯ol-* 'владеть', 'иметь власть', 'обладать') и т. п. (ср. слав. **vel-*: **vel-d-/*vol-d-*, ср. **vol-d-ěti* 'иметь власть' и 'обладать') и с и.-е. **u̯el-: *u̯ol-* 'умирать', 'смерть', 'царство смерти'. Таким образом, оказывается, что *великий Хорс* в такой интерпретации, как «Хорс, обладающий властью, правящий и т. п.», практически полностью воспроизводит авестийскую формулу, обозначающую сияющее солнце, *hvarə xšaētəm,* общеиранское (вероятно, и общеарийское) происхождение которой свидетельствуется и рядом фактов других иранских языков. Дело в том, что *xšaēta-*, используемое для передачи значения 'сияющий', буквально обозначает 'имеющий власть, (силу)', 'правящий', 'управляющий', 'господствующий', 'обладающий' в соответствии с глаголом *xšayati* с тем же кругом значений (ср. авест. *xšaya-* 'царь', *xšaϑra* 'власть', 'царство' и т. п., ср. *xša-* /?/ 'владеть', а также древнеперсидские *-xšay-* 'править', *xšayaϑiya-* 'царь', 'царский', *xšaça-* 'царство', 'царствование' и др. и древнеиндийские *-kṣay-*, *kṣáya-*, *kṣatrá-*, *kṣatríya-* и т. п. примеры). В этом контексте *великий Хорс* выглядит как калька соответствующей иранской формулы сияющего («царящего») Солнца. Это совпадение внутренней формы образа (при том, что русское слово для Хорса, обожествленного Солнца, бесспорно, заимствовано из иранского) не может быть случайным. Более того, подобные формулы хорошо известны и в соседнем балканском ареале, ср. греч. ὁ ἥλιος βασιλεύει, алб. *diell-i perëndon* (как «версии» этой формулы выступают рум. *soarele asfinţeşte* 'солнце становится святым' и венг. *le áldozik a nap*, букв. 'солнце приносит жертву') — для обозначения захода солнца [166]. Солнце действительно увеличивается в объеме и в уровне световой энергии перед тем, как умалиться и зайти [167].

Этот мотив *великого Хорса* или «величающегося» (царствующего) солнца, нужно думать, объясняет и некоторые другие примеры, остававшиеся до сих пор темными, и, следовательно, выводит русск. *Хорс* из изоляции внутри русского словаря. Речь идет прежде всего о таких словах, как *хорохóрить/ся/ (харахóрить/ся/), хорохóнить/ся/* 'важничать' (ср. немецкий перевод слова — 'großtun'), 'хохлиться', 'надуваться' (особенно о петухе, курице), 'ершиться', 'хвастаться', 'заниматься собою и много о себе думать', ср. также *хорохóра* и т. п. (Даль IV³, 1222); *хóрзать* 'важничать собою', 'чваниться', *харзи́ть/ся/* 'зазнаваться', 'сердиться', 'горячиться', *харзи́стый* 'заносчивый', 'бранчивый', *хóрза* 'коза-девка', 'бойкая' (?), см. Даль IV³, 1168, 1220 [168]. В основе всех этих слов присутствует семантический множитель 'увеличивать/ся/', данный с оттенком иронии, легкой насмешки, некоторого осуждения и в определенной экспрессивной тональности. Эти лексемы реализуют две словообразовательные модели — удвоение корня *хор-* и расширение его элементом *-з-* (из сказанного, в частности, следует, что обе группы лексем */хорохор-* и *хорз-/* связаны с одним и тем же корнем). В корне *хор-* правдоподобно усматривается иранское слово, обозначающее солнце (*xor, xur, hvar* и под.), а в семантике соответствующих лексем — результат компрессии (или сдвига) смысла всей формулы типа авест. *hvare xšaētəm* (позже ставшей одним словом): 'солнце царствующее, владычествующее...' → 'величиться', 'важничать' и т. п. [169] Частичным аргументом в пользу этой точки зрения может быть как раз наличие элемента *-з-* (возможно, являющегося результатом «эмфатизации» *с* после *р* типа *дерзкий* при и.-е. **dhṛ-s-* и соответствующих словах в других и.-е. языках с *-s-*). Образуемый корнем и этим элементом комплекс *хорз-* (как и имя божества *Хърсъ, Хорс*) в таком случае и представлял бы соединение иранского слова с значением 'солнце', и минимального следа слова с значением 'величиться', 'властвовать', 'царствовать' (*xš-* > *ś-*, откуда *с-, з-*).

Единственное русское слово [170], которое действительно связывалось исследователями с именем Хорса, — *хорóший*. Сама эта связь теперь представляется несомненной, несмотря на оценку ее как «невероятной» у Фасмера, IV, 267. Несомненно и направление словопроизводства: *Хорс* → *хороший*. Сомнение вызывает конкретный иранский источник имени Хорса. Наряду с отмечавшейся выше точкой зрения о происхождении этого имени из источника типа др.-иран. *hvar-xšaita-* сложилось и другое мнение, согласно которому прилагательное *хорóший* образовано от имени божества Хорса (и первоначально означало 'хорсовский', 'принадлежащий Хорсу'), а

само имя *Хорс* представляет собой старое заимствование из осетинского, ср. *xorz, xwarz* 'добрый', 'хороший', из иран. **hvarzu-*, понимаемого как *hu-varəz-* 'des Wirken gut ist' (ср. Y. IX, 16; но и *hvarəš*) [171]. В. И. Абаев полагает, что это осетинское слово было усвоено русским языком не как отвлеченное прилагательное, а как имя божества, точнее, как эпитет, определявший это имя (само же имя впоследствии исчезло). Основанием для такого хода мыслей послужило то, что в дигорских песнях религиозно-мифологического содержания соответствующий эпитет неизменно определяет святого Николу — *xwarz Nikkola* или *Nikkola xwarz* 'добрый Никола'; допускается, что в дохристианскую эпоху таким же образом могло определяться и некое неизвестное ясское божество, и его эпитет *xorz* стал употребляться как самостоятельное имя *Хорс* (ср. совр. осет. *дæ бон хорз*! 'добрый день', 'здравствуй!', *хорз* 'добро', 'благо'; 'хороший'). При всей заманчивости этого объяснения и возможных дальнейших импликаций (ср. путь Хорса и Тьмуторокань в «Слове» в связи с темой ясского божества, определяемого как *xorz*) существует целый ряд серьезных возражений и замечаний ограничительного характера. Самые важные из них можно свести к трем-четырем. Прежде всего ориентация на осет. *xorz, xwarz* разрывает связь между семантически и генетически едиными лексемами *хор-* (*хорхор-*) и *хорз-* в русском языке (не исключено, что в *хоро́ший* также выделяется *хор-*, ср. *хо́рости* 'красота', 'пригожество' /если не из **хо́рошести*?/, *хорови́тый* и т. п., см. Даль IV³, 1223). Вокализм осетинского прилагательного никак не объясняет исходный корневой гласный в имени Хорса — *Хърсъ* (< **xurs-*). Ни *-съ* в *Хърсъ*, ни *-ш-* в *хоро́ший*, строго говоря, не выводятся из *xorz, xwarz* с достаточной корректностью (в отличие от **xor-/x/š-* > *хор/о/ш-*). Наконец, при предлагаемом объяснении исчезает полностью несомненная и для Хорса и для связанного с ним по источнику заимствования обско-угорского *Кор(е)са* «солнечная» тема, ясно осознававшаяся и в Киеве (соотнесение Хорса с Дажьбогом) и на Оби у угров. Сама конкретная ситуация заимствования, предполагающая определенный мифологический образ, перенимаемый «своими» от «чужих», вынуждает считать не слишком вероятной ориентацию на эпитет абстрактного характера (скорее, *хоро́ший* произведено от имени конкретного божества подобно тому, как *мирово́й* 'прекрасный', 'замечательный' через *мир* восходит к имени Митры, также солнечного божества). Приведенные выше соображения по поводу того, как иранский Хорс попал в киевский пантеон, также склоняют скорее в пользу традиционной точки зрения на происхождение имени Хорса, а следовательно, и производного от него прилагательного *хоро́ший*. То, что

это основоположное в системе оценок (между прочим, и религиозно-этических) слово соотнесено с образом Солнца, солнечного божества, не должно вызывать удивления. К *свѣтлому и тресвѣтлому солнцу*[172] обращается как к последней своей надежде спасти князя Игоря его жена Ярославна (ср. *трисолнечное божество* как высший оценочный эпитет в «Слове о законе и благодати»). Русский народ понимается как своего рода солнечный внук (ср.: *погибашеть жизнь Даждьбожа внука* при Дажьбог≡Хорс), как и некоторые княжеские роды[173]. Наименование князя Владимира «Красным Солнышком» также находит место в этом контексте. Поэтому осет. *xorz, xwarz* остается лишь потенциальным ресурсом и источником, о котором, однако, следует помнить.

II. Дажьбог и Стрибог

В цитированном выше списке богов из киевского пантеона («Повесть временных лет», под 980 г.) между иранскими божествами Хорсом и Симарглом, в самой середине шестичленного списка (третье и четвертое места), находятся два мифологических персонажа, объединенные тем, что они обладают отчетливо членимыми на две части именами, последняя из которых выступает как своего рода классификатор (*бог*), — Дажьбог и Стрибог. Крайние места в том же списке занимают Перун (в начале) и Мокошь (в конце), также объединенные между собой двумя важными признаками: из всех богов списка они наиболее достоверно принадлежат к архаическому слою (балто-славянскому) с достоверными индоевропейскими связями, и только они входят в реконструируемую сюжетную схему «основного» мифа как персонажи, находящиеся между собой в брачных отношениях (третий существенный персонаж схемы Волос-Велес в списке 980 г. отсутствует). Таким образом, композиция списка оказывается весьма продуманной, и отношения составляющих ее элементов дают основания для дальнейших размышлений.

Выше также отмечалось, что имена Хорса и Дажьбога (соответственно второе и третье места в списке) единственные среди всех соединены (или разъединены) «нулевым» способом: между ними нет ни союза *и*, ни точки. На этом основании, в частности, делается заключение об их функциональной тождественности или, точнее, сближенности («солнечные» боги). Вместе с тем и Стрибог, если он ведает ветрами и характеризуется некоторой агрессивностью (веет стрелами), отчасти сближается с Симарглом, которого сопоставляют с Дивом (или даже Соловьем-разбойником). Но при наличии этих

«межгрупповых» связей Дажьбог и Стрибог составляют достаточно единый и самостоятельный фрагмент списка.

Связь Дажьбога с солнцем подтверждается уже упоминавшейся вставкой в Ипатьевской летописи под 1144 г. (ср. также связь со Сварогом при *сварожичь* как обозначении огня), а также рядом косвенных данных. Некоторые из них выявляются при допущении близости Дажьбога и Хорса. Отмеченность для Хорса мотива пути, солнечного пути, позволяет думать, что этот мотив не мог не быть существенным и для Дажьбога. В самом деле, некоторые поздние источники подтверждают эту догадку и вносят дополнительные важные нюансы в образ этого божества. В начале века в Стрижавцах Винницкой губ. от Л. Юркевича была записана следующая интересная песня («Поміж трьома дорогами...»):

Поміж трьома дорогами, рано-рано,
Поміж трьома дорогами, ранесенько,
Там здибався князь с Дажбогом, рано-рано,
Там здибався князь с Дажбогом, ранесенько,
— Ой ти, боже, ти, Дажбоже, рано-рано,
Зверни ж мені з доріженьки, ранесенько.
Бо ти богом рік від року, рано-рано,
Бо ти богом рік від року, ранесенько.
А я князем раз на віку, рано-рано,
А я князем раз на віку, ранесенько,
Раз на віку в неділеньку, рано-рано,
Раз на віку в неділеньку, ранесенько [174].

Эта песня представляет собой монолог жениха («князя»), обращенный к Дажбогу. Произносится он по пути на свадьбу при встрече с самим Дажбогом. Относительно самой песни комментатор указывает: «Співають, коли зустрічається хтось по дорозі, як молоду везуть до молодого» [175]. В песне важны три мотива: 1) пути Дажбога (встреча промеж трех дорог и разговор происходят *рано-рано, ранесенько,* т. е. на восходе Солнца, что лишний раз указывает на соответствующие функции Дажбога), 2) покровительства (участия) его в свадебном обряде (этот мотив подтверждается типологически распространенными текстами о Солнце — верховном руководителе брака или даже участнике иерогамии, «первосвадьбы», по образцу которой проводятся свадьбы вообще; мотив солнца постоянен в свадебной обрядности) и, наконец, 3) соотнесение жениха с Солнцем (ср., в частности, выведение невесты и круговое движение в свадебном ритуале), причем жених-князь лишь раз в жизни во время свадьбы

выступает как своего рода замена божественного жениха, участника «первосвадьбы» Солнца (ср. цикл народных песен о свадьбе Солнца, известных у славян, литовцев, особенно широко у латышей и др.).

Другая украинская песня сезонного цикла, также упоминающая Дажбога, позволяет выяснить еще один мотив, соотносимый с этим божеством: Дажбог высылает соловушку замыкать зиму и отмыкать лето — *Ой ти, соловейку,* | *Ти ранній пташку,* | *Ой чого так рано* | *Із вирїчка вийшов?* || *«Не сам же я вийшов,* | *Д а ж б о г мене вислав* | *З правої ручейки,* | *І ключики видав* || *З правої ручейки* | *Літо відмикати,* | *З лівої ручейки* | *Зиму замикати...»* и т. д. [176], с введением мотива пожара, спалившего деток-птенцов [177]. В этой песне существенно, что отмыкание лета и замыкание зимы совершается соловушкой, но по инициативе, по повелению Дажбога. Более чем вероятно, что отмыкатель лета Дажбог не что иное как само Солнце в персонифицированном виде.

Тесное соседство Дажьбога с Хорсом в списке и наличие общих мотивов, объединяющих оба божества в текстах, оправдывают попытку взглянуть на древнерусского Дажьбога сквозь призму арийских реалий и текстов. Оказывается, что индоиранские факты, имеющие отношение к анализу имени Дажьбога и вводящие его в более широкий контекст, достаточно многочисленны, хотя ранее исследователи не обращали на них внимания. Из соображений краткости и наглядности далее будут приведены лишь ключевые примеры-типы, в основном из ведийской традиции. Но сначала — и тоже кратко — о славянских фактах. Русский Дажьбог, как и его инославянские соответствия — фольклорные и топономастические /нетеофорные/ (ср. *Дабог, цар на земљи* из сербской сказки, где он противопоставлен *Богу на небесима* [178]; персонаж с тем же именем в эпических песнях о кралевиче Марко; название горы в Сербии *Дајбог*; польские топонимы *Daczbogy*, 1541, *Daczbogi*, 1577, в р-не Белостока /из **Dadźbogi*/; имена собственные типа польск. *Dadźbóg*, XIII—XV вв., укр. *Дажьбоговичь* и т. п.), — должны пониматься прежде всего как свернутая синтагма, первый член которой — императив от глагола *дати* — *дажь* (**dažь*/**daždь*, ср. **dajь*). В основе этой синтагмы, особенно принимая во внимание старое значение слав. **bogъ* и его индоиранских соответствий — 'доля', 'часть', 'имущество' и т. п., лежало сочетание глагола в форме 2 Sg. Imper. с Acc. (или Gen.) объекта — 'дай долю (часть)'. Сложное имя *Дажьбогъ* может быть соотнесено и с этой структурой, и с другой, более оправданной с синхронной точки зрения — 'дающий бог', 'бог-даятель'. Иначе говоря, элемент **bogъ* мог выступать и в объектном, и в субъектном значениях, чему, в частности, отвечают две возможности в употреб-

лении этого слова — выступать как пассивный объект, вещь и как активный субъект действия, одушевленное лицо, мифологический персонаж (ср. русск. *Бог* при *богáтство*, др.-инд. *Bhaga-*, др.-иран., ср.-иран. *Baga-*, *Baγa-* и т. п., божества, персонифицирующие долю, часть, богатство, ср. др.-инд. *bhaj-* 'делить', из **bhag-* и др.).

Обе намеченные возможности толкования имени *Дажьбогъ* и лежащих в его основе синтагм подтверждаются многими фактами, причем носящими клишированный характер. Ср., с одной стороны, вед. *daddhi bhāgám* 'дай долю /богатство/' (RV II, 17, 7; ср. X, 51,8 и др.), где *daddhi* — Imper., в точности соответствующий *дажь, даждь*, а *bhāgám* — Acc. Sg., и, с другой стороны, *ási bhágo asi datrásya dātā́si* 'ты — Бхага (т. е. бог богатства), ты — даятель даяния' (RV IX, 97, 55 и др.), откуда тип *Bhága & dadāti* 'Бхага дает', или *Bhága & dāti* [179]. Это сопоставление не только позволяет определить в качестве отдаленного источника Дажьбога мифологизированную фигуру даятеля (распределителя) благ, к которому обращаются с соответствующей просьбой—мольбой в ритуале, в молитве, в благопожеланиях (ср. русск. *дай, Боже!*) и одновременно воплощенное и овеществленное даяние, дар, но и сам языковой локус возникновения этого теофорного имени.

Выведение имени и образа Дажьбога из ситуации «наделителя, наделяющего долей» тех, кто к нему обращается, в значительной степени бросает свет и на решение проблемы Стрибога. Сейчас, видимо, нужно отказаться (или во всяком случае серьезно пересмотреть) от выведения первого элемента этого имени из слова, обозначающего отца (и.-е. **pₔtri-* > слав. *stri-*), как это делалось многими, и толковать *стри-* как Imper. от глагола **stьrti* 'простирать', 'распространять', как это и предлагал в своих работах Р. О. Якобсон. Таким образом, и имя *Стрибогъ* в конечном счете предполагает как образ богатства, которое распространяется — распределяется среди тех, кто просит о нем, так и образ самого бога — распространителя этого богатства (элемент *бог-* как объект и субъект указанного действия). Возможно, и даже очень вероятно, что некогда существовали индоиранские сочетания типа *star-/stir-* & *b(h)ăga-*, которые были бы в этом случае точным соответствием синтагм, реконструируемых на основании имени *Стрибогъ*. Однако в обеих арийских ветвях глагол *star-* достаточно рано превратился в terminus technicus жреческой практики. Как правило, он стал обозначать расстилание жертвенной соломы или подстилки, подушки из нее, обозначавшее начало ритуала, и, следовательно, резко сузил сферу сочетающихся с ним объектов. Тем не менее ряд соображений говорит в пользу намеченной выше возможности сочетания *star-* & *b/h/ăga-* (**str̥ṇīhi* &

**bhāgám* 'распространи долю, богатство' и **Bhága- & strṇāti* 'Бхага /бог-распределитель /распространяет /долю, богатство/'). Во-первых, объектом действия глагола *star-/stir-* выступает *barhis* в ведийском и *barəsman-* в авестийском, т. е. жертвенная подстилка. Ее расстилание само по себе имплицирует семантику дара, доли, богатства. На нее приглашаются боги, льется сома, кладется жертвенная лепешка, т. е. то, что само по себе доля, богатство и что обладает свойством вызывать увеличение этой доли, позволяющее делить и распределять ее среди заказчиков ритуала. Поэтому в данном случае можно сказать, что в индоиранском произошел «опережающий» (забегающий вперед) семантический перенос: **star- & *bhăga- > star & barhis/barəs-man*), в результате которого изменилась объектная сфера глагола. Во-вторых, сами обозначения жертвенной подстилки, расстилаемой жрецами [180], предполагают свойства усиления, возрастания, увеличения (ср. вед. *bṛh-, barh-, barhas, barháṇā* и т. п. с соответствующей семантикой), т. е. именно то, что характеризует богатство, возрастающую долю. В-третьих, в индийском и иранском все-таки зафиксирован ряд случаев, когда глагол *star-/stir-* не укладывается в рамки технического термина и предполагает более раннюю, нетерминологичекую стадию в истории этого слова. Наконец, в-четвертых, данные других языков в отношении глаголов этого индоевропейского корня рисуют несравненно более широкую картину (ср. германские или славянские примеры). Впрочем, и в тех случаях, когда наблюдается тенденция к превращению слова в технический термин, сохраняются важные намеки на связь этого глагола с идеей богатства, доли, ср. лат. *sternere* 'расстилать', 'раскладывать', 'рассыпать' и т. п. в связи с *lectisternium*, «божьей трапезой», родом жертвоприношения, при котором изваяния богов попарно расставлялись на подушках лож (*lecti*) перед накрытием стола (в христианскую эпоху — поминальная трапеза, поминки); вкушение же пищи, как известно, одна из распространенных метафор получения богатства, усвоения доли.

Специфика рассмотренных здесь двух теофорных имен *Дажьбогъ* и *Стрибогъ* состоит в том, что они, будучи вполне славянскими по своему составу, вместе с тем могут пониматься как такие кальки с индоиранского, в которых оба члена в каждом из этих двух названий оказываются и генетически идентичными соответствующим индоиранским элементам. Несомненно, что это генетическое единство в течение долгого времени оставалось прозрачным и легко воспринимаемым всеми, кто находился в зоне арийско-славянских языковых контактов. В обоих указанных случаях межъязыковой пересчет оказывается достаточно элементарной операцией. Постулиро-

вание такой зоны предполагает как различение «своего» (русского, славянского) и «чужого» (арийского), так и выделение общего ядра или, так сказать, двусторонне-конвертируемой языковой сферы. Участие в ней теофорных имен весьма показательно (тем более, что они противостоят «несложным» балто-славянским богам Перуну и Велесу). Они несут в себе обозначение определенного, основного для них мотива, характеризующего данное божество, некоторую мифологическую идею, соответствующее ритуальное действие и, наконец, ключевую формулу-молитву некоего более обширного текста, типа индоиранских религиозных гимнов. То, что подобные имена выступают как средство перехода к текстам, т. е. к образованию иной природы и иного жанра, чем само двучленное имя, нужно считать принципиально важной их характеристикой, имеющей прямое отношение к проблеме реконструкции текста. То же обстоятельство, что эти имена отсылают не только к «своему», но и через «свой» к «чужому» тексту, который со своей стороны гарантирует правильность предложенной реконструкции, делает их надежным инструментом реконструкции и одновременно средством контроля получаемых результатов.

III. Мир и воля

Эта последняя заметка из своего рода мифологического славяно-иранского триптиха [181], продолжающая уже на более высоком уровне две предыдущие и не умещающаяся целиком в пределах только мифологических представлений, здесь, в книге, посвященной русской святости и так или иначе соотносимым с нею основам мирской жизни, заслуживает более обстоятельного варианта, что и предлагается читателю во втором томе настоящей работы. Первоначальный краткий вариант, естественно, оказывается в этом случае излишним, но обозначить его как часть, входящую в трехчленную конструкцию, завершающую ее и, более того, открывающую выход в более широкое пространство идей, образов и отражений хозяйственно-экономического, социального и этического плана, несомненно, нужно.

ПРИМЕЧАНИЯ

1 Однако известны и обратные ситуации, правда, позже. Так, Прокопий сообщает о том, что для отражения готов римляне использовали 1600 всадников, бо́льшую часть которых составляли гунны, с л а в я н е и анты (De bello Goth. I, 27, запись относится к 536—537 гг.).

2 Ср. 'Ουσιγαρ(ε)δος [καὶ] Σουαρούνας, σ κ λ ά β ο ς ἀνήρ; Δαβραγέζας, Ἄ ν τ η ς ἀνήρ ταξίαρχος (Agath. Histor. III, 121; ср. также III, 6—7; IV, 20 и др.). — К христианизации славян в Византии из работ последнего времени ср. Иванова 1988, 9—29 (=ПХрист. 1988).

3 Об этой ситуации отчасти можно судить по более яркому примеру, относящемуся к тому же времени, — Венеции, которую иногда называют «латинско-византийским гибридом». Кстати, можно напомнить, что Венеция до конца X в. платила дань славянам, жившим на побережье, что обеспечивало ей столь необходимую для нее свободу мореплавания.

4 На мозаике в церкви св. Венанция изображается преследование славянами далматинских христиан.

5 Ср: GODES[L]AV IUPPANO [...] ISTO DOMO CŌSTRUXIT. — См. Jelić; Šišić 1914, 118, № 5.

6 Так, христианами стали два сына Омуртага (около 814 — около 831).

7 Существует мнение, что одна из ранних христианских церквей (Modrá, около Старого Места) могла быть построена около 800 г. Кстати, она характеризуется чертами «ирландского» стиля (см. Cibulka 1958). Значительное присутствие ирландского элемента отмечается в это время и в Баварии. Ср. Reiffenstein 1958; Исаченко 1957, 43—72 и др.

8 Гельмольд неслучайно пишет: «Среди всех северных народов одни лишь славяне были упорнее других и позже других обратились к вере» (I, 6). Разумеется, отдельные случаи обращения в христианство известны с довольно раннего времени (ср. сведения об ободритском вожде Сладомире, 821 г.). Источники упоминают о церкви св. Вита на Рюгене во времена Людовика II (855—875 гг.) и т. п.

9 Здесь нет ни необходимости, ни возможности говорить о самых ранних контактах Руси с христианством и первых христианах «до христианства» (до 988 г.). Несомненно, что таких христиан было немало (в частности, высказывалось мнение, что в Киеве второй половины X в. славянский элемент был более христианизирован, нежели варяжское правящее меньшинство). Не раз высказывалось мнение о более ранних попытках принятия христианства и даже о христианизации некоторых восточнославянских племен, находившихся на юго-западной окраине Руси и рано исчезнувших со страниц русской истории. Тем не менее, здесь сто́ит все-таки указать на некоторые идеи, которые так или иначе присутствуют в христианстве, характеризуют его (хотя бы и вторично) и которые стали известны русским славянам заведомо до утверждения христианства на Руси. Достаточно указать два круга таких идей — монотеизм, который на Руси и особенно в Киеве (в свете недавних открытий и ряда ранее известных разрозненных указаний) в той или иной степени не мог не быть известным из иудаизма (ср. «хазарский» период русской истории); и то сочетание идей, которое было отражением христианского вклада в состав манихейского учения, несомненно известного на Руси с довольно раннего времени и оставившего по себе многочисленные следы, о которых отчасти уже писалось, а отчасти предполагается написать позже.

10 Лишь часть исследований — как общего (общеславянского масштаба) характера, так и более конкретного (отдельные славянские народы и племена, страны и земли) — должна быть отмечена для ориентации в рассматриваемом здесь аспекте темы (преимущество отдается, за несколькими исключениями, работам последних десятилетий). Из работ общего характера ср. Latourette 1938—1945; Dvornik 1956; 1962; Vlasto 1970; Zagiba 1971; Waldmüller 1976; Литаврин — Флоря 1988 и др. Из исследований, посвященных отдельным группам славянского населения и соответствующим ареалам, ср.: славяне на территории Византии — Dvornik 1926; 1971; Дворник 1949; Vlasto 1970; Waldmüller 1970; Wasilewski 1972; Иванова 1980; 1986; 1988; Иванова — Литаврин 1985 и др.; Балканы (болгары, сербы, хорваты) — Spinka 1933; Vlasto 1970; Venedikov 1962; Waldmüller 1976; Cankova-Petkova 1979; Ваклинов 1977; Svoboda 1966; Литаврин 1985; 1988; Турилов 1987; Šišić 1914; Наумов 1988 и др.; Словения (словенцы), Восточные Альпы (приальпийские славяне), Паннония — Kuhar 1959; 1962; Jankuhn

1967; Koller 1972; Kahl 1980; Sós 1973; Baltl 1975; Noll 1974—1975; Barton 1975; Ронин 1980 и др.; Чехия, Моравия — Исаченко 1948; 1957; Dittrich 1962; Vavřínek 1963; 1985; Havlík 1963; 1970; Bosl 1967; Сказ. чешск. 1970; Krumphanzlova, 1971; Angenendt 1982; Dvorník 1970; Poulík — Chropovský 1985; Вел. Моравия 1985; Флоря 1988 и др.; Польша — Łowmiański 1979; Völker 1930; Abraham 1962; Labuda 1984; 1987; Флоря 1988 и др.; Германия (полабские славяне, включая лужичан) — Kahl 1962; 1964; Bauerreiss 1949; Haendler 1969; Claude 1972; Lotter 1974; Lehmann 1974; Herrmann 1978; Petersohn 1979; Erscher 1981; Schlesinger 1983; Brüske 1983; Die Slawen 1985; Ронин 1988 и др.; Восточная Европа (Россия) — Голубинский 1901; Карташов 1959; Ammann 1948; 1950; Smolitsch 1953; Fedotov 1960; Poppe 1968; Литаврин 1968; Седов 1987 и др.

11 Из последних работ, связанных с крещением Литвы и вытекающими из этого обстоятельствами ср. Krikščionybė 1986 (здесь же отсылки к более ранней литературе вопроса, из которой особо стóит отметить Basanavičius 1912). Для ознакомления русского читателя с этой проблематикой в связи с территорией современной Латвии (а иногда и шире) можно назвать старые исследования Трусман 1884; Соловьев 1883; Арбузов 1912 (ср. также Arbusow 1918). Разумеется, на других языках существует и более поздняя литература.

12 Ср. также неотделимую для этого времени от идеи единства тему старшинства в княжеской иерархии.

13 В данном случае, если иметь в виду русскую традицию (ср. «*Святая Русь*»), существенна не сама оценка реального соответствия «Руси» и ставимого ею перед собой понятия святости, но направленность на святость, безусловный выбор ее вопреки всему, признание ее целью и высшим идеалом, сознание неразрывной — на глубине — связи с нею и вера во всеобщее распространение ее в будущем. К понятию «священного», святости и святого ср. основоположные труды Otto 1917; Guardini 1956; Eliade 1959 и др. Ср. также Baetke 1942 (о германской традиции).

14 Ср., с одной стороны, *мир свят, Святая Русь* и т. п., с другой, тезис о священном характере царской власти. «Священные» основы последней достаточно хорошо выяснены применительно к архаичным («примитивным» и существенно более поздним, напр., германским) коллективам и к большим раннеисторическим монархиям (ср., напр., Christensen 1918—1934; Labat 1931;

Johnson 1935; Hockart 1936 [1970]; Naumann 1938; Engnell 1943; Widengren 1947; Beumann 1948; Evans-Pritchard 1948; Frankfort et al. 1949 [1984]; Frankfort 1958; Höffler 1952; 1954; L'Orange 1953; Murray 1954; Schlesinger 1954:105ff.; Hauck 1954:9—66; 1954a; 1956:186—223; Tucci 1955; James 1955; de Vries 1956:289—309; Heesterman 1957; 1985; Regalità Sacra 1959; Ström 1959; Bloch 1961; Bernhardt 1961; Wallace-Hadrill 1962; 1971; Kutsch 1963; Gonda 1966; Czeglédy 1966; Wolfram 1968:473—490; Zandee 1971; Dillon 1973:1—8 и др.). Некоторые существенные аспекты царской власти на русском материале стали предметом изучения в работах последних лет (см. Успенский 1976; 1982; Панченко, Успенский 1983 и др.).

15 В связи с общей проблемой влияния языка на разные проявления человеческой культуры современный исследователь пишет: «Представляется, что именно исследование религиозного сознания в этом плане может быть наиболее показательно — как в силу его относительной устойчивости и фиксированности, так и в связи с каноническим характером и ограниченным объемом формирующих его текстов» (Успенский 1969:159). Ср. также противоположный подход — Буслаев 1848 и др.

16 Алб. *shënjtë, shënjt, shënjtor* 'святой' не принадлежит к исконным элементам.

17 Ср. в гимне Марутам: «...*utá svéna ś a v a s ā ś ū ś u v u r nára utá kṣiyanti sukṣitím*» (RV VII, 74, 6) «...и мужи (герои) от своей с и л ы н а б у х л и и живут в прекрасном жилище». Этот же мотив переполненности силой (*śávasā śūśuvā́ṅsā*) характеризует и двоицу «сильных» (*śavasānā*) — Индру и Агни, господствующих (букв. — живущих над) богатством (*kṣáyantau rāyó*, ср. в связи с последним словом библейское представление о рае и славянское обозначение рая **rajь*), см. RV VII, 93, 2. Интересно, что *śūśuvā́ṅsa-* амбивалентно в том смысле, что может характеризовать как положительные, так и отрицательные качества (соотв. — персонажи). См. Renou 1939:169 (то же относится к близкому по смыслу глаголу *vṛdh-*, см. 173).

18 В русской народной традиции хорошо известна сексуальная символика ложки (ср. мужские и женские ложки и игра ими), использование ее в любовной магии, в соответствующих ритуалах или сильно ритуализованных играх. См. Топорков 1981:46—48; 1985:87—88; 1986:14—16 и др.

19 Рост, возрастание, распространение Агни-огня, набирание им силы, мощи, — постоянные мотивы, связанные с этим божеством,

ср. RV I, 1, 8; II, 2, 4; III, 1, 8; 7, 6; IV, 3, 6; 5, 1; 7, 11; V, 3, 10, 12; 27, 2; 44, 5; VI, 9, 4; VIII, 60, 12 или II, 4, 7; 10, 4; III, 18, 2; 1, 7; 54, 1; V, 8, 7; 28, 3; VI, 12, 3 и т. п.

20 Ср. также с.-хорв. *света (жива) ватра* при Ψενδαρτάκη = осет. *fsœnd-art* «(место) священного огня», см. ниже.

21 Впрочем, *brahmán-*, как и *bráhman-*, мотивируются, как известно, идеей возрастания, распространения, усиления, о чем подробнее писалось в другом месте (ср. *bṛ́h-*).

22 К противопоставлению блага, невредимости, здоровья и несчастья, нездоровья ср. характерное место из Ясны: «*tām nā vohū maṯ manaŋhā cixšnušō* | *yā nā cōraṯ s p ā n c ā a s p ā n c ā*» (Y. 45, 9) «Ihn will ich uns mit gutem Gedanken geneigt machen, | der uns nach Belieben H e i l und U n h e i l schafft» (перевод Хумбаха). Ср. *aspāncīt* (Y. 34, 7) и др. Ср. далее мотив с и л ы в Y. 45, 9.

23 Еще один пример сакрализации ментальных способностей — сочетание *spənta- & xratav-*, ср. *spənto. xratav-*, Nom. propr. (Yt. 13, 115), собств. — «обладающий святым разумом (мудростью)».

24 В славянской мифо-ритуальной традиции слова, этимологически связанные с авест. *gāϑā-* или др.-инд. *gā́thā* 'песнь (в ритуале)', «речь» и т. п., также отсылают, по сути дела к теме с в я щ е н н о г о. Речь идет прежде всего о праслав. **gatati* и **gadati* (ср. соответственно **gatanьje, *gadanьje*, русск. *загадка* и т. п., см. ЭССЯ 6, 1979, 77, 105), обозначающих ритуальное гадание, загадывание загадок, предсказание, ворожение, обычно приуроченное, как показывают этнографические и фольклорные данные, к основному годовому празднику, на стыке Старого и Нового года. Как известно, сам праздник у славян нередко обозначался элементом **svęt-*, и особенно это относится именно к основному годовому празднику (ср. русск. *святки, Святой день* и т. п.), когда, в частности, возжигается «святой огонь» и используется «святая вода» (*свяченая вода* и т. п.). Главный смысл подобного праздника (**svęt-*) — в освящении (**svętiti*) Нового года и соответствующего ему нового Космоса, возрастающего в своей силе и цельности. Новый Год-Космос «освящается» по мере получения ответов на вопросы (в загадках и гаданиях). В авестийской традиции номенклатура предусматривает роль задающего «святые» вопросы (*spəntō. frasan*) и, следовательно, тем самым, категорию вопросов во время ритуала, которые обозначаются как «святые». Сама вопросо-ответная процедура образует «с в я т у ю беседу».

25 Характерен набор значений др.-греч. μένος — 'сила', 'жизненная сила', 'жизнь', 'гнев', 'ярость', 'душа', 'мысль' и т. п. Факти-

чески о священном (уделяемом людям как «Божий дар») неистовстве (μανία) говорит Сократ в платоновском «Федре»: τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται δὰ μανίας «величайшие для нас блага возникают от неистовства» (244a); ср. далее об одержимости и неистовстве (κατακωχή τε καὶ μανία), охватывающих душу поэта и заставляющих его выражать восторг в слове, в песнопениях и т. п., почитающихся священными.

26 Рефлекс слова «святой» сохраняется и в согдийском названии 29-го дня месяца — *mnspnt rwč* (*rwc*), *mrspnt rwč* (*rwc*), ср.: «...*myδ m n s p n t́ rwč rty γwṛtw pnč kpc'kk*...» «[в] день mnspnt rwč израсходовано пять марок» (45 Б2, строка 1, см. Фрейман 1962:77, 79); «...*rty βyr 'γwšmryk | čnn kwzyr 20+10+1 pwst myδ m r s p n t | rwč*» «Получил 'γwšmryk от kwzyr-*a* 31 шкуру в день mrspnt-rwč» (A 4 R [10], см. Боголюбов, Смирнова 1963:60, 123; ср. Б 2 [1]). Это название, засвидетельствованное и в других языках (ср. хорезм. *mrsp'nt, mrspnt'/mrsbnd/*, ср.-перс. *Māraspand*), восходит к авест. *Mąθrahe Spəntahe* < **Manθrahya spantahya* «святой мысли [слова] /день/», см. Лившиц 1975:327; Фрейман 1962:79). Характерно опять повторяющееся сочетание *spənta-* & *manθra-* (*man-*).

27 О «зороастрийских» версиях календаря в среднеиранских языках и об их авестийском источнике см. Sachau 1838; Nyberg 1934; Taqizadeh 1938; 1952:603—611; Henning 1936—94—95; 1958:81—84, 114—115; Фрейман 1962:48—54; Дьяконов, Лившиц 1966:153—154; Bickerman 1967:197—207; Бикерман 1975:320—332; Boyce 1970:513—539; Лившиц 1970:161—169; 1970a:5—16; 1975:320—332; Боголюбов 1985:28—33 и др.

28 Ср. единое происхождение слав. **mǫdrъ* «мудрый» и **mǫdě* «testicula», подтверждаемое многочисленными свидетельствами «мифопоэтической» физиологии о едином носителе (гомотипия) ментального и производительного начал (мозг и сперма). См. Luria 1960:553—560 (этот взгляд разделял и Р. О. Якобсон).

29 Можно напомнить и другую аналогию в этой области, подчеркнутую Якобсоном: авест. *Arədvī Sūrā Anāhitā* и русск. *Мать-сыра-Земля* как образы женского плодородия (жидкая, «сырая» субстанция, ср. *Sūrā*: *сыра* < **sūrā*).

30 Особая категория случаев связана с указанием всех трех миров буддийской космологической системы. Ср.: *ysamaśśandā harbiśśä drraya* «все три мира» («Сказание о Бхадре», II:163; «Книга Замбасты» 2, 163; 4, 1; 5, 63 и др.).

31 Весьма показательно (в свете приведенных примеров), что в сан-

скрите зафиксировано слово *sarvaviśva-* в значении «весь (целый) мир»; кстати, и *viśva-*, когда оно употребляется как существительное среднего рода, обозначает вселенную.

32 В другом месте было показано генетическое тождество слав. **vьsь mirъ* и авест. *miϑra- & vīspa* (ср.: *m i ϑ r o v ī s p ə̄ mazdayasnanąm*.., Yt. 10, 120); ср. там же о Митре как объединителе людей в мир, в социальную структуру. Об идеальном состоянии, предполагающем заполненность мира добрыми людьми, см. неоднократно в «Книге Замбасты», ср., напр.: «*ysamaśśandai harbiśśä hvaṃ'dyau jsa śśäryau haṃbaḍi ttīyä | puñaudyau ṣṣadyau hva'ndyau jsa oi baśdye jsa pathīyi*» (22, 122) «The whole world will then be full of good men, meritorious, faithful men, who have refrained from evil».

33 При цитировании сакских текстов использовались следующие источники: Konov 1949; Dresden 1955; Воробьев-Десятовский 1965; Bailey 1967; 1979; Emmerick 1968 и др.

34 Учитывая, что пчела и пчелиный рой в разных традициях (в частности, и в кавказских) часто называются святыми, священными, божьими (между прочим, и соотносятся с божественными персонажами) (Топоров 1975:22сл.), уместно поставить вопрос, не отражается ли некиим образом в осет. *ævzæn* 'пчелиный рой' (см. *ævz-*) слово *fsœn(d)* 'святой', 'священный'. Это допущение может и не вступать в противоречие с обычной трактовкой слова — из **vabza-na-*, от **vabza-* 'пчела', 'оса' (Абаев 1958:210).

35 Ср. О Слове, ставшем плотью, и о Слове у Бога, о Боге-Слове: ...καί ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος, Ио. I:1.

36 В связи с отмеченным выше типом авест. *spənta- & mąϑra-* (*man-*) показательны параллельные случаи, когда в этом сочетании *spənta* заменяется на *vāk-* 'слово', 'речь', 'глас' (*vak* 'говорить'), чем отчасти подтверждается сближение значений святого и слова — *spənta-* и *vāk-*. Ср. прежде всего авест. Nom. propr. *Mąϑravāka-* (Yt. 13, 105, 115) при наличии авест. *vaočāṯ... mąϑrəm* и вед. *mántram vocema, mántram... ukthyàm*, дающих основание для реконструкции индо-иранск. **vāč-* (**vāk-*) & **mantra-* (как и **mantra-* & **vāč-/*vāk-/*), которое уместно сопоставить с **śu̯anta-* & **mantra-*. См. KEWAi III, Anm. 774; Mayrhofer 1977:20 и др.

37 Соколова 1967:105 допускает возможность связи этих слов с и.-евр. **k'ei-* : **k'i-* 'темный', 'серый' (ср. авест. *syāva-*).

38 Слово образует супплетивную парадигму: Nom. Sg. masc. *kartse* [*kāsu*], Obl. *krent* [*krant*] *krañcäṃ*, Gen. *kreñcepi* [*krantāp*], Nom. Pl. *kreñc* [*kraṃś*] и т. п. (Krause, Thomas 1960:154).

39 Слово со значением «хороший», которое в тох. А составляет подавляющую часть супплетивной парадигмы, в тох. В имеет полную парадигму, без следов супплетивизма: m a s c. — Nom. Sg. *kartse*, Obl. *krent*, Gen. *kreñcepi*; Nom. Pl. *kreñc*, Obl. *krentäm*, Gen. *krentaṃts*; f e m. — Nom. Sg. *kartsa*, Obl. *kartsai*; Nom. Pl. *krenta*, Obl. *krenta*, Gen. *krentaṃts*; Du. *kartsi*, *kreñc*.

40 Ср. также *krañcäm wrasomänt* (67b4); *caṣ krañcäm wrasomäntä* (79a6); *kraṃśä wrasañ* (105a 1 и т. п.).

41 Впрочем, понятие святого человека передавалось заимствованным словом, ср. тох. А *riṣak* «homo sanctus», тох. В *ṛṣāke* (из др.-инд. *ṛṣi-* 'риши', 'мудрец', с тох. суфф. *-ak/e/*); ср. также *riṣakeṃ*, Adj. poss., *riṣakune* 'святость' (см. Poucha 1955:260).

42 Ср. также сочетание *kāsu* со словами *tsraṣṣune*, обозначающими особую активность, деятельность, энергию. Ср., например: *tämyo kāsu tsraṣṣune p͡ukäm pruccamo ñi palskäm (Puṇyavanta-Jātaka*, № 1, 3) «оттого благая деятельность — лучшая среди всего, по моему мнению».

43 Ср. также *arämpat-ṣi kāswone* (66a1) «bonitas, virtus figurae (staturae)».

44 Впрочем, общее заключение З. Фейста — «Etymologie unsicher», а Я. де Фриза — «Etymologie umstritten».

45 Из германских языков это слово попало в финские, ср. финск. *kansa* 'народ', карельск. *kanža*, συναγωγή (Matth. 13:54), вепсск. *kanz* 'семья', эст. *kāz, kāza* 'товарищ', 'супруг(а)' и др., ср. лапл. *gazze, kāzi* 'общество', ливск. *kåz-gønd* 'свадьба' и др. В свою очередь из финноязычного источника были заимствованы лтш. *kàzas* 'свадьба' и единичное лит. *kozos*, то же (см. LKŽ 6, 1962: 392); ср. *svętas kàzas* «святая свадьба» или *kàzas svinêt* «праздновать свадьбу» (Mühlenbach-Endzelin II:206), где исходный смысл обозначения свадьбы («святой», ср. **k'u̯en-to-*) как бы восстанавливается в сочетающихся с *kàzas* словах (*svęts, svinêt* и т. п.).

46 Ср.: *Сталы засцілайце, кубкі налівайце,* | *Кубкі налівайце, гасцей сазывайце* | — *А сталы засланыя, кубкі наліваныя,* | *Кубкі наліваныя, госці сазваныя,* — см. «Восеньскія і толочныя песні» (Мінск 1981), 420 (№ 170) и т. п.

47 Ср. далее ст.-швед. *hinna, hanna* 'добывать', 'достигать', др.-англ. *hud* 'добыча', др.-в.-нем. *heri-hunta* 'военная добыча' и т. д.

48 Впрочем, согласно другой точке зрения, эти слова также восходят к и.-евр. **k'u̯ent-* (см. Rooth 1925:11сл., 118—119; Feist 1939:161).

49 Следовательно, при наличии подобной формулы она выступала

бы как своего рода figura etymologica — и.-евр. **k'u̯en-* (Nom.) & **k'u̯en-/*k'u̯ei-* (Vb.) «жертва возрастает (набухает)», герм. **hunsl* & **hun-*, то же.

50 Ср.: *jabai nu bairais aibr þein du h u n s l a s t a d a...* (Mth. V. 23); *aflet jainar þo giba þeina in andwairþja h u n s l a s t a - d i s* (Mth. V:24) «Оставь там дар твой пред жертвенником...»; *...standans af taíhswon h u n s l a s t a d i s þwmiamins* (Luc. I:11); *...niu þai matjandans h u n s l a gamainjandans h u n s l a s t a d a sind?* (Korinth. I, X:18).

51 Ср. сходно: *...gasaljands sik faur uns h u n s l* (Skeireins I:5).

52 К мотиву жертвы (жертвоприношения) как с в я т о г о д е л а ср. лат. *operārī* 'работать', 'трудиться' (ср. *opus, opera*), но и 'священнодействовать', 'совершать жертвоприношения' (*deo.* Tibull.), ср. *operārī sacris* 'свершать священные обряды' у Горация, не говоря о заимствованиях из латинского — нем. *Opfer*, шведск., датск. *offer*, англ. *offering* и т. д. (как обозначение жертвы).

53 Др.-исл. *hūsl* обычно рассматривается как заимствование из др.-англ., но др.-швед. рунич. *hosli* и некоторые другие связанные с ним примеры дают возможность восстановления фрагмента истории слов этого корня и в скандинавских языках. Более того, при рассмотрении заимствований существенно различать значения, связанные с «христианизированной» концепцией причащения-евхаристии, и старые «языческие» значения, восходящие к архаичной концепции жертвы и теснейшей связи с нею коллектива людей, участвующих в жертвоприношении.

54 При принятии **k'u̯en-to-* источником этих германских слов и при учете слав. **svętъ*, *šveñtas* (из того же **k'u̯en-to-*) в смежном с германским ареале возникает соблазн обращения к формально и семантически ('сила', 'здоровье') близким германским примерам, восходящим к герм. **swinþa-*, которое может продолжить и.-евр. **s'u̯en-to-* (но никак не **k'u̯en-to-*!). Речь идет о гот. **swinþoza-*, Comp. от **swinþs-* 'сильный', *in-swinþjan* 'усиливать', *ga-swinþnan* и т. п. (Feist-Lehmann 1986, 336), др.-исл. *svinnr* 'быстрый', 'мудрый', др.-англ. *swiþ*, др.-фриз. *swith* 'очень', др.-сакс. *swiđ(i)*, ср.-в.-нем. *swint, swinde*, нем. *ge-schwind-* и т. п. К нулевой ступени ср. вторую часть в личном имени гот. *Amala-sunta* или же др.-в.-нем. *gi-sunt*, нем. *gesund*, др.-анг. *ge-sund*, др.-фриз. *sund* и т. п. Поскольку эти примеры не имеют удовлетворительного этимологического объяснения («no satisfactory etymology» — Feist—Lehmann 336), осторожнее всего констатировать для них в качестве источника и.-евр.

**su̯en-to-/*sun-to-*, формально и семантически близкое к **ku̯en-to-*, и отношение рифмы между ними (Reimbildung). При этом генетическая связь отвергается (Гамкрелидзе—Иванов 1984, II, 801—802 — вопреки Watkins 1971, 1502), и, следовательно, постулируется особое и.-евр. **su̯en-to-*.

Пока решение проблемы неясно, но, учитывая, что примеры отражения последней формы известны исключительно в германских языках, кажется несколько преждевременным восстановление и.-евр. **su̯en-to-* (хотя бы и «диалектного». При дальнейших разысканиях перспективны два пути — нахождение новых этимологических объяснений (включая и возможные взаимодействия, ср. **su̯el-* 'набухать', 'насыщаться', 'основа' и т. п.) или допущение «сатемной» формы в германском. Неясность и нечеткость ареально-языковых границ в трактовке **k'* (ср. балтийские и славянские «кентумные» формы, с одной стороны, и индоевропейские дублеты, отличающиеся лишь анлаутом — **k'-* или **s'-* в словаре Покорного, с другой) дают некоторые основания для подобного допущения. Теоретически можно думать о герм. **swinþa-* как заимствовании из балто-славянского, но никак не наоборот. Также едва ли правдоподобно мнение о слав. **svętъ* < и.-евр. **su̯en-to-*: слишком укоренено это слово в семье родственных ему слов в других языках, где анлаут никак не может восходить к и.-евр. **s-*. Понятно, что при межъязыковых контактах герм. **swinþa-* и слав. (балт.) **svętъ* (< **su̯en-t-*) могли увязываться друг с другом, «подверстываться» одно к другому. Подобная же аккомодация, несомненно, имела место и в истории слав. **svętъ*, которое, как отчасти будет показано ниже, вступало во взаимодействие, в своеобразный обмен с другими лексемами «сходного» типа (и.-евр. **k'uei-t-*: **světiti*, ср. свет, сияние как признак святости), и.-евр. **sū-* 'рождать' (к идее изобилия в **světъ*), и.-евр. **su̯e-*, **su-* 'свой' × 'хороший' и т. п.). Разумеется, любое суждение в этой области остается относительным и претендующим лишь на вероятность.

55 Высказывавшееся иногда мнение о заимствовании этого слова из славянского скорее всего ошибочно.

56 Среди значений этого латышского слова ('благословение', 'благодать', 'блаженство', 'святость') есть и 'процветание', ср.: *s v ē t ī b i ņ a, gausībiņa, nāc pa luogu istabā!* (BW 1416) «процветаньице, питательность, иди через окно в комнату!».

57 Параллели типа лит. *šventastis* (: слав. **svętostь*, польск. *świętość*), лтш. *svętki* (: русск. *святки*) и т. п. должны рассмат-

риваться в ином плане, поскольку указанные балтийские слова или заимствованы из славянских языков, или построены под влиянием славянских словообразовательных моделей.

58 Иногда *svęt-* и *svin-* сочетаются не только в пределах одной фразы, но и одного слова, как бы актуализируя друг друга и тем самым усиливая общую идею слова, ср. лтш. *svętsvinība, svętsvinîgs*.

59 Ср. также *ap-*, *at-*, *pa-švęšti* (напр., у Ширвида: *poświęcam na kapłaństwo — paszwińćiu kunigu, paszwystas, paszwistas, paszwyni-tama, paszwintama* [3:268; 3:331; 3:334; 4:184; 5:228] — при *szwyńciu* [1:177; 3:429]; *szwińciamas* [1:93]; *szwynćiama* [1:93; 3:377; 3:430]; *szwystas* [3:429; 3:483]; *szwisty* [3:326]; *szwesta* [1:39]). См. Pirmasis lietuvių kalbos žodynas. Konstantinas Širvydas Dictionarium trium linguarum (Vilnius 1979, ср. также Fraenkel 1041—1042). На основе *švęsti* (**švent-i̯e-/-o-*) построен ряд других слов — *švęstìnis* 'святой', 'освященный', *švęstinas* 'подлежащий празднованию, освящению', *švęstas* (вост.-лит., тверечск. *švīstà galvà* 'освященная голова'), (*pa*)*švęstas, pašvestùvės* 'праздник посвящения' и т. п., ср. также у Ширвида *szwystinis* (3:106); *paszwistine* (4:184); *paszwystitine* (3:268); *paszwystoius* (3:334).

60 Ср. лит. *Šveñtraštis* «Священное Писание» (ср. лтш. *Svētie Raksti*), *šventnamis* 'святой дом', 'храм', 'скиния', *šveñtvagis* 'святотатец' (ср. лтш. *svētuma/ap/gānītājs*), *-ystė* 'святотатство', 'кощунство', *šventabandis* 'святоша', 'ханжа' и т. п.; лтш. *švętbilde* 'образ', 'икона', *svètbijība* 'благоговение', *svętmiesas* 'мощи' (ср. *svētās relikvijas*), *svętmiělastis* 'святое причастие' и т. п.

61 Элемент со значением «святой» в названии дягиля — лит. *šveñtagaršvė* (ср. *garšvà* 'сныть', *Aegopodium podagraria* [*garšvė/garšvas*]; 'голень' и т. п.) — мотивируется разными свойствами этого растения. По крайней мере, можно думать об особой роли многолистности дягиля, о его дважды-трижды-перистых листьях со вздутыми (набухшими, см. выше о семантике и.-евр. **k'u̯en-to*), мешковидными влагалищами (эти раздутые влагалища, охватывающие в виде мешка основание стоящего над ним междуузлия во время дождя наполняются влагой), о мягкопушистых лучах зонтика и цветоножках, о белых цветках, дудкообразном сильном стебле (см. Нейштадт 1963: 419), наконец, о тонизирующих свойствах дягиля, используемых в медицине, особенно широко в народной. Во всяком случае и русское название этого растения связывается с *дя́глый* 'здоровый', 'сильный', 'крепкий' и т. п., *дя́гнуть* 'поправляться',

'улучшаться' (ср. '/арх/ангелический' компонент в латинских названиях дягиля — к лит. *švent-*). Сходные семантические мотивировки отмечаются при обозначении ряда других растений этого типа — тысячелистника *(Achillea millefolium,* он же *деревей*, ср. и.-евр. **der-u̯-/*dor-u̯-* 'крепость', 'сила' и т. п.), спорыша *(Polygonum aviculare)* и др. Спорыш своим названием связан с корнем **spor-* 'обильный', 'плодовитый', в известной степени синонимичным элементу **svęt-*. Наконец, стоит обратить внимание и на то, что в белорусских колядках отмечается персонифицированный образ растительного плодородия *Спарыш* (Спорыш), который в одних и тех же контекстах чередуется с *Богом* и *Раем*, нередко определенными эпитетом *святой* (отсюда возможная реконструкция **svętъ/jь/ & Sporyšь*, где оба члена подчеркивают, по сути дела, одну и ту же семантическую идею). В этом контексте привлекает к себе внимание еще одно ботаническое название — лит. *švéndras, švéndrė (švéndrai / švéndrės)*, обозначающие род камыша, тростник, широколистый рогоз. Эти слова, испытывающие притяжение к другому обозначению тростника, *néndrė,* восходят к и.-евр. **k'u̯en-dh-ro-*, связываемому с названиями соответствующих растений (Pokorny 631), ср. лат. *combretum (Juncus maximus)*, ирл. *cuinneog (Angelica silvestris)*, т. е. тот же дягиль (см. Lidén 1892:94—96; Marstrander 1910:359 и др.), др.-исл. *contrán*, то же. К и.-евр. **k'u̯on-dh-nā* восходят др.-ирл. *hvǫnn (Angelica silvestris)* «Engelwurz» (< прасев. **hwānnō*), ср.-исл. *hvönn*, фарерск. *hvonn, kvonn,* норв. *kvann,* швед. *kvann(-a, -e)*, ср. лапл. *fadno* (из герм.-сканд.); также аллем.-швейц. *Wannebobel (Arum maculatum)* (de Vries 1977:274); полнее отражен источник в датск. фарерск. *quander* 'дягиль'. Эти названия ценны в двух отношениях: с одной стороны, они отсылают к идее «святого» растения (ср. лит. *šveñtagaršvė*) и содержат мотивировки этой «святости»; с другой, они фиксируют и.-евр. корень, несомненно связанный с **k'u̯en-to-*, но имеющий отличающиеся признаки (*-dh-, -ro-, -na,* вокализм *-o-*). Тем самым и.-евр. **k'u̯en-* обретает важные черты своей истории, а его семантика, легшая в основу идеи святости, становится более разработанной и глубокой. О лит. *švéndras* и под. см. Fraenkel 1041. Уместно поставить вопрос о возможной связи с лит. *švéndras* и другими словами, восходящими к и.-евр. **k'u̯en-dh-ro-*, некоторых иранских ботанических обозначений типа ваханск. *spandr* 'гармала' *(Peganum harmala)*. Это растение принадлежит, несомненно, к числу сакрально отмеченных: его бросают в огонь в обряде, направленном против

дивов, джиннов, пари, оно используется как благовоние и целебное средство в Средней Азии и Афганистане; из внешних особенностей сипанда (иногда его называют дикой рутой) характерны его корни, напоминающие круглые хлебцы (ср. идею набухания, роста в и.-евр. **k'u̯en-to-*); см. Грюнберг, Стеблин-Каменский 1976:248, 250, 451. Ср. также тадж. *sípand*, язгул. *spándān*, название дикорастущих горных низких «подушек» с круглыми красноватыми плодами-коробочками; семена используются в народной медицине (Эдельман 1971:245). Впрочем, можно думать, видимо, и о связи этих названий с иранскими глаголами в значении «наполнять» (из **us-parn-* > *span-*), ср. язгул. *s(ə)pant-*, ваханск. *spып-*: *spat-* (также *spond*), сарык. *spon* : *spond* и др.

62 В этом случае не имеет особого значения даже предположение о фантомности этого имени, которое могло возникнуть вторично на основе названия урочища, расположенного в Вильнюсе, в месте впадения Вильни в Вилию (ср. топонимы *Šventrãgis*, Мариямп. р-н, *Šventragiaĩ*, Кельмск. р-н и др.)

63 Ср. *fluvium βцentam*, 1276 в Гданьском Повислинье (*Swente, Swienta* и т. п.), см. Górnowicz 1980:267—268; Brocki 1978:132 и др.

64 В более широком контексте см. *Švéndra, Švendrẽlis, Švendrinė, Švendris, -ỹs, Švendriùkas* (ср. и *Švéndežeris*).

65 Ср. и и.-евр. **k'u̯ei-d-*: др.-инд. *śvindatē* 'сияет', 'блестит' (*Dhātup.*), др.-греч. Πίνδος название горы («сияющая»), готск. *hveits*, др.-исл. *hvítr*, др.-в.-нем. *(h)wiz* 'белый', нем. *weiß* и др. Вероятно, балтийские и славянские языки сохранили и такие формы этого элемента, которые избежали «сатемизации» (ср. лтш. *kvitêt* 'блестеть', 'мерцать сиянием', слав. **kvisti, *kvьtǫ*, ст.-чешск. *kvísti, ktvu, květ*, ст.-слав. *процвисти, -цвьтѫ*, русск. *цвести, цвет* и т. п.). Разумеется, и они должны быть учтены в более широкой картине. Между прочим, ср. связь мотивов ц в е т е н и я и с в я т о с т и в старых текстах *(святость процветала)* и т. п.

66 В этом контексте цветов спектра показательно место з е л е н о г о цвета (λ — 520 нм.) — н е п о с р е д с т в е н н о перед цветами, передающими идею святости («предсвятость» как потенция роста, молодости, жизненной силы), см. ниже о зеленом цвете. — Ср. также идеи П. А. Флоренского о «цветовой» символике в культе.

67 Важность визуально-оптического кода святости объясняется не самим фактом наличия этого кода и возможностью строить с его помощью новые сообщения, но о н т о л о г и ч н о с т ь ю цвета как формы и сути святости. Характерный пример противоположного типа — наличие у того же и.-евр. корня **k'u̯ei-* «акустичес-

ких» употреблений при отсутствии всякой связи с идеей святости; ср., напр., германские примеры в основном с идеей энергичного, бурного, нарастающего (во всяком случае не-нейтрального) звукоиспускания — «громко, бурно кричать», «хохотать», «ржать», «вопить», «гудеть», «свистать» (ср. и слав. **svistati*, лит. *švýkšti*), «жужжать», «шипеть» и т. д. — вплоть до «шептать», ср. исл. *hvīa*, шведск. диал. *hwija*, ср.-в.-нем. *wihe-n-*, *wihe-ren*, др.-в.-нем. *(h)waijōn*, нем. *weihen*; др.-исл. *hvīna, hvinr*, др.-англ. *hwīnan, hwinsian*, др.-в.-нем. *winiwsōn*, нем. *winseln*, др.-исл. *hvīskra, hvīsla*, др.-англ. *hwiscettan, hwistlian*, др.-в.-нем. *(h)wispalōn* и др. (Pokorny 628).

68 Однако элемент *svęt-* входит и в довольно обширный словарь «негативных» терминов, обозначающих нарушение (преступление) святости — *святохульство, святокупство, святоборство, святотатство, святоотступничество, святоненавистничество, святогонство* и т. п.

69 Характерный пример — русск. (западн.) *святый-мел*, «освящаемый, по стар. обычаю в крещенский сочельник; крестьяне ставят им кресты на дверях, а остаток сберегают как лекарство» (Даль IV³, 96) и т. п.

70 Кстати, нет серьезных оснований, во-первых, отделять лежащий в основе этого компонента корень **u̯oik-* (: **u̯eik*) от и.-евр. **u̯eik-* II (см. Pokorny 1128—1129); лит. *veĩkti* 'делать', 'работать', *véikus* 'скорый', готск. *weihan* 'побеждать', лат. *vinco (victum)*, др.-ирл. *fichid* и т. п., а во-вторых, и.-евр. **u̯eik-* II от **u̯eik-* I «aussondern» (по определению Покорного), поскольку **u̯eik-* I предполагает обособление, выделение именно как результат возрастания, вы- и перерастания, сильного и энергичного движения по преодолению средне-нейтрального уровня. Если это верно, то в общий и.-евр. корень **u̯eik-* (I, II) естественно включаются не только др.-инд. *vinákti, vivekti*, авест. *ava-vaēk-* и т. п., но и обозначения ж е р т в ы и о с в я щ е н и я, точнее — жертвы как объекта, который становится освященным по условию; ср. лат. *victima* 'жертва', 'жертвенное животное' и готск. *weihs* 'святой', др.-сакс. *wīh-*, др.-в.-нем. *wīh(i)*, нем. *weih(en)*, ср. также др.-исл. *vē-* 'святилище', 'храм', др.-англ. *wēoh, wīg* 'божественное изображение' и т. п.

71 «Русский привет расставания „прощай!“ удивительно хорошо по смыслу. Прежде всего, не о чем-нибудь другом, а о прощении; и притом: не теперь однократно прости, но прощай непрестанно во все время разлуки; каждый раз, как вспомнишь обо мне, —

прости, чем я тебя обидел. Уж наверное чем-нибудь да обидел: ведь я только человек... Но и это прекрасное слово уже умерло. Оно высохло и затвердело». См. М. О. Гершензон, «Солнце над мглою (афоризмы)», *Записки мечтателей* 1922, № 5:21.

72 Тем не менее, и в этом акте прослеживаются важные с точки зрения избранной здесь темы моменты, из которых придется обозначить лишь два: **bǫdi sъ-dorvъ* «будь здоров!», «здравствуй!», отсылающее не только к идее крепости-силы, но и благого возрастания, объединяющего человека, таким образом приветствуемого, и растущее дерево (**derv-o* < и.-евр. **der-u̯-*: **dor-u̯-*); целование (при встрече и прощании) как выражение желания другому быть целым, цельным, здоровым (слав. **cělъ* восходит к и.-евр. **koil-*, с которым связаны не только обозначения здоровья, но и святости, ср. нем. *heil, Heil, heilig* и др.), ср. *христосоваться* 'целоваться' в ряду других примеров использования этого имени в апеллятивной лексике (*христо́вушка* 'милый', 'сердечный', 'болезненный', 'дорогой мой', Даль; *христора́дничать* и т. п.).

73 Примеры подобного типа легко могут быть умножены (их анализу предполагается посвятить особую работу). Здесь сто́ит назвать два комплекса, каждый из которых по-своему соотносится с идеей святости: 1) *мир*, как «земля», «космос» и как «покой», «тишина», «благодатное состояние любви и дружбы», с одной стороны, и *мир* как «космос» (макромир) и как «община» (микромир), с другой; 2) *пра́вый — пра́во — пра́вда — справедли́вость* как термины ориентации (от пространственной до нравственной сферы).

74 Ср. слав. **věra* (как обозначение религии), в конечном счете соотносимое с идеей правильного (благого) выбора между добром и злом, ср. др.-инд. *vṛ-, vṛṇā́ti* 'выбирает', *vā́ra-* 'сокровище', 'собственность', 'благо', но и 'выбор'.

75 Не всегда обращают внимание на то, что эта «пан-сакральность» («всесвятость») по сути дела ограничивает (или даже снимает) оппозиции Неба и Земли, божественного и человеческого, святого и профанического. Небо как бы сходит на землю, и человек становится уже не просто образом, подобием и творением Бога, но как бы его воплощением, носителем божественных энергий (хотя бы в потенции и в идеале); ср. исторически известные соблазны этого рода в истории христианства на Руси («человекобожие»).

76 Все, что не свято или что сакрализуется с трудом и без уверенности в успехе, кажется не заслуживающим внимания. В оппо-

зиции сакральное-профаническое узревается (преимущественно) лишь первое, только оно и ценится, а профаническое игнорируется или находится в небрежении, борьба за него ради его освящения не ведется или ведется не достаточно (иное дело — активные силы зла, роль которых по старой, идущей из древнеиранской традиции привычке нередко гипертрофируется). Отсюда — крайности духовного максимализма, невнимание к прозе жизни, к злобе дня, недостаток подлинного духовного трезвения. И еще одно следствие гиперсакрализации — понимание жизни (во всяком случае в ее отдельные моменты) как воспроизведения, повторения священной истории, как imitatio Christi. Ср. известные описания ритуалов с участием царя и патриарха в Москве, на Красной площади, у Лобного места, в последнюю неделю перед Пасхой (XVII в.) или же практику такой сакрализации жизни и рамок, в которых она протекает, в подвижническом опыте ряда русских святых (напр., Серафима Саровского).

77 Нужно заметить, что монолитность семантики слав. **svętъ* иногда нарушается, хотя бы на поверхностном уровне. Примером может служить характерное отклонение в значении некоторых слов этого корня в западной части южнославянского ареала (при том, что сохраняется и обычное значение, связанное со святостью). Речь идет о с.-хорв. *ȍсвета* 'месть', 'отмщение', *осве́ти-ти* 'отомстить' (но и 'святить'), *све́тити* 'мстить' (и 'святить'), словен. *osveta, osvetiti se*, макед. *освета, освети(се), свети се* 'мстить' (при *свети* 'святить') и т. п. Несомненно, что эти примеры отражают достаточно старое состояние — праславянское и уж тем более дохристианское, языческое. В замечаниях О. Н. Трубачева, сделанных по прочтении этой части работы, допускается объяснение *ȍсвета* как сложения с префиксом **ot-svęta* (ср. **ot-rokъ* = '*in-fans*'), т. е. как 'лишение силы святости'. Это соображение могло бы быть отчасти подкреплено примерами типа с.-хорв. *ȍдмазда* 'отмщение', *одма́здити* 'отомстить', но вместе с тем эти же примеры могут пониматься как источник индукции, как образец, на который шло равнение. К тому же, нельзя забывать, что то же значение сохраняется в первообразном бесприставочном глаголе *све́тити*, и в этом случае использование бесприставочной формы в специализированном значении могло бы объясняться соображением дифференциации (от *светити* 'святить'). Беря эти примеры в более широкой перспективе — языковой и мифоритуальной, — становится понятной связь идей святости и мести-мзды (ср. *ко се не освети, тај*

се не посвети). С.-хорв. *ȍсвета* обозначает не только месть, но и наказание, кару, взыскание, а также защиту, оборону. В этом смысле *ȍсвета* может пониматься как то, что подлежит освящению, в частности, и жертва, понимаемая как форма обмена (мера) между человеком и Богом, выкуп, мзда, награда. Принесение жертвы одновременно и наказание-кара, и возмещение (: *месть*), дающее помощь (ср. рум. *a osfinţi* 'освящать' и 'оказывать помощь', заимств.), покров, защиту, освобождение (словари фиксируют и это значение в сербско-хорватском; к аранжировке значений см. Skok II, 574), и в обоих этих случаях — освящение (ср. **moliti* как и 'освящать', и 'молить,-ся', 'совершать ритуал', и 'совершать жертвоприношение', 'заклать' (*за-клание*), 'убивать'). Иначе говоря, *ȍсвета* и под. в этом контексте скорее отсылает к использованию **svęt-* в связи с жертвоприношением и к гот. *hunsl*, нежели к представлениям о мести в «кавказском» смысле, со всеми отрицательными коннотациями современного человека. То, что *ȍсвета* все-таки и просто, а иногда и только 'месть', — результат профанизации смысла слова ('возмещение' — 'месть'), его «ухудшения», наметившегося разрыва с идеей священного.

78 Имя божества *Suentebueck* в не вполне ясном месте из Эбсдорфской легенды (XIV в.) — *...fidem Christi reliquentes idola sua projecta Hammon scilicet S u e n t e b u e c k, Vitelubbe, Radegast cum ceteris erexerunt...* — нередко толкуют как **Svento-bykъ* (Niederle 1916:157 и др.).

79 К числу наиболее разительных соответствий слав. **svęta* & **zem(l)ja* относится хотан-сакское обозначение земли — *ysamaśśandaā-*, букв. 'земля святая', т. е. *ysam* (=*zam-*, авест. *zaṁ-*, пехл. *zamīk*, слав. **zem/l/ja*, лит. *žẽmė* и т. п.) и *śśandā* (ср. др.-иран. **śu̯antā-* <*и.-евр. **k'u̯en-to-*), или просто *śśandaā*, т. е. 'святая'.

80 Ср. многочисленные *Святые горы* в топонимии (реальной и мифопоэтической). Об отношении к ним былинного имени *Святогóр* см. Топоров 1983:89—125.

81 Ср. название рек типа русск. *Святая* (или озера — *Святое*), *Святая река* и т. п.

82 «Порожнесть» праздника и есть обозначение этого выхода (освобождения) из профанического времени (la durée profane).

83 Наряду с синтаксическими сочетаниями этого типа отмечены и примеры соответствующих сложных слов (ср. русск. *святдень, святвечер* и т. п.). — О языческом характере слав. **nedělja* см. теперь Flier 1985:151—165 (с литературой вопроса); 1984:107—149.

84 Ср. оксюморный образ *святой лжи* как парадокс непрямого пути к высокой правде.

85 Ср. Nom. propr. *Zwetbochus*, 1130 (*Monumenta Germaniae historica* III:28) = слав. *Světobog* < праслав. **Svętobogъ* (Schlimpert 1964:47); чешск. *Svět'boh* (Miklosich 1927:95).

86 К фонетике *kt* > *t* ср. слав. **potъ* (<**pok-t-*) : **pek-ti*.

87 Ср. антропоним **L'ude-vitъ* с идеей растущей жизненной силы при **Svęto-vitъ* с весьма близкой семантикой. — Показательно сгущение имен на *-vitъ* на северо-западной периферии славянства, в непосредственном соседстве с германцами.

88 Известен и сокращенный «ласкательный» вариант этого имени: сын черниговского князя Давида Святославича Святослав Давидович, связавший свою жизнь с Печерским монастырем, именуется *Святоша* (ср. *на Святошинѣ мѣстѣ*). Ср.: «О преподобьнѣмь Святоши, князѣ Черниговьскомь слово 20» из «Киево-Печерского патерика».

89 **Svęto-pъlkъ* также принадлежит к преимущественно княжеским именам (ср. моравскую, польскую, русскую традиции и упоминание разных носителей этого имени у Галла Анонима, Гельмольда, Козьмы Пражского и других старых авторов). Хронологически первыми известными носителями этого имени были великоморавский князь (830—894) и его сын (конец IX в.); ср. также вассала маркграфа Каринтии Луитпольда, жившего в конце IX — начале X в. и носившего это же имя. Старые данные об этом имени см. Taszycki 1958, 126; 1980, s.vv.; Schlimpert 1964, 47; Trautmann 1948, 27; Лоренц 1906, 91 и др.

90 Близкая аналогия наблюдается в употреблении понятия «святой» в Ветхом и Новом заветах. В первом из них число сочетаний этого типа достаточно велико (земля, небо, область, место, гора, вода, путь, храм, престол, жилище, собрание, сонм; имя, слава, радость, благо, дух; день; муж, семя и т. п.), и распределение разных типов характеризуется значительной равномерностью. Хотя в Новом завете некоторые из сочетаний сохраняются, но в целом их немного; зато решительное преобладание получает сочетание Святой Дух, ср. Πνεῦμα Ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ (Luc. 1:35) или τὸ γὰρ Ἅγιον Πνεῦμα διδάξει ὑμᾶς (Ibid. XII:12), ср. также сочетание этого прилагательного со словами Отец, Сын, ангелы, пророки, апостолы; заповеди, закон и т. п.

91 Ср. в «Сказании о Борисе и Глебе» (16б—16в): «А о святѣмь Глѣбѣ не вьси съвѣдяаху, яко Смолиньскѣ убиенъ есть. И тъгда съказаша ему, яже слышаша от приходящиихъ отътуду, како

видѣша свѣтъ и свѣщѣ въ пустѣ мѣстѣ... Нъ яко же рече господь: Не можеть градъ укрытися врьху горы стоя, ни свѣщѣ въжьгъше спудъмь покрывають, нъ на свѣтилѣ поставляють, да свѣтить тьмныя. Тако и си святая постави свѣтити въ мирѣ премногыими чюдесы сияти въ Руськѣи сторонѣ велицѣи...» — О мотиве сияния святости, ее славы см. Флоренский 1981:76—77 (в связи с греч. μάρτυς 'свидетель', 'мученик': к **mar-* 'сиять', согласно автору); 1914:555сл.; Meyer 1982:377—388 и др.

92 Традиционно считается, что Борис и Глеб были причислены к лику святых в 1020 г., когда Ярослав перенес их тела в церковь Св. Василия в Вышгороде (см. Васильев 1893; Голубинский 1903; 1904:27сл.; Серебрянский 1915, Каргер 1952 и др.; ср. также Левитский 1890; Соболевский 1890 и др.). В настоящее время нельзя не считаться с остроумными соображениями М. Х. Алешковского. Он высказал предположение, что перенесение мощей Бориса и Глеба в 1072 г., видимо, и было следствием тогда же совершившейся канонизации. В самом деле, очень характерно, что в «Повести временных лет» под 1020 г. ничего не говорится об уникальном на Руси событии — первой канонизации; что о ней нет сведений и в «Слове о законе и благодати» Илариона (содержание и пафос этого сочинения делают невероятным игнорирование упоминаний о первых русских святых, особенно в контексте аргументации в пользу причисления к лику святых князя Владимира, совершившего равноапостольский подвиг); что упоминание Бориса и Глеба как святых в «Похвале и памяти Владимиру» монаха Иакова (середина XI в.) представляет собой, по убеждению А. А. Шахматова, позднейшую вставку; что имена убитых (и, как считается, канонизированных) князей в течение нескольких десятилетий не давались детям в княжеском роду (в отличие от имени «окаянного» Святополка; кстати, после 1072 г. имя Святополка навсегда выходит из княжеского именослова), см. Алешковский 1971:83—87. Как бы ни обстояло дело в действительности, но традиция прочно и окончательно усвоила Бориса и Глеба как первых русских святых (показательно, что они, действительно, были первыми святыми, официально признанными Византией; их культ был признан и римско-католической церковью) и сделала из этого выбора ряд важных заключений (понимание их как заступников русской земли, введение дня их памяти 24 июля в число великих годовых праздников русской церкви, особенности культа,

роль этих образов в иконописи и т. д.). Именно этот выбор с необходимостью должен быть учтен при выявлении того, чтó вкладывалось в понятие святости на Руси. Противоречие (если только оно подтвердится) между реальным положением дел и той картиной, которая постулируется традицией, в этом случае с особой силой подчеркнуло бы важность мотивов, приведших к «преобразованию» действительности в указанном направлении. — Восстановление подлинной картины событий, связанных с убиением Бориса и Глеба, бесспорно, важная задача исторического исследования. При этом, однако, следует учитывать два обстоятельства: «подлинная» картина может оказаться не более чем еще одной версией (Алешковский 1971:83—93 и особенно 129—131 намекает на возможность более точного отражения событий в Эймундовой саге, рассказывающей о дружиннике Ярислейфа [= Ярослава], сражающемся с Бурислейфом [= Борисом] и убивающем его; ср. Belaiew 1936:93—100), и для решения основного вопроса данной статьи существенно не то, *как это было на самом деле*, а как это было воспринято, понято и претворено в мифопоэтических по своему характеру текстах. — Издание «Саги об Эймунде» см. Rafn 1850—1852; перевод — Рыдзевская 1978: 89— 104; об интерпретации ее данных в связи с русскими реалиями см. Лященко 1926:1061—1086; Cross 1929:127ff, 186—189; 1931; Belaiew 1936; Рыдзевская 1945:51—65; 1978; Мельникова 1978: 289—295; Мельникова, Джаксон, Глазырина 1985; ср. Ловмяньский 1985:69 и др.

93 Из публикаций текстов о св. Борисе и Глебе наиболее важны Абрамович 1916; Бугославський 1928а; Успенск. сб. 1971. Из других публикаций «Сказания» и иных текстов «борисоглебского» круга ср. Макарий 1849:337—407; Срезневский 1860 (ср. 1853); Житие БГ 1870; Лопарев 1894; Пономарев 1896; Голубовский 1900; Лихачев 1907; Серебрянский 1910; Бугославский 1915—1917, ср. также Серебрянский 1915:86—107. — Об источниках текстов о св. Борисе и Глебе (в частности, и не агиографических) см. Müller 1954:196—217; Ильин 1957 и др. — «Сказание» принадлежит к числу наиболее исследованных текстов древнерусской литературы и, несомненно, первенствует среди ранних житийных текстов. Значительное число работ посвящено текстологическим, филологическим и языковым проблемам текста «Сказания»; то же можно сказать о работах, темой которых являются литературные особенности этого текста (поэтика). Особый круг составляют исследования, в которых предпринима-

ются попытки определить место «Сказания» среди других текстов «борисоглебского» цикла и отношение его к «Чтению». Наконец, исследователи уделяли немало внимания и «внешним» проблемам — автор, место «Сказания» в древнерусской литературе, исторический контекст его, связь с соответствующими средневековыми текстами о «князьях-страстотерпцах» или «князьях-мучениках» как в древнерусской традиции, так и в других славянских, а также западноевропейских и византийской традициях (типологический аспект проблемы и аспект конкретного историко-культурного влияния, взаимодействия), взаимоотношение иконописного и литературного отражений образов Бориса и Глеба и соответствующего житийного сюжета. Из литературы по последней из названных тем ср. Абгарян 1982:235—254 (проблема предполагаемой греческой версии «Сказания»); Эмин 1877: 274—288; 1897:150—155; Бенешевич 1909:201—236 (отражения и параллели к «борисоглебской» теме в армянской традиции), Атаджанян 1969, но прежде всего целую литературу, посвященную влиянию «Жития» чешского князя-страстотерпца св. Вацлава (Вячеслава), убитого между 929 и 936 гг. и тоже его братом Болеславом (то, что в обоих сопоставляемых случаях смерть была принята от брата, придает всей истории особенно напряженный смысл: в обоих случаях нарушаются законы родства и, значит, естества, природы); важно подчеркнуть, что автор «Сказания» хорошо знал историю св. Вацлава: он ссылается на нее в тексте, как это делается и в связи с другими примерами мученичества (ср. «Мучение Никиты», «Мучение Димитрия Солунского», «Житие Варвары» и др.); ср. из литературы последнего времени — Ingham 1965; 1968:181—199; 1973; 1983:223—237; 1985; 1987:234—245; 272—274; 1987a:173—184; Florja 1978; Reisman 1978:141—157; Sciacca 1983; 1985; Lenhoff 1989; Lind 1990; Ревелли 1977—1979:11—21; Revelli 1992—1993; Ранчин 1994 (ср. также Флоровский 1935); «вацлавова» тема, чаще всего в сравнительно-историческом или типологическом аспекте, исследуется также в Slavík 1929; 1929a; Chaloupecký 1939; Hošni 1981; 1982; 1986; Konzal 1988; Treštík 1991 и др. (ср. также Obolenskij 1971; Hoffmann 1975; Hurwitz 1980; Cherniavsky 1961 и др.). — Из литературы в связи с самим «Сказанием» кроме уже отмеченной ср.: Б[утков] 1852:85—106; Тюрин 1853:81—95; Срезневский 1853:113—130; Билярский 1862; Владимирский 1875:851—883; Соболевский 1890:791—804; Пономарев ПБЭ 2:954—968; Никольский 1906:48—58, 253— 289; Серебрянский 1915:81—107; Бугославский 1914; 1925; 1928; 1928a; 1940; 1941;

Истрин 1922:118—127; Müller 1952—1962; 1954; 1963; Воронин 1975:11—56; Еремин 1966:18—27; Поппе 1966: 24—35; Роррe 1969:267—292; 359—381; 1973:6—29; Соболева 1975:105—125; 1979:5—12; 1979а:27—29; 1981; Сказание 1985; Слов. книжн. Др. Руси 1987:398—408; Goldblatt 1993:97—130; Ранчин 1994 и др. В связи с другими текстами «борисоглебского» цикла и культом Бориса и Глеба ср. еще Ingham 1984:31—53; Фрейданк 1985; Prochazka 1987; в более широком контексте ср. Hollingwood 1992.

94 «Сказание» цитируется по изданию — Успенск. сб. 1971, листы 8б—18б, но в упрощенном графическом виде (см. Памятники 1978:278—302). Отсылка к текстам «Чтения» (Чтен.) и летописи (Лет.) делается лишь изредка, в особо важных случаях.

95 Автор настроен по-деловому: неизжитость глубокого потрясения от гибели Бориса и Глеба и желание не упустить время заставляют его не раз перебивать изложение событий оговорками типа: «Прочая же его добродѣтели инде съкажемъ, нынѣ же нѣсть время» (8в); «Нъ се остаану много глаголати, да не многописании въ забыть вълѣземъ, нъ о немь же начахъ, си съкажемъ убо сице» (8г); «Яко же и бысть, еже послѣди съкажемъ. Нынѣ же нѣсть время, нъ на предълежащее възвратимъся...» (13а) и др.

96 В отмеченных местах текста появляются и иначе построенные «магические» повторения. Ср. в самом начале «Сказания»: «Господи, благослови, отьче». «Родъ правых благословиться, — рече пророкъ, — и сѣмя ихъ въ благословении будеть» (монтаж «чужих» текстов используется не часто, но обычно с большим эффектом, ср. пение Борисом Псалтыри в ночь убийства: «Обидоша мя пси мнози и уньци тучни одьржаша мя...») или в последних словах уже смертельно раненого Бориса: «Господи боже мои многомилостивыи и милостивыи и премилостиве!» Ср. еще: «Къто не почюдиться великууму съмерению, къто ли не съмѣриться, оного съмѣрения видя и слыша?» и др.

97 Ср. Гусев 1898:86—108; Лихачев 1907; Айналов 1910:1—128; Леопардов 1894; Лесючевский 1946:225—247; Смирнова 1958:312—327; Воронин 1958:277; Антонова, Мнева 1963 I:42, 84—85, 94, 131, 153—157, 162—163; II:17—20 (также №№ 33, 67, 143, 180, 209, 213, 410); Поппе 1966:24—35; ср. Белоброва 1985:90—101 и др. (к теме гибели Святополка, также отраженной как в легенде, так и в иконописи, как и в случае убитых им братьев, см. Алпатов 1966). — О «борисоглебских» энколпионах см. Алешковский 1966).

98 В «Сказании» Борис четырежды назван святым: «И яко услыша святыи Борис...»; «вьсю надежю свою на господа положилъ есть святыи Борисъ...»; «иде же бѣ убиенъ святыи Борисъ»; «И о святѣмь Борисѣ повѣдаша». Упоминается святое сердце и святая голова Бориса («скрушение сърдца его святаго»; «святую главу свою»). Четырежды назван святым и Глеб: «Святыи же поиде въ кораблици... И яко узьрѣ я святыи, въздрадовася душею...»; «И сему убо святууму лежащю дълго время...»; «А о святѣмь Глѣбѣ не вьси съвѣдяху...». Несколько раз слово *святыи* определяет обоих братьев: «о тьльсьх святою»; «ту лежащю святою страстотьрпьцю телесу»; «Тако и си святая постави свѣтити въ мирѣ»; «въ немь же положенѣ быста рацѣ ваю святѣи». Кроме этого *святыи* трижды выступает при слове *крьщение*. Борис и реже Глеб также определяются как *блаженные* и *богоблаженные* (только Борис). На этом фоне поразительно распределение эпитета *святыи* в «Чтении», где, кроме одного случая, отнесения его к паре («а святу сею Бориса и Глѣба у себя держащю...»), этим словом постоянно определяется только Глеб. Особенно показательны контрастные примеры типа: «...а святаго Глѣба у себя остави... Блаженныи же Борис...»; «На блаженнаго Бориса мышляше, како, еликымъ образомъ погубити. Увѣдѣвъ же, святыи Глѣбъ восхотѣ отбѣжати...»; «...и ту положиша тѣло блаженаго Бориса... И о томъ увѣдѣвъ оканьныи той, яко на полунощныя страны бѣжалъ есть святыи Глѣбъ...». Разумеется, что такое противопоставление не может быть случайным. О возможном его истолковании см. далее. — Наиболее «официальный» контекст, удостоверяющий святость братьев, дан в «Слове похвальном на пренесение мощей Свв. Бориса и Глеба» (Лопарев 1894:28): «А сиѧ ст҃аѧ Борисъ и Глѣбъ со архаагг҃лы оу прѣ҃ла, и хероувимы и серафимы, со ап҃лы и мчн҃ки и ст҃ли наслажающеѩся свѣта бж҃твенаго, бес престани поюще пѣснь агг҃льскую...».

99 Борис и Глеб и по своим именам (простые, а не сложные; короткие, а не длинные; лишенные «значения», а не семантически прозрачные) резко отличаются от имен своих сводных братьев — Вышеслав, Изяслав, Святополк (от гречанки), Изяслав, Мстислав и Всеволод (от Рогнеды), Святослав и Мстислав (*«отъ иноя»*), — чьи имена актуализировали идею славы, власти, святости, силы. Эта ономастическая изолированность, выделенность не могла для конца X — начала XI в. быть случайной: в ней ощущается сознательность замысла и некая предназначенность.

100 Характерны в этом смысле сомнения Святополка (ср. нем. *Zweifel*, сомнение как раздвоенность, от *zwei* 'два'): «Глаголааше бо въ души своеи оканьнѣи: Что сътворю? Аще бо до съде оставлю дѣло убииства моего, то дъвоего имамъ чаяти: яко аще услышать мя братия моя, си же варивъше въздадять им и горьша сихъ. Аще ли и не сице, то да ижденуть мя и буду чюжь престола отьца моего, и жалость землѣ моея сьнѣсть мя, и поношения поносящихъ нападуть на мя, и къняжение мое приметь инъ и въ дворѣхъ моихъ не будеть живущааго». Оба варианта не оставляют Святополку выхода к благому. Запертый в безысходную ситуацию, он вынужден идти далее по пути зла не по собственному желанию, но почти автоматически, подчиняясь логике развертывающегося зла. И мнимо самостоятельное решение Святополка («приложю къ безаконию убо безаконие» — опять удвоение) принимается, возможно, не без сожаления, в силу необходимости, поскольку все равно все уже пропало — «Обаче и матере моея грѣхъ да не оцѣститься и съ правьдьными не напишюся, нъ да потреблюся отъ книгъ живущиихъ». В этом драматизм судьбы Святополка с ее, по сути дела, киркегоровскими коллизиями виновности и преступности, самосознания и деяния.

101 Ср.: «вы убо небесьная чловѣка еста, земльная ангела, стълпа и утвьржение землѣ нашея. Тѣмь же и борета по своемь отьчьствѣ».

102 Ср. два полярных примера — равенство фигур в случае необычайно удлиненных и укороченных пропорций, см. соответственно Антонова, Мнева 1963 I:221—222 (или 180: икона Рост.-Сузд. школы, сер. XV в.) и 185 (илл. 94: Псковск. школа, XIV в.). В некоторых случаях подобие фигур (но не ликов) и атрибутов является практически полным (как в только что указанной иконе Псковской школы, илл. 94).

103 Лишь один пример такого распределения — сочетание красного и синего цвета на трехчастном верхе шапок (икона «Борис и Глеб на конях», Моск. школа, 1340-е гг.), см. Антонова, Мнева 1963 I, илл. 163, или красного и зеленого (коричневатого) цвета (икона «Борис и Глеб», XIV в. Русск. музей; у Бориса зеленая средняя треть шапки, при красных двух крайних третях, у Глеба наоборот: средняя — красная, обе крайние — зеленые). Еще чаще наблюдается такая взаимозависимость в распределении цвета одежд Бориса и Глеба.

104 Есть и исключения: длина волос и форма прически одинаковы в изображениях Бориса и Глеба на ряде икон, см. Антонова, Мне-

ва 1963 I, илл. 42, 84—85, 131; ср. также II, илл. 17 (где и у Бориса волосы до плеч).

105 Молодость Глеба подчеркивается и в письменных текстах. Ср.: «Помилуите у н о с т и моеѣ... Не порѣжете лозы н е д о к о н ь ц а в ъ з д р а с т ъ ш а... Аз, братие, и зълобиемь и въздрастъмь е щ е м л а д е н ь с т в у ю» (в этом отношении Глеб как бы повторяет прошлое Бориса: «вьсячьскы украшенъ акы цвѣтъ цвьтыи въ у н о с т и своеи»). Ср. еще: «Бѣ же Глѣбъ в е л м и д ѣ т е с к ъ, а блаженыи Борисъ въ разумѣ сы...» («Чтен.»); «а святаго Глѣба у себе остави, одиначе бо бѣ у н ъ теломъ» («Чтен.») (ср. также сопоставление Глеба, христианское имя которого было Давыд, с пророком Давидом, свидетельствовавшим о себе: «м н и и бѣ въ братьи моеи и у н и и въ дому отца моего»).

106 Юность и мужество в свою очередь включаются в более полный (трех- или четырехчленный) цикл возрастных фаз, соотносимый с подобной же градацией плодородно-сексуальной силы. Характерно, что имя с т а р ш е г о брата Бориса и Глеба Ярослава содержит элемент *яр-* (< **jar-*), который кодирует обозначение этой силы. В этой же связи очень показательна тройная икона из Третьяковской галереи (Московская школа, 1-я четверть XVI в., см. Антонова, Мнева 1963 II:60—61, илл. 17), на которой между Борисом и Глебом изображен их отец князь Владимир в виде с т а р ц а с большой бородой и с городчатым венцом. Такое представление трех фаз мужской силы имеет многочисленные аналогии. Одна из самых убедительных — прусская триада богов, описанная Симоном Грунау в его «Хронике» (те же три портретных типа).

107 Иконографический тип иконы «Борис и Глеб на конях» восходит к изображению Сергия и Вакха XIII в., хранящемуся на Синае (G. et M. Sotiriou, 1956, N 185), о чем см. Антонова, Мнева 1963 I:250. Иное дело — конский мотив в связи с Флором и Лавром, который появился только на Руси (Гусев 1911:85). Византийская иконопись (как и южноитальянская и южнославянская иконография Флора и Лавра) не знала, кажется, конных изображений этих святых: в текстах молитв, заговоров, апокрифов, созданных в Византии, конская тема также не связывается с ними (см. Алмазов 1901; ср. также Шестаков 1910). Вместе с тем несомненна связь конных изображений Бориса и Глеба с таковыми Флора и Лавра (ср. тип, описанный Антонова, Мнева 1963 I:158—159, илл. 89: Новгор. школа, конец XV в.). Показательно, что Флор и Лавр (как и Борис и Глеб) посмертно выступали как ц е л и т е л и (ср. «вегетативную» семантику их имен).

108 В связи с мотивом убийства Бориса и Глеба уместно напомнить, что и Юмиса гонят, преследуют, бьют, рвут на части, топят и т. п. (характерное совпадение: глагол *dzît*, употребляемый для обозначения преследования Юмиса, генетически связан /**ginti*/ с соответствующим глаголом, обозначающим погоню за Святополком, который сам раньше преследовал Бориса и Глеба: «Побѣгнѣте, — говорит он, — осе женуть по насъ!»). Венок из двойных колосьев Юмиса напоминает венцы (их два), которые находятся на головах Бориса и Глеба; иногда как венцы трактуются изображения храма в руках этих святых на энколпионах (см. Леопардов 1894, III—IV, табл. I, рис. 9 и др.; Алешковский 1971:92), или кресты, изображение которых нередко выглядит как стилизация растительных мотивов. Интересна в этой связи геральдически четкая икона XIV в., изображающая конную пару Бориса и Глеба (Новгор. истор.-архит. музей, см. Лазарев 1969:19, № 21): из верхнего правого угла протягивается рука Христа с благословляющим жестом. Эта икона в известном отношении перекликается с миниатюрой из Сильвестровского списка (Айналов 1910:28, рис. 3), на которой Христос подает венцы Борису и Глебу; ср. в «Сказании»: «и въсприяста вѣньца небесныя его же и въжелѣста...» (14 г.).

109 В иконах Бориса и Глеба особо значимо соотнесение красного и зеленого цвета (об их символике в иконописи см. Флоренский 1914:555 и сл.). Красный доминирует, но тем интимнее (иногда до пронзительности) развивает свою идею зеленый цвет. Ср., напр., его роль в одной из лучших икон Бориса и Глеба (XIV в., ГРМ), где предполагается отражение подлинных портретных черт (Древние русские иконы 1958, табл. XVII): зеленые трети шапок Бориса и Глеба (две трети), охваченные или разъединенные красными третями; зеленые поручи, пояс и оторочка одежды; зеленоватость в карнации (ср. зеленую санкирную подоснову). Эта периферийность или «оттесненность» зеленого отчасти компенсируется орнаментальными растительными мотивами, покрывающими плащи-корзно и туники (особенно густо у Бориса) и данными в золотом и серебряном цвете. В других случаях (икона XIV в., ГТГ, см. Лазарев 1969, № 20 или миниатюра, см. Айналов 1910, рис. 3) присутствует зеленый (светло-зеленый) позем. Очень показательна поздняя икона XVII в. (воспроизведенная в связи с миниатюрами из Лицевого жития Бориса и Глеба, см. Лихачев 1907:39, рис. 10): братья окружены справа, слева, сверху густой композицией растительных мотивов (зеле-

ный цвет распределен по бокам и в середине); создается впечатление, что они находятся в саду.

110 Ср. и другие растительные метафоры в «Сказании»: «украшенъ акы цвѣтъ цвьтыи... и благодать божия цвьтяаше на немь; Родъ правыих благославиться... и сѣмя ихъ въ благословении будеть»; «...красота тѣла твоего увядаеть» и др. Трагизм судьбы, осознаваемый Глебом, усугубляется именно преждевременностью его смерти (до зрелости); отсюда особый щемящий характер его мольбы о помиловании. О том же молит и безвестная девочка из стихотворения А. де Ренье («Puella»): *Plains-moi, car je n'eus rien à donner à l'Amour,* | *Ni fleurs de mon Eté, ni fruits de mon Automne,* | *Et la terre où naquit mon destin sans couronne* | *N'a pas porté pour moi la rose ou l'épi lourd.* Известны и иные схождения. Не раз отмечалась связь вегетативных образов с темой смерти; ср. у Пастернака: «Царство растений так легко себе представить ближайшим соседом царства смерти. Здесь, в зелени земли, между деревьями кладбищ, среди вышедших из гряд цветочных всходов сосредоточены, может быть, тайны превращения и загадки жизни, над которыми мы бьемся. Вышедшего из гроба Иисуса Мария не узнала в первую минуту и приняла за идущего по погосту садовника *(она же, мнящи, яко вертоградарь есть...)*».

111 Одна из них — т. наз. «основной» миф, в частности, два его мотива: убийство Громовержцем младшего сына (или близнецов; ср. мотив «похорон» Кузьмы и Демьяна) и его возрождение в виде удвоенного (умноженного) урожая, растения, колоса, плода. В этом контексте характерно, что в некоторых местах день св. Бориса и Глеба называется из-за больших гроз, приходящихся на него, *грозным праздником* (с отсылкой к Громовержцу) или *паликоп(н)а* (со сходными ассоциациями); последним словом обозначается и день св. Пантелеймона-целителя, обладателя той же функции, что и Борис и Глеб; в свою очередь, целителем нередко оказывается именно тот, кто был наказан, поражен, отсюда — известные связи образов Громовержца и целителя (ср. лит. *Perkūnas šáuna* [от *šáuti*] «Перкунас поражает (бьет)» при прусск. *Aušauts*, имя бога-исцелителя, «отстреливающего» (в отличие от «стреляющего» Перкунаса) болезни. Отмеченность младшего сына (или брата) находит аналогию в подобной отнесенности Глеба (именно он святой по преимуществу, см. выше), см. Алешковский 1971:87—93 (любопытна роль младших сыновей: вопреки идее старшин-

ства как раз они — Всеволодовичи, Юрьевичи, Даниловичи — были основателями династий, обеспечивших целокупность Руси в виде единодержавия; см. Федотов 1959:23). Предполагается, что исконный порядок в паре — *Глеб и Борис* (что, кстати, соответствует старому принципу помещения более короткого слова в первом члене сложного слова типа *dvandva*). Украинские народные легенды и предания о Борисе и Глебе доставляют немало любопытных аргументов в пользу связи этих образов с указанной мифологической схемой. Здесь особенно существенно, что братья совмещают в себе две функции — они божественные кузнецы, выковавшие для людей первый плуг (в другой версии сам Бог дал Адаму плуг), и они же покровители земледелия, плодородия, самих земледельцев. И в том, и в другом случае вырисовывается их связь с Громовержцем (огонь и вегетативная сила), детьми которого они, видимо, и являлись (или представлялись); в этом контексте ср. другую «пару» братьев — Диоскуров (букв. — Зевса юношей [сыновей]), кстати, также связанных с конями, как и их ведийское соответствие Ашвины (букв. — «конские»), и мотив «конных» Бориса и Глеба, особенно в иконописи. Еще очевиднее предыстория образов Бориса и Глеба (или, наоборот, их «пост-история», когда дегенерация исторической картины как бы восстанавливает доисторический субстрат этих образов и связанного с ними «протосюжета»). Народное предание (о нем писал Потебня, 1865:8—11) рассказывает, что Змей, посланный Богом на казацкий народ, опустошал край, и владетель его был вынужден отдавать Змею ежегодно на съедение юношу (ср. мотив жертвы в поздней схеме рассказа о Борисе и Глебе). Очередь дошла до царского сына (ср. происхождение Бориса и Глеба). Приведенный на урочное место, он, по приказу Ангела, бросился бежать, преследуемый Змеем (ср. мотив преследования Бориса и Глеба). На четвертый день, изнемогая от усталости, он добежал до кузницы, где Борис и Глеб ковали первый плуг для людей этой страны. Божественные кузнецы укрыли у себя преследуемого. Змей не оставил своих попыток завладеть им, и с четвертого раза он языком просадил дверь кузницы. Борис и Глеб раскаленными щипцами ухватили Змея за язык и впрягли его в плуг, заставив провести первую борозду (Змеиный вал, см. Антонович 1889:362—368). Иногда наблюдается разделение обязанностей: Борис кует плуг, а Глеб растит хлеб (мотив, подкрепляемый провоцирующей смысл рифмой), ср. поговорки-предписания *На Глеба и Бориса за хлеб не берися*; *На Бориса и Глеба берися до хлеба*; *На Борис и Глеб*

поспевает хлеб и т. п. «От Полевого слышал, что в Белоруссии хлеб черный называют *Борис*, а белый *Глеб*, по свидетельству Ходаковского» (Снегирев 1904:212). В других случаях вместо Бориса и Глеба выступают Кузьма и Демьян (ср. Гіппіус 1929:3—51). Все эти трансформации и инверсии (Борис и Глеб спасают преследуемого: преследование Бориса и Глеба и т. п.) не могут скрыть исходной сюжетно-мотивной ситуации.

112 Признание Бориса и Глеба святыми не могло не актуализировать противопоставления новой и истинной святости и «окаянности» Святополка, «святого» по имени. Ср. различение *благой вони* и *зълаго смрада*; с одной стороны, «И принесеся жьртва чиста господеви и благовоньна»; «...тѣло святаго... свѣтьло и красьно и цѣло и благу воню имущю» (ср.: «открыша рацѣ святою... церькы же исполнися благыя вони», «Чтен.»), а с другой, «И есть могыла его [Святополка] и до сего дъне, и исходить от неѣ смрадъ зълыи на показание чловѣкомъ». Об афонской практике выкапывать через три-четыре года после смерти кости умерших с тем, чтобы удостовериться, не испускают ли они благоухание и, следовательно, не хочет ли Бог прославить нового святого, см. Голубинский 1894:31 и др.

113 «Чтение» в этом отношении построено иначе и подробнее излагает добродетели братьев (ср.: «Блаженыи же Борисъ много показа милосердие во области своея, не точью же къ убогымъ, нъ и къ всимъ людемъ...» и т. п.).

114 Существенно, что свой выбор Борис ориентирует не столько на логику *мира сего*, сколько ставит его в зависимость от того, что может быть *в ином мире*.

115 И Борис, конечно, не избыл всех своих привязанностей к земной жизни и к самому себе — вплоть до своего тела. Потому и плачет он в ожидании неминуемой смерти: «Идыи же путьмь, помышляаше о красотѣ и добротѣ телеса своего, и сльзами разливаашеся вьсь. И хотя удрьжатися и не можааше» (и далее в словах отрока, прикрывшего собою тело блаженного: «...да иде же красота тѣла твоего увядаеть, ту и азъ съподобленъ буду съконьчати живот свои!», 11 г.). Ср. далее о его *скърби съмьртьнои*. Но еще точнее состояние Бориса характеризуется в тот момент, когда смерть выбрана им: «Въ тузѣ и печали удручьнъмь сьрдьцьмь и вълѣзъ въ шатьръ свои, плакашеся съкрушенъмь сьрдьцьмь, а душею радостьною, жалостьно гласъ испущааше...» (сокрушенное сердце при радостной душе); мотивы сердца и слез играют очень важную роль в «Сказании».

Сердце упоминается в части 8б—18а (т. е. до чудес) два с половиной десятка раз (ум, разум, смысл — восемь раз). Ср. некоторые показательные контексты: «Се готовъ есмь предъ очима твоима сътворити, елико велить воля сьрдьца твоего»; «Въ сьрдьци си начатъ сицевая вѣщати»; «И та вься полагая въ сьрдьци си: Воля твоя да будеть, господи мои»; «И си на умѣ си помышляя... глаголаше въ сьрдьци своемь...»; «...скрушение сьрдьца его святаго...»; «Помышлять же въ сьрдьци своемь...; «Таче, забывъ скърбь съмьртьную, тѣшаашe сьрдьце свое о словеси божии»; «И поиде радъстьнъмь сьрдьцьмь...»; «вижь болѣзнь сьрдьца моего»; «и си слышавъ, възнесеся срьдьцьмь», и др. Но есть сердца, открытые злу, ср. о Святополке: «И яко видѣся желание сьрдьца своего уже улучивъ... и нималы понѣ на покаяние преклонися. Нъ ту абие вънидe въ сьрьдьце его сотона и начаты и́ пострѣкати вящьша и горьша съдѣяти...». Ср. также клишированный мотив завершения убийства: «...и прободоста и́ мечьмь въ сьрдьце»; «...прободенъ бысть копиемъ въ сьрдьце въдруженъ»; «...напрягоша лукъ свои заклати правыя сьрдьцьмь и оружие ихъ вънидеть в сьрдьца...» (в цитате из псалмов Давида). Особенно показательны места, где сочетаются мотивы сердца и слез, плача, стенания. Ср.: «...и сльзами разливаашеся вьсь... И вси зьряще его, тако плакаашеся... И къжьдо въ души своеи стонаше горестию сьрдьчьною...»; «Въ тузѣ и печали удручьнъмь сьрдьцьмь... плакашеся съкрушенъмь сьрдьцьмь... Сльзъ моих не презьри, владыко...»; «...възъпи плачьмь горькыимь и печалию сьрдьчьною...»; «и сльзами лице си умывая, съкрушенъмъ срьдьцьмъ... вьсь сльзами разливаяся...»; «Вижь скърбь сьрдьца моего... вижь течение сльзъ моихъ...». Эта подчеркнутость роли сердца, его антиномичность (восприятие Божества [ср. паскалевский «Dieu sensible au cœur»], орган любви, но и эгоистическая самость, место, куда прежде всего проникает грех и т. п.; см. *серде́чный*, но *серди́тый*), его путеводная функция, определяющая поведение в кризисных ситуациях, вполне отвечают представлениям о значении сердца в религии и мистике (см., напр., Юшкевич 1860; Флоренский 1914:267—273; Вышеславцев 1925:79—98 и др. вплоть до архиепископа Луки Войно-Ясенецкого). — Мотив слез также оказывается весьма актуальным в текстах о Борисе и Глебе: «...и лице его вьсе сльзъ испълнися, и сльзами разливаяся и не могыи глаголати»; «...начатъ молитву творити... съ сльзами горькыми и

частыимъ въздыханиемь, и стонаниемь многымь»; «...и трьпьтьнъ бывъ и начатъ сльзы испущати отъ очию своею...»; «И възьрѣвъ на небо съ сльзами... начатъ молитися...»; «и вьсь сльзами облиявъся рече...»; «...не можааху ни словесе рещи, отъ страха же... и мъногыхъ сльзъ, нъ съ въздыханиемь горькымь жалостно глаголааху и плакаахуся и къжьдо въ души своеи стонааше»; «И сице ему стенющю и плачющюся и сльзами землю омачающю съ въздыхании частыими бога призывающю»; «...и съ сльзами припадающе, молимъся...», и т. п.

116 Ср.: «И рѣша къ нему дружина: „Поиди, сяди Кыевѣ на столѣ отьни, се бо вси вои въ руку твоею суть“. Онъ же имъ отъвѣщаваше: „Не буди ми възяти рукы на брата своего и еще же и на старѣиша мене, его же быхъ имѣлъ, акы отьца“» и позже, уже непосредственно перед убиением: «...вьси бо, господи мои, яко не противлюся ни въпрекы глаголю, а имыи въ руку въся воя отьца моего и вься любимые отьцемь моимь, и ничьто же умыслихъ противу брату моему». Ситуация Глеба выглядит несколько иной: у него, строго говоря, не было возможности избежать роковой встречи с его убийцами; поэтому свою невинность он утверждает перед ними и милости просит у них: «Не дѣите мене, ни ничто же вы зъла сътворивъша! Не брезѣте, братие и господье, не брезѣте! Кую обиду сътворихъ... Аще ли кая обида, ведѣте мя къ князю вашему... Чьто зъло сътворихъ съвѣдѣтельствуите ми, и не жалю си. Аще ли кръви моеѣ насытитися хочете, уже въ руку вы есмь...».

117 Борис и Глеб ясно свидетельствуют понимание своей предстоящей гибели как жертвоприношения (а не убийства), а себя как жертвы в терминологическом смысле слова: «Въмѣниша мя, яко овьна на сънѣдь», — говорит Борис, и ему вторит Глеб: «Се нѣсть убиество, нъ сыроръѣзание!» Ср. также: «Поваръ же глѣбовъ, именьмъ Търчинъ, изьмъ ножь и имъ блаженааго и закла и яко агня непорочьно и безлобиво... И принесеся жьртва чиста господеви и благовоньна, и възиде въ небесныя обители къ господу». В этом контексте Борис и Глеб могут быть приняты как «обратная» заместительная жертва, предполагающая парадоксальную «подмену» жертвенного животного *(агня, овьна)* человеком. И автор этой «подмены» — Святополк, с которым этот мотив связан с самого рождения («подмена» отца). — Связь жертвы со святостью, подчеркиваемая в «Сказании» и других текстах о Борисе и Глебе и подтверждаемая первыми тремя веками истории русской святости

(из 22 канонизированных русской Церковью до 1364 г. половина [11] приняли мученическую смерть: Борис и Глеб, Игорь Ольгович [князь Черниговский], Андрей Боголюбский, Авраамий [мученик болгарский], Михаил Черниговский, Роман Ольгович [князь Рязанский], Михаил Ярославич [князь Тверской], Антоний, Иоанн и Евстафий [виленские мученики]), снова отсылает к той семантической доминанте в продолжениях и.-евр. **k'u̯en-to-* (особенно показательны проанализированные выше германские примеры), которая связана с мотивом жертвы как пути к святости и своеобразной формы ее; о связи жертвы и святости см. Girard 1972; 1982, ср. также Топоров 1989; Цивьян 1989 и др.

118 Феномен насилия, все более привлекающий к себе внимание исследователей (Storr 1968; Lorenz 1968; Girard 1972 и др.), самым непосредственным образом связан с жертвой и с категорией святости (Girard 1972). Факт святости жертвы хорошо известен (ср. Hubert, Mauss 1899; 1968 и др.), но жертва связана и с тем, что решительно противоположно святости, — с преступлением: «Il est criminel de tuer la victime parce qu'elle est sacrée... mais la victime ne serait pas sacrée si on ne la tuait pas» (Girard 1972:9); ср. анализ жертвоприношения как violence criminelle и соотношение насилия и святости («C'est la violence qui constitue le coeur véritable et l'âme secrète du sacré», Girard 1972:51). Среди идей, высказывавшихся в связи с этим кругом проблем, две имеют особое отношение к истории Бориса и Глеба. Первая — жертва тяготеет к максимуму «неприспособленности» к тому, чтобы быть жертвой: она отличается особой невинностью, чистотой, нежностью, близостью к человеку; сама идея принесения кровавой жертвы, когда ее объектом выступает носитель таких качеств, кажется абсурдной (ср. Maistre 1890 и др.). Вторая — насилие, сигнализирующее, в частности, la crise sacrificielle (другие говорят о тесной связи между социальным конфликтом и ритуалом, см. Тэрнер 1983:112 и др.), вызывает возрастание насилия, соревнование в нем, которое может стать опаснейшей угрозой основам жизни, и единственный в этой ситуации способ выйти из цепи эскалации насилия — вольная жертва, самопожертвование: самое чистое, невинное и физически слабое против самого жестокого, насильственного и физически грозного. Только такое соотношение максимально противопоставленных участников жертвоприношения обеспечивает выход из кризисной ситуации и появление высшей ду-

ховной силы из крайней физической слабости, приносящей себя в жертву. Тайна добровольной жертвы Бориса и Глеба именно в этом (недаром так настойчиво возникает в этих случаях тема «подражания», соотнесения себя с высшим образцом, с первожертвой), в этом же сила и благодатность этой жертвы, открывающей путь к святости.

119 В минуту слабости соблазн обмена свободы на жизнь возникает перед Глебом («помилуите, господье мои! Вы ми будьте господие мои, азъ вамъ рабъ»), но он преодолевает его. Борис идет на смерть не как раб (ср. «Сльзъ моихъ не презьри, владыко, да яко же уповаю на тя, тако да съ твоими рабы прииму часть и жребии съ вьсѣми святыими твоими»; для Бориса быть рабом Господа означает возрастание в святости и, следовательно, обретение высшей духовной свободы), по сути дела, лишенный выбора, а свободно, потому что он познал истину («И познаете истину, и истина сделает вас свободными», Иоанн VIII:32), приник к Духу Господню («а где Дух Господень, там свобода», 2 Коринф. III:17), ср. также Римл. VIII:20—21, и следует высокому образцу («...Я отдаю жизнь Мою, чтобы принять ее»; «Никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее: имею власть отдать ее и власть имею опять принять ее», Иоанн X:17—18). Ничего не может быть более противоположным, чем свобода и смерть. И парадоксальность поведения Бориса как раз в том, что свою высшую свободу он обретает, выбирая смерть. Если верно гегелевское определение свободы как «bei-sich-selbst-Sein», т. е. «бытия-у-себя-самого», то Борис, безусловно, свободен в силу этого выбора вольной смерти.

120 Мотив воли очень важен в «Сказании» Ср. (оба раза в связи с Борисом): «Се готовъ есмь предъ очима твоими сътворити, елико велить воля сьрдьца твоего» (т. е. отца Бориса князя Владимира); «Се да иду къ брату моему [т. е. к Святополку] и реку: Ты ми буди отьць — ты ми братъ и старѣи. Чьто ми велиши, господи мои?... Воля твоя да будетъ, господи мои...» и др. Воля Бориса, проявившаяся в его выборе, соотносилась им с волей Христа в подобной же ситуации: «Господи, Иисусъ Христе! Иже симь образъмь на земли изволивы волею пригвоздитися на крьстѣ и приимъ страсть грѣхъ ради нашихъ, съподоби и мя прияти страсть!» (11 в., ср. по соседству: «ничто же себе изволихъ по апостолу»).

121 См. соображения о связи с Волосом другого покровителя Руси св. Николая (Успенский 1982:31—117).

122 О других свидетельствах этого рода см. Топоров 1987.

123 Ср. употребление глагола «съподобити» в словах Бориса (ср., напр., «Слава ти, яко съподобилъ мя еси убѣжать отъ прельсти... Слава ти..., яко сподоби мя труда святыхъ мученикъ. Слава ти... съподобивыи мя съконьчати хотѣние сьрдьца моего!»; «ту и азъ съподобленъ буду съконьчати животъ свои»; ср. также слова Глеба: «...да быхъ азъ съподобленъ ту же страсть въсприяти...») и другие средства развертывания темы imitatio Christi. Весьма характерны последние слова, произнесенные братьями перед смертью: «Братие, приступивъше, съконьчаите службу вашю...» (Борис); «То уже сътворивъше приступльше сътворите, на не же посълани есте!» (Глеб). Ср. Иоанн XIII:27: «что делаешь, делай скорее».

124 «Русский дух, так сказать, насквозь религиозен. Он, собственно, не знает ценностей помимо религиозных, стремится только к святости, к религиозному преображению. В этом, возможно, наибольшее различие между западноевропейским и русским духом», — писал русский философ, вынужденный жить на Западе (Франк 1992:491), излагая западным коллегам основы русского мировоззрения (текст так и назывался «Русское мировоззрение», 1925).

125 «Поэтому первая и, безусловно, всеобщая аксиома опытного знания гласит: всякая реальность есть нечто большее и иное, чем все, что мы о ней знаем, — и даже чем все, что мы когда-либо можем о ней узнать» (Франк 1992:433, ср. о *docta ignorantia*, «ведающем неведении», идея которого впервые была выдвинута «основателем рациональной мысли» Сократом).

126 Неисчерпаемость подлинного духовного творчества определяет его оригинальность как некий вид, форму и знак подлинности. Подлинность не спрашивает, оригинальна ли она или нет: такие вопросы — не для нее и не о ней, они вне ее. Поэтому, вполне соглашаясь с автором ценной работы о Борисе и Глебе и соответствующих параллелях в других традициях (Ранчин 1994) — св. Вацлав, «Житие» которого, несомненно, повлияло на «Сказание о Борисе и Глебе», сербский князь Стефан Дечанский, Эдуард Мученик Английский, Олав Норвежский и др. (не говоря уж о русских князьях Игоре Ольговиче, Андрее Боголюбском, Василько Теребовльском, Михаиле Тверском), в том общем, что объединяет все эти фигуры и стоящие за ними ситуации, едва ли можно согласиться с сомнениями относительно того, что в «Сказании» представлены «характерные и специфические черты

русской религиозности» (Ранчин 1994:1—2), поскольку «характерное и специфическое» может иметь более чем одно «вхождение» и, следовательно, не исключает той же характерности и специфичности в других традициях и не ставит их под сомнение. Наконец, «оригинальное» всегда предполагает отнесение к целому и может не опознаваться применительно к частичному.

127 См. *Зализняк А. А.* Проблемы славяно-иранских языковых отношений древнейшего периода. *Вопросы славянского языкознания.* М., 1962. Вып. 6, с. 41—42. Из работ этого последнего периода выделяются две — одна предельно общего и синтетического типа (*Jakobson R.* Slavic Mythology, — in: Funk and Wagnall's Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. II. N. Y., 1950. P. 1025—1028), другая, напротив, очень подробная и конкретная (*Трубачев О. Н.* Из славяно-иранских лексических отношений. *Этимология*, 1965, М., 1967. С. 3—81).

128 Ср. прежде всего исследования общего и/или обзорного характера, а также связанные с выявлением иранского элемента в современной «русской» топонимической (гидронимической) номенклатуре, напр.: *Миллер В. Ф.* Эпиграфические следы иранства на юге России. *ЖМНП*, 1886. Окт. С. 232—283; *Соболевский А. И.* Русские местные названия и язык скифов и сармат. *РФВ*, 1910. Т. 64. С. 180—189; *Он же.* Русско-скифские этюды. I—XX. *ИОРЯС*, 1921. Т. XXVI. С. 1—44; 1922. Т. XXVII. С. 252—332; *Он же.* Славяно-скифские этюды. I—II. Л., 1928; *Vasmer M.* Untersuchungen über die älstesten Wohnsitze der Slaven. 1. Die Iranier in Südrussland. Leipzig, 1923; *Idem.* Iranisches aus Südrussland. *Streitberg—Festgabe.* Leipzig, 1924. S. 367—376; *Kalmykov A.* Iranians and Slavs in South Russia. *JAOS*, 1925. Vol. 45. P. 68—71; *Harmatta J.* Studies in the Language of Iranian Tribes in South Russia. Budapest, 1952; *Топоров В. Н., Трубачев О. Н.* Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. М., 1962; *Трубачев О. Н.* Названия рек правобережной Украины. М., 1968 и др.

129 Велес-Волос не перечисляется среди богов, чьи кумиры стояли на холме; более того, есть основания думать, что кумир Волоса стоял внизу, на берегу Днепра. Тем не менее, в пантеон, понимаемый в широком смысле слова, он, несомненно, входил.

130 Ср. под 907 г.: «клѧшасѧ ѡроужемъ свои^м^. и Пероуно^м^. бгомъ свои^м^. и Волосомъ ско^т^емъ бгомъ. и оутвердиша миръ» (Лавр. лет., 32); ср.: «да имѣемъ клѧтву ѿ Ба. въ его же вѣруемъ в Перуна и въ Волоса скотьꙗ Ба» (Там же, 73).

131 Ср. другие варианты этого имени (как правило, поздние) —

Хръсъ, Хрьсъ, Хъросъ, Хорс, Корша, Korssa, Corsa, Chorz, Chars.

132 Ср. согд. *γwyr* 'солнце'; хуфск., рушан. *xor*, бартанг. *xör*, шугн. *xir*, вахан. (*y*)*īr*, сарык. *xer*, ягноб. *xur*, осет. дигор. *xōr* и т. п.; афг. *nwar* < **hvar-* и др.

133 Ср.: *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. II. Л., 1973. С. 73—74; см.: *Он же.* Скифо-европейские изоглоссы. М., 1965. С. 116.

134 См. *Kalmykov A.* Op. cit. P.68—71; *Тревер К.В.* Собака-птица: Сэнмурв и Паскудж. *Изв. Академии материальной культуры*, 1933. Вып. 100. С. 293 и сл.; *Она же.* Сэнмурв-Паскудж. Л., 1937 и др.

135 См. *Ворт Д.* Див=Sīmurγ. *Восточнославянское и общее языкознание.* М., 1978. С. 127—132. Особенно показательны контексты-списки, позволяющие судить о «вариантности» Симаргла и Дива, ср.: «и вѣроують въ Пероуна, и въ Хърса, и въ Сима, и въ Ръгла, и въ Мокошь, и в вилы...» («Слово некоего христолюбца») при: «тѣмъ же богомъ требу кладутъ...: виламъ и Мокоши, и Дивѣ, Перуну, Хърсу...» в одном из списков.

136 В этом отношении характерно именование русских «симургами» (в отчетливо отрицательном значении) еще в XII в. у персидского поэта Хакани. Возможно, такое использование мифологического термина отражает специфическое восприятие конными воинами-степняками противника — воина, укрывающегося в лесу, хитрого и коварного. Можно вспомнить, что «връху древа» находится не только Див, сопоставляемый с Симарглом, но и Соловей-разбойник, в чьем образе сочетаются мотивы птицы и вооруженного воина. К пониманию Симаргла как божества-воина, связанного с орлом и орлоподобного, см. *Gimbutas M.* The Slavs. L. 1971. P. 164 и др. — «Симурги»—русские для персидского поэта примерно то же, что *дивьи люди, дивьи народы, дивье царство* в русских сказках. Ср.: «Бачко посылает по живую, по молодую воду за тридевять земель, в тридесятую землю, за белое море — в дивье царство; Царь Александр Македонский от этих дивьих народов не струсил» (Афанасьев) при *дйвий* 'дикий', 'лесной' (СРНГ 8, 1972, 48); ср. также Словарь-справочник «Слова о полку Игореве». Состав. В. Л. Виноградова. Вып. 2. Л., 1967. С. 29—31.

137 Кроме приведенного выше списка ср. еще: «И вѣроують въ Пероуна и въ Хърса...» («Слово некоего христолюбца». Окончат. ред.); «...молятся ему проклятому богу Пероуноу» [и Хърсоу]... («Слово о томъ, как погани суще языци кланялися идолом». Окончат. ред.); «...мняще богы многы, Перуна, и Хорса...» («Слово и откровение св. апостолъ») и др.

138 Очень показательно, что в тексте вставки Б в Окончательной редакции «Слова некоего христолюбца» исходная для этого текста последовательность *Пероуноу Хърсоу* (ср. вставку А, цитированную выше) разъединена словами *Волосу скотью богу*, что восстанавливает более архаичный порядок имен в списке богов.

139 Отчасти эта тенденция проявляется и в повестях Куликовского цикла, где, однако, она распространяется и на Перуна. Ср.: «Безбожный же царь Мамай, видев свою погыбель, нача призывать богы своа Перуна и Салавата и Раклия и Гурса и великого пособника Махмета» («Сказание о Мамаевом побоище». Основная редакция); «...Перуна, и Соловата, и Мокоша, и Раклея, и Гурса, и великого пособника Бахметя» (Там же. Летописная редакция); «...Перуна, и Кавата, и Раклия, и Гурка, и великого пособника своего Бахмета» (Там же. Распространенная редакция); «...Перуна и Савита и Раклия и Гуса, великаго пособника Махмета» (Там же. Забелинский список). См.: Повести о Куликовской битве. М., 1959. С. 71, 103, 150, 197. Имя Хорса с различными вариациями встречается и в ряде других поздних источников — как восточнославянских (украинское «Житие св. Владимира», Густынская летопись, Синопсис, Феофан Прокопович, Татищев), так и иностранных (Кромер, Иоахим Бельский, Стрыйковский, Герберштейн, Орбини, Перссон, Шлейзинг). См.: *Znayenko M. T.* The Gods of the Ancient Slavs. Tatischchev and the Beginnings of Slavic Mythology. Columbus, Ohio, 1980. Складывается впечатление, что в этих вторичных и третичных источниках Хорс привлекал к себе внимание писавших о нем именно своей экзотичностью, которая выступала особенно рельефно на фоне «понятных» имен соседних в списке богов (Услад, Купала и др.). Старосербский ономастикон свидетельствует пример имени *Хрс*.

140 См.: *Golb N., Pritsak O.* Khazarian Hebrew Documents of the Tenth Century. Ithaca; L., 1982.

141 См.: *Пархоменко В. А.* У истоков русской государственности. Пг., 1924 и др. В связи с проблемой связи с хазарами в это время ср.: *Полевой Н. Я.* О русско-хазарских отношениях в 40-х годах X в. *Зап. Одесского Археол. о-ва.* 1960. Т. 1. С. 343—353 и др.

142 *Golb N., Pritsak O.* Op. cit. P. 13: «we, community of Kiev, (hereby) inform you».

143 Ibid. P. 54.

144 Ср. его сочинение «Murūj al<u>d</u>ahab» (около 943—947 гг.); см. *Golb N., Pritsak O.* Op. cit. P. 50—53.

145 Ср. несколько примеров, о которых см. *Golb N., Pritsak O.* Op. cit. P. 55—59. Летопись под 945 г. упоминает район *Козаре* на Подоле, в характерном контексте договора князя Игоря с греками): «...а хе҃ѧную Русь водиша ротѣ. в цр҃кви ст҃го Ильи. ѩже есть надъ ручаемъ. конець Пасынъчѣ бесѣды. и Козарѣ. се бо бѣ сборнаѩ цр҃ки. мнози бо бѣша Варѧзи хе҃ѧни» (Лавр. лет., 54). Названная в этом же отрывке *Пасынъча бесѣда* теперь остроумно и вместе с тем правдоподобно объясняется из тюркск. **bas-inč* 'взиматель платы налога, пошлины', от глагола *bas-*, известного по названию *баскаков*, более поздних татарских сборщиков податей. Следовательно, название *Пасынъча бесѣда* можно, видимо, трактовать как обозначение таможни (характерно, что упоминаемая здесь же церковь св. Ильи находилась в киевской гавани, на берегу Почайны, и расположение здесь резиденции таможенного чиновника не должно казаться странным). Заслуживает внимания и «хазарская» этимология названия другой части древнего Киева — *Копырева конца.* Источник его теперь полагают в форме **Kapýr*, раннем варианте засвидетельствованного позже имени *Kabur/Kabar* (ср. Κάβειροι). В свете «Киевского письма» это имя приобретает особый вес: в нем среди поставивших свою подпись выступает и *Kiábar Kōhēn*, еврейская принадлежность которого не подлежит сомнению. Следует напомнить, что западный и южный районы Копырева конца носили в древнем Киеве название *Жидовѣ/Жиды*, а *Жидовские ворота* связывали Ярославов город как раз с Копыревым концом. При рассмотрении хазарско-еврейской топонимии Киева следует теперь принять во внимание недавно высказанную точку зрения, согласно которой восточноевропейские караиты, потомки хазар, первоначально были еврейскоязычной группой, позже усвоившей тюркскую речь. См.: *Moskowich W., Turkan B.* Caraimica. The problems of origin and history of East-European Karaites in the light of linguistic evidence. *Slavica Hierosolymitana.* 1985. Vol. VII. P. 87—108.

146 См.: *Лавров В. А.* Градостроительная культура Средней Азии. М., 1950.

147 Этот титул становится выразительным при сопоставлении с евр. *kōhēn* (ср. *Коган*); ср. также др.-тюрк. *kaγan* и др.

148 См.: *Menges K. H. Uladimir—Vladimir. IJSLP*, 1975. Vol. 20. P. 7—12 и др.

149 Чего стоит одно сближение Перуна и Хорса почти как равных партнеров! Впрочем, хорезмийцы на военной службе у хазар в

городах восточной части Хазарии в 70-х годах X в. были уже мусульманами и, более того, свою помощь обусловили обращением хазар в мусульманство. Ср.: Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа 1908. Вып. XXXVIII, № 5; *Плетнева С.А.* Хазары. 2-е изд. М., 1986. С. 72.

150 В этих действиях проявлялась известная открытость и добрая воля князя Владимира, трезвость и динамичность его как политика. Ср.: *Соловьев В. С.* Владимир Святой и христианское государство. М., 1913.

151 Характеристика Хорса как «жидовина», возможно, отражает попытку истолкования этого имени средствами еврейского языка или, скорее, возможность почитания Хорса (точнее, его иранского прототипа) какой-то частью хазарского населения, не изжившего полностью языческие верования. Во всяком случае характерно заявление хазарских послов цесарю о том, что они, хазары, знают единого бога и кланяются ему на восток, «в остальном держась своих постыдных обычаев» («Житие Константина», VIII).

152 См. *Фрай Р.* Наследие Ирана. М., 1972. С. 334.

153 Ср. такие названия, как *Хвалисьское море* (Лавр. лет.), *Хвалийское море* (Ипат. лет.), *Хвалимское море* (Радзивилл. лет.), *Хвалижское море* (Хожд. Котова), *Хвалитьская дория* (Афан. Никитин), *Хвалынское, Волынское море* (в частности, в народных песнях) и т. п., собственно, «Хорезмское», «Хварезмское» (ср. ср.-перс. *Xvārēzm*, арабизированную форму **Xvarīzm* > *Хвалис-, Хвалимс-* и др.) — применительно к Каспийскому морю, которое, как считали в древности, соединялось с собственно «Хорезмийским» — Аральским морем. Того же происхождения название приволжского города *Хвалынска* в Саратовской губ. (по имени народа *хвалисы* на Хвалынском море) и др., см. Фасмер IV, 229; «Хожение за три моря» Афанасия Никитина 1466—1472 гг. М.; Л., 1948. С. 140 и др. Афанасий Никитин не раз упоминает в своем «Хожении» Хорезм *(Хваризм, Хваразм)*, а также Хорасан *(Хоросан, Харасан, Хоросаньская земля, Хорозанская земля, хоросанци,* ср. перс. *Xorāsān*), название, играющее важную роль в связи с избранным здесь аспектом темы. — Имя Хорса отмечает крайний западный предел распространения слова этого корня. Любопытно, что более века назад, имея в виду упоминание о Хорсе—«жидовине», было высказано правдоподобное соображение об условиях заимствования этого имени: «Это (жидовство Хорса) подает намек на самое место, где существовало поклонение Хорсу, именно у Хазар, перешедших потом в Моисеев за-

кон...», см. *Забелин И. Е.* История русской жизни с древнейших времен. 1-е изд. М., 1879. Ч. II. С. 291. Ср. также замену в некоторых списках имени Хорса именем библейского персонажа Нахора.

154 Ср., впрочем, наличие хорезмийских глосс в сочинении «Ḳынйат ал-лунйа...», XIII в.; см.: *Фрейман А. А.* Хорезмийский язык. I. М.; Л., 1951. О языческих пережитках у населения Хорезма см. *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований и образов у узбеков Хорезма. М., 1969.

155 Отмеченность «стражей границы» свидетельствуется кушанским термином с этим значением *kanārang*, который был усвоен эфталитами, также пострадавшими от арабского вторжения, и Сасанидами.

156 *Kās i marc (mirc) i xvārazm vasāc...* «Если человек хорезмиец скажет...».

157 О понимании названия Хорезма как «Земли Солнца» писали не раз П. С. Савельев, С. П. Толстов, Ю. А. Рапопорт и др. Старые источники по истории Хорезма ал-Макдиси, X в., Якут, XII—XIII вв., Казвини, XIII—XIV вв., приводя предание о происхождении хорезмийцев, фиксируют другую «народную» этимологию этого названия (от слов, обозначающих мясо и дрова), ср. также объяснение в легенде, записанное у хорезмских узбеков—«сартов» (огонь и рыбье мясо), см. *Толстова Л. С.* Исторические предания Южного Приаралья. М., 1984. С. 83; ср. также С. 82, 136 и др. В области научной этимологии последняя попытка также ориентирована на иное объяснение. См. *Боголюбов М. Н.* Древнеперсидские этимологии. 2. *ʰuvārazmī. Древний мир: Сб. ст.* М., 1962. С. 368—370 (**ʰu-wārā-zam* 'Страна /где поселения/ с хорошими стенами — «варами»'). Тем не менее, исключительная развитость в Хорезме солнечного культа (*Рапопорт Ю. А.* Из истории религии Древнего Хорезма. М., 1971. С. 50 и сл.), проявляющаяся в символике (крест и колесо), верованиях (считают, что Митра был солнечным божеством у массагетов), ритуале и т. п., делает очень вероятными «солнечные» истолкования названия, по крайней мере, в определенных условиях.

158 Таким образом, славянские языки заимствовали из иранского рефлекс и.-евр. **su̯el-* в обоих значениях — и 'солнце' (Хорс и др.) и 'еда' (праслав. **xorna*). См.: *Reczek J.* Iranische Entlehnungen im Urslavischen. 1. Ursl. **xorna* und avestisches *xᵛarənah-*. *Folia orientalia,* 1967. IX. Kraków, 1968. S. 85 и сл.; *ЭССЯ*. 8. 1981. С. 76—77 и др. Однако объем, хронология и ус-

ловия этих обоих заимствований совершенно различны. — К связи авест. *hvar-* 'солнце' и *x^{v}ar-* 'есть' см. *Morgenstierne G.* An etymological vocabulary of Pashto. Oslo, 1927. P. 54.

159 Подробнее см. исследование автора — «Слово о законе и благодати» и древнекиевские реалии. *Russian literature*, XXIV—I, July 1988.

160 У Корса-Курса есть брат Мир-сусне-хум (*Mir-susnē-xum*, собст. — 'мир созерцающий человек'); элемент *Mir-* восходит к имени Митры, иранского бога с солнечной функцией. Другие наименования Мир-сусне-хума подчеркивают идею солнечного блеска, сияния (ср. *Sōrnij-torum*, букв. — 'золотой бог', *Sorni-ātər* 'золотой господин'. Сын Корса-Курса именуется *Sōrni pos*, букв. — 'золотой луч'. И Корс-Курс, и Мир-сусне-хум — сыновья «верхнего бога», владыки неба и подателя дневного света Нуми-Торума, который сам является сыном демиурга Кор-Торума. См. статью автора: Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии. *Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье.* М., 1981. С. 147 и др.

161 Эти примеры иллюстрируют и суточное (с востока на запад) и годовое движение Солнца (с дня зимнего солнцестояния, 25-го декабря, когда чествовали Солнце-Митру /Dies natalis Solis invicti/ и Рождение Христа). Манихеи называли Христа Солнцем, а Филон понимал пасху как мистический путь смертного и тленного бытия к Богу (διάβασις γὰρ ἐπὶ θεὸν τοῦ γεννητοῦ καὶ φθαρτοῦ το πάσχα εἴρηται. Philo De Sacrif., 17). Споры о хождении «посолонь» и «противосолонь» приобретали такой резкий характер именно потому, что вопрос стоял о выборе единственно правильного пути. Ср.: *Норцов А. Н.* Путь Солнца в процессе мирового движения. Тамбов, 1909 (книга богата фактами и идеями).

162 Ср. в финале «Слова»: «Игореви князю богъ путь кажетъ из земли Половецкои на землю Рускую, къ отню злату столу» (где путеуказующий бог мог бы оказаться Хорсом); ср.: «Дятлове тектом путь к рѣцѣ кажутъ». В обоих этих случаях путь Игоря правилен. Не случайно, что теперь и *Солнце свѣтится на небесѣ.*

163 Сочетание *pǎth-/panth-* & *sūr-*, *s(u)var-* отмечено и в ведийских текстах. — Образ Всеслава, пересекающего путь Хорсу, уже сопоставлялся с мотивом состязания в беге смертного с самим Солнцем (ср. болгарского юнака, который с помощью коня и солнцевых сестер обогнал Солнце). См. *Соколов М.* Старорусские солнечные боги и богини. Симбирск, 1887. С. 9 и сл. — О Хорсе в связи со «Словом» ср. *Ржига В. Ф.* «Слово о полку Иго-

реве» и древнерусское язычество. *Slavia* 1933. XII. 3/4. С. 425—426; *Баскаков Н. А.* Мифологические и этнические имена собственные в «Слове о полку Игореве». *Восточная филология.* Тбилиси, 1973. Т. 3. С. 185; *Никитин А. Л., Филипповский Г. Ю.* Хтонические мотивы в легенде о Всеславе Полоцком. «Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства XI—XVII вв. М., 1978. С. 141—147; *Робинсон А. Н.* Солнечная символика в «Слове о полку Игореве». Там же. С. 8 и сл. и др. Ср. также *Срезневский И. И.* Об обожении Солнца у древних славян. *ЖМНП*, 1846. Ч. LI. С. 36—60; *Гальковский Н. М.* Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. I. Харьков, 1916. С. 25—27, 46—48; II. М., 1913. С. 59—72 и др.

164 Ср. мнение о позднем внесении имени Хорса в список богов под 980 г., сделанном редактором летописного свода игуменом Никоном (ум. в 1088 или 1089 г.), который узнал о Хорсе во время своей поездки в Тьмуторокань. Можно напомнить, что уже после разгрома поволжских и прикавказских хазаров западные части Хазарии (таманская и крымская) продолжали относительно благополучное существование и представляли реальную угрозу Киевской Руси. Уже в 1079 г. хазары пленили тмутороканского князя Олега Святославича, который, вернувшись из плена, нанес в 1083 г. им поражение. В Крыму хазары держались еще дольше (в Италии Крым назывался Хазарией (Газарией) вплоть до XVI в.).

165 Понятно, что преимущественные связи Хорса с этим ареалом могут объясняться (хотя бы отчасти) более длительным сохранением здесь хазарского этнокультурного элемента, так или иначе открытого иранским влияниям.

166 Эти формулы многократно обсуждались специалистами. Из последних работ см. *Moutsos D.* A Balkan linguistic riddle 'The Sun Reigns'. *Ztschr. f. Balkanol.* 1971—1972. Jg. VIII, H. 1/2. S. 148—160; *Pisani V.* Der Sonnenuntergang im Albanischen und Neugriechischen. *IF*, 1974. Bd. 79. S. 152—153 и др.

167 Иоанн Предтеча говорит о Христе: «Ему должно расти (αὐξάνειν), а мне умаляться (ἐλαττοῦσθαι)» (Ио. III, 30), где αὐξάνειν — 'расти', 'величиться' (ср. далее — 'умаляться'). Этот фрагмент особенно важен потому, что Иванов день (по имени Иоанна Предтечи, или Крестителя) отмечает точку высшего летнего солнцестояния, когда *солнце играет*, т. е. производит особый световой эффект, после чего оно начинает свое нисходящее движение, «умаляется». Именно этот момент в годовом цикле, как и закат солнца в суточном цикле, является отмечен-

ным, и солнце становится действительно великим, «царствующим» надо всем. Затем оно скрывается в мир мертвых (ср. хтонические ассоциации Хорса, о которых уже писалось, а также — особенно в иранском мире — роль солнца в мире мертвых и похоронных ритуалах). Интересно присутствие Хорса (правда, среди других богов) в преисподней в новозаветном апокрифе «Хождение Богородицы по мукам».

168 Имеющиеся этимологии этих слов признаются «абсолютно недостоверными», см. Фасмер IV, с. 263, 267.

169 Показательна связь *хор(о)хор-* с обозначением петуха, в разных традициях символизирующего солнце. Хорохорение петуха (увеличение его объема, активности, важничание, «надмение») как раз и соотносится с аналогичным поведением солнца. Ср. также, с одной стороны, *хорхóра*, о шестоперой, растрепанной, взъерошенной курице (при *курица /петух/ хорохорится*, кстати, и *охорашивается*), *хорхóр* 'кулик' и др., а с другой, *хорхóры, хорохóрки* 'мохры', 'бахрома', 'подвесочки', 'тряпье', 'ветошь', 'хруни', 'рваная одежда' (Даль IV³, 1224).

170 Не приходится останавливаться на попытке связать с именем Хорса названия *Хъртицѧ*, *Хортичь (Хортица)*, см. Етимологічний словник літописных географічних назв Південної Русі. Київ, 1985. С. 172.

171 См. *Обнорский С. П.* Прилагательное *хороший* и его производные в русском языке. *Язык и литература.* III. Л., 1928. С. 241—258; *Абаев В. И.* Происхождение древнерусского Хорс и сванского ŽGƏRĀG «Св. Георгий». *Осетинский язык и фольклор.* М.; Л., 1949. I. С. 595—596; *Он же. Скифско-европейские изоглоссы.* М., 1965. С. 115—116.

172 См.: *Лихачев Д. С.* «Тресвѣтлое солнце» плача Ярославны. *ТОДРЛ.* XXIV. Л., 1969. С. 409.

173 См. о «солнечной» судьбе Ольговичей (в частности, в связи с солнечной символикой «Слова»): *Робинсон А. Н.* Указ. соч. С. 19—22.

174 См.: Весільні пісні у двох книгах. Кн. 2. Волинь, Поділля, Буковина, Прикарпаття, Закарпаття. Упорядк. М. И. Шубравьска. Київ, 1982. С. 218—219. № 421 (впервые опубликовано в собрании Леонтовича I, 1924. С. 3—4. № 2; перепечатка — 1970. С. 114). Очень близкий текст песни (также с именем Дажьбога) см. там же, кн. 2, с. 219, № 422. Особенно интересно, что эта последняя песня записана в 1970 г. в с. Старий Олексинець Кременецкого р-на Тернопольской обл. от О. П. Кавун-Борискиной, 1901 г. рожде-

ния. См. о Дажьбоге в украинских песнях: *Москаленко М. Н.* Песни Древней Руси (По материалам украинского и белорусского фольклора). Киев, 1985. С. 273—274. Машинопись.

175 См.: Весільні пісні... II. С. 603.

176 См.: Пісні з Волині. Упорядк. текстів та прим. О. Ф. Ошуркевича. Київ, 1970. С. 31—32 (записано в 1965 г. в с. Подцирье, Камень-Каширск. р-н Волынск. обл. от О. М. Фенюка).

177 Хотя причиной пожара были люди (*Та десь узялися* | *Поганії люди* | *І пожар пустили* | *І діток спалили*), первоначально тема чрезмерного жара могла быть приурочена именно к Дажбогу-Солнцу. Ср., с одной стороны, одну из выдвигавшихся этимологий этого имени — к **dag-/*deg-* 'гореть', 'жечь', ср. лит. *dègti* и др.; с другой, — мотив чрезмерности солнечного зноя в заклинании Ярославны: *Свѣтлое тресвѣтлое слънце!... Чему, господине, простре горячюю свою лучу на лады вои, въ полѣ безводнѣ жаждею имъ лучи съпряже, тугою имъ тули затче?*

178 Возможно, что в этом случае речь идет об инверсии (или раздвоении с инверсией) исходного типа — *«Господь Дайбог — царь на небесах», который довольно точно соответствовал бы древнеиранским образцам, ср. *xšaya-* 'царь', в связи с солнцем, ц а р я щ и м на небе.

179 Ср.: *bhágaḥ savitā dāti varyam* (RV V, 48, 5) 'Бхага дает желанные дары'.

180 Существенно, что расстилание входило в обязанности жреца, а не бога, что отчасти объясняет отсутствие сочетаний со значением 'Бхага распространяет */star-/*'. Ср., однако, о наделении Бхагой богатством — RV V, 16, 2; 46, 6; VII, 41, 2 и др., где используются другие глаголы.

181 См. *Топоров В. Н.* Об иранском элементе в русской духовной культуре. — *Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы.* М., 1989, 23—60; ср. *Он же.* Об иранском мифологическом элементе в древнем Киеве («Хорезмийский» вклад). *Russian Literature* XXV—I, 1989, 103—117 и др.

ЛИТЕРАТУРА

Абаев В. И.

1949 *Осетинский язык и фольклор* I. М.-Л.

1958 *Историко-этимологический словарь осетинского языка*, т. I — A-K. М.-Л.

1973 *Историко-этимологический словарь осетинского языка*, т. II — L-R. М.-Л.

1979 Скифо-сарматские наречия, в кн.: *Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки.* М.

Абгарян Г. В.

1982 К проблеме предполагаемой греческой версии «Сказания о Борисе и Глебе», в кн.: *Русская и армянская средневековые литературы.* Л.

Абрамович Д. И.

1898 К вопросу об источниках Несторова Жития Феодосия Печерского. *ИОРЯС*, т. 3, кн. 1.

1902 Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. СПб (ср. *ИОРЯС*, т. 6, кн. 3, 1901).

1916 *Жития святых мучеников Бориса и Глеба.* Пг.

Айналов Д. В.

1910 Очерки и заметки по истории древнерусского искусства. Миниатюры Сказания о Борисе и Глебе Сильвестровского сборника. *ИОРЯС*, т. XV, кн. 3.

Алешковский М. Х.

1971 *Повесть временных лет. Судьба литературного произведения в Древней Руси.* М.

1972 Русские глебоборисовские энколпионы 1072—1150 гг., в кн.: *Древнерусское искусство: художественная культура домонгольской Руси.* М.

Алмазов А. И.

1901 *Апокрифические молитвы, заклинания и заговоры (К истории византийской отреченной письменности).* Одесса.

Алпатов М. В.

1966 Гибель Святополка в легенде и в иконописи. *ТОДРЛ*, т. 22.

Антонова В. И., Мнева Н. Е.

1963 *Каталог древнерусской живописи,* т. 1—2. М.

Антонович В. Б.

1888 Змиевые валы в Киевской земле. *Киевская Старина,* кн. 3.

Арбузов Л.

1912 *Очерки истории Лифляндии, Курляндии и Эстляндии.* СПб.

Атаджанян И. А.
1969 *Русское «Сказание о Борисе и Глебе» и армянские Четьи-Минеи.* Ереван.

Белоброва О. А.
1985 Миниатюры «Сказания о Борисе и Глебе», см. Сказание 1985.

Бенешевич В. Н.
1909 Армянский пролог о св. Борисе и Глебе. *ИОРЯС*, т. 14, кн.1.

Бибихин В. В.
1994 Власть России. *Новая юность*, № 1 (4).

Бикерман Э.
1975 *Хронология Древнего мира. Ближний Восток и античность.* М.

Билярский П.
1862 Замечания о языке Сказания о Борисе и Глебе, приписываемого Нестору, сравнительно с языком летописи. *Записки ИАН*, т. 2, кн. 1.

Бируни Абурейхан
1975 *Избранные произведения*, т. 1. *Памятники минувших поколений.* Ташкент.

Боголюбов М. Н.
1985 Хорезмийские календарные глоссы в „Хронологии" Бируни. *ВЯ*, № 1.

Боголюбов М. Н., Смирнова О. И.
1963 *Согдийские документы с горы Муг*, Вып. III. *Хозяйственные документы. Чтение, перевод и комментарии.* Л.

Брюсова В. Г.
1977 Толкование на IX притчу Соломона в Изборнике 1073 г., в кн.: *Изборник Святослава 1073 г. Сборник статей.* М.

Бугославский С. А.
1914 К вопросу о характере и объеме литературной деятельности преподобного Нестора. *ИОРЯС*, т. XIX, кн. 1.
1915—1917 Святые князья Борис и Глеб в древнерусской литературе, ч. 2. Тексты. *Киевские Университетские известия*, 1915, ноябрь-декабрь, 1916, апрель, май-июнь, июль-август, сентябрь-октябрь, 1917, январь-февраль.
1925 К литературной истории «Памяти и похвалы» князю Владимиру. *ИОРЯС*, т. 29
1928 Литературная традиция в северо-восточной русской агиографии. *Сборник статей в честь академика А. И. Соболевского.* Л.
1928а С. А. Бугославський. *Пам'ятки XI—XVIII вв. князів Бориса и Гліба.* Київ.
1940 Древнерусские литературные произведения о Борисе и Глебе. *Диссертация (рукопись).*
1941 *История русской литературы*, т. 1. М.-Л.

Буслаев Ф. И.
1848 *О влиянии христианства на славянский язык.* М.

Б[утков] П.[Г.]
1852 Разбор трех древних памятников древней духовной литературы. *Современник,* т. 32, № 4.

Ваклинов Ст.
1977 *Формирование на старобългарската култура VI—XI вв.* София.

Васильев В. И.
1893 История канонизации русских святых. *ЧОИДР,* кн. 3(166).

Введ.
1987 *Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы. Крещение Руси. Сборник тезисов.* М.

Вел. Моравия.
1985 *Великая Моравия. Ее историческое и культурное значение.* М.

Владимирский Н.
1875 Несколько слов о Прологе, памятнике древнерусской письменности, и несколько литературных вопросов из древнейшей эпохи нашего просвещения. *Учен. записки Казанского университета,* кн. 5.

Воронин Н. Н.
1957 «Анонимное» сказание о Борисе и Глебе, его время, стиль и автор. *ТОДРЛ,* XIII. М.-Л.
1958 *Владимир, Боголюбово, Суздаль, Юрьев-Польский.* М.

Восеньскія песні
1981 *Восеньскія і талочныя песні.* Мінск.

Вышеславцев Б. П.
1925 Значение сердца в религии. *Путь,* № 1.

Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.
1984 *Индоевропейцы и индоевропейский,* т. 1—2. Тбилиси.

Гіппіус В.
1929 Коваль Куз'ма = Дем'ян у фольклорі. *Етнографічний вісник,* кн. 8. Київ.

Голубинский Е. Е.
1904 *История русской церкви,* т. 1, ч. 2. М.

Голубовский П. В.
1900 Служба святым мученикам Борису и Глебу в Иваничской Минее 1547—1549 гг. *Чтения в Историческом Обществе Нестора-летописца,* кн. XIV, вып. 3.

Грюнберг А. Л., Стеблин-Каменский И. М.
1976 *Языки Восточного Гиндукуша. Ваханский язык. Тексты, словарь, грамматический справочник.* М.

Гудзий Н. К.
1945 *История древней русской литературы.* М.

Гусев П. Л.
1898 Новгородская икона святых Бориса и Глеба в деяниях. *Вестник археологии и истории,* т. X. СПб.
1911 Иконография св. Флора и Лавра в новгородском искусстве. *Вестник археологии и истории,* т. XXI. СПб.

Дворник Ф.
1949 *Славяне и Византия в IX веке.* М.

Дмитриев Л. А.
1985 «Сказание о Борисе и Глебе» — литературный памятник Древней Руси, с. Сказание 1985:5—24.
1987 Сказание о Борисе и Глебе. См. Слов. книжн. Др. Руси.

Древние русские иконы
1958 *Древние русские иконы. ЮНЕСКО.*

Дьяконов И. М., Лившиц В. А.
1966 Новые находки документов в Старой Нисе, в кн.: *Переднеазиатский сборник,* II. М.

Еремин И. П.
1966 «Сказание о Борисе и Глебе», в кн.: Еремин И. П. *Литература Древней Руси.* (Этюды и характеристики). М.-Л.

Живов В. М.
1994 *Святость. Краткий словарь агиографических терминов.* М.

Житие БГ
1870 Житие святых мучеников Бориса и Глеба. 1) По харатейному списку XII в.; 2) По харатейному же списку XIV в. *ЧОИДР,* кн. 1.

Зарубин И. И.
1960 *Шугнанские тексты и словарь.* М.-Л.

Иванова О. В.
1980 Славяне и Фессалоника во второй половине VII в. по данным «Чудес св. Димитрия», в кн.: *Славянские древности.* Киев.
1986 К вопросу об этнополитической ситуации в районе Фессалоники в начале 80-х гг. VII в. *Античная балканистика.* М.
1987 Христианизация Первого Болгарского царства по данным сочинения Феофилакта Охридского, в кн.: *Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы. Крещение Руси. Сборник тезисов.* М.
1988 Распространение христианства у славян в Византии (VII—X вв.), в кн.: *ПХрист.* 1988.

Иванова О. В., Литаврин Г. Г.
1985 Славяне и Византия, в кн.: *Раннефеодальные государства на Балканах, VI—XII вв.* М.

Ильин Н. Н.
1957 *Летописная статья 6523 года и ее источник (Опыт анализа).* М.

Исаченко А. В.
1948 *Začiatki vzdelanosti vo Veľkomoravskej riši.* Praha.
1957 К вопросу об ирландской миссии у паннонских и моравских славян. *ВСЯ*, № 3.

Истрин В. М.
1922 *Очерк истории древнерусской литературы домосковского периода* (11—13 вв.). Пг.

Каргер М. К.
1952 К истории киевского зодчества XI в.: храм-мавзолей Бориса и Глеба в Вышгороде. *Археология*, т. XVI. М.-Л.

Карташов А. В.
1959 *Очерки по истории русской церкви.* Т. 1.

Кологривов [отец Иоанн]
1961 *Очерки по истории русской святости.* Брюссель.

Лазарев В. Н.
1969 *Новгородская живопись.* М.

Левитский Н.
1890 Важнейшие источники для определения времени крещения Владимира и Руси и их данные (По поводу мнения проф. Соболевского). *Христ. чтен.*, ч. 1, № 3—4; № 5—6; ч. 2, № 7—8, № 9—10.
1890а Несколько слов по поводу заметки проф. Соболевского. *Христ. чтен.*, ч. 2, № 11—12.

Леопардов Н. А.
1894 *Сборник снимков с предметов древности, находящихся в частных собраниях города Киева.* Вып. III—IV. Киев.

Лесючевский В. И.
1946 Вышгородский культ Бориса и Глеба в памятниках искусства. *Археология*, т. VIII. М.

Лившиц В. А.
1962 *Согдийские документы с горы Муг.* Вып. II. *Юридические документы и письма. Чтение, перевод и комментарии.* Л.
1970 Хорезмийский календарь и эры древнего Хорезма. *Палестинский сборник.* Вып. 21 (84). Л.
1970а Хорезмский календарь и эры древнего Хорезма, в кн.: *История, культура, языки народов Востока.* М.
1975 «Зороастрийский» календарь, см. Бикерман 1975.

Литаврин Г. Г.
1968 К вопросу об обстоятельствах, месте и времени крещения княгини Ольги, в кн.: *Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования.* М.
1985 Формирование и развитие болгарского раннефеодального государства (конец VII—начало XI в.), в кн.: *Раннефеодальные государства на Балканах VI—XII вв.* М.
1988 Введение христианства в Болгарии (IX—начало X в.), в кн.: *ПХрист.* 1988.

Литаврин Г. Г., Флоря Б. Н.
1988 Общее и особенное в процессе христианизации стран региона и Древней Руси, в кн.: *ПХрист.* 1988.

Лихачев Н. П.
1907 Лицевое житие святых благоверных князей русских Бориса и Глеба. По рукописи конца XV столетия. [СПб]. *ОЛДП*, № 124.

Ловмяньский Х.
1985 *Русь и норманны.* М.

Лопарев Н. Х.
1894 Слово похвальное на перенесение мощей святых Бориса и Глеба. Неизданный памятник литературы XII в. *Памятники древней письменности,* XCVIII. СПб.

Лоренц Ф.
1906 О померельском языке до половины XV-го столетия. *ИОРЯС*, XI. СПб..

Лурье В. Ф.
1993 «Святые письма» как явления традиционного фольклора. *Русская литература*, № 1.

Лященко А. И.
1926 «Eymundar saga» и русские летописи. *Известия Академии наук,* VI серия, т. XX, № 12.

Макарий, архим.
1849 Три памятника русской духовной литературы XI в. *Христ. чтен.*, ч. 2.
1868 *История русской церкви*, 2-ое изд., т. 2. СПб.

Мельникова Е. А.
1978 «Сага об Эймунде» о службе скандинавов в дружине Ярослава Мудрого, в кн.: *Восточная Европа в древности и средневековье.* М.

Мельникова Е. А., Джаксон Т. Н., Глазырина Г. В.
1985 Древнескандинавские письменные источники по истории восточноевропейского региона. *Вопросы истории.* М.

Наумов Е. П.
1988 Общественно-политические сдвиги в сербских и хорватских землях и христианская миссия на Балканах, в кн.: *ПХрист.* 1988.

Нейштадт М.
1963 *Определитель растений средней полосы Европейской части СССР.* М., изд. 6-е.

Никольский Н.
1906 *Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений* (X—XI вв.). СПб.

Памятники
1978 *Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI — начало XII века.* М., см. *ПЛДР.*

Панченко А. М., Успенский Б. А.
1983 Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха. *ТОДРЛ*, XXXVII. Л.

Пахалина Т. Н.
1971 *Сарыкольско-русский словарь.* М.

ПЛДР, см. Памятники 1978.

Пономарев А.
1901 Борис и Глеб, в кн.: *Православная Богословская энциклопедия*, т. 2.
1896 *Памятники древнерусской церковно-учительской литературы.* Вып. 2. Славяно-русский Пролог. 4.1. Сентябрь-декабрь. Под ред. А. И. Пономарева. СПб.

Поппэ А. В.
1966 О роли иконографических изображений в изучении литературных произведений о Борисе и Глебе. *ТОДРЛ*, т. 22.
1973 О времени зарождения культа Бориса и Глеба, в кн.: *Russia Mediaevalis.* München.

Потебня А. А.
1865 *О мифическом значении некоторых обрядов и поверий.* М.

Поэзия крестьянских праздников
1970 *Поэзия крестьянских праздников.* Вступит. статья, сост., подгот. текста и примечания И. И. Земцовского. Л.

Пр. яз.
1975—1990 *Прусский язык. Словарь,* т. 1—5. М.

ПХрист.
1988 *Принятие христианства народами Центральной и Юго-Восточной Европы и крещение Руси.* М.

Ранчин А. М.
1987 К вопросу о текстологии Борисоглебского цикла. *Вестник МГУ. Серия IX. Филология,* № 1.
1994 Княжеские жития в чешской и русской литературе древнейшего периода. Проблемы жанра и поэтики. *Автореф. канд. дисс.* М.

Ревелли Дж.
1977—1979 Археологические сведения о неизвестных рукописях «Сказания о Борисе и Глебе». *Ricerche Slavistiche,* 24—26.

Рыдзевская Е. А.
1945 Сведения о Старой Ладоге в древнесеверной литературе. *Краткие Сообщения Института истории материальной культуры,* т. 11.
1978 *Древняя Русь и Скандинавия в IX—XIV вв. Материалы и исследования.* М.

Седов В.В.
1987 Распространение христианства в Древней Руси (по археологическим материалам), см. *Введ.*

Серебрянский Н. И.
1910 Заметки: Тексты из псковских памятников, в кн.: *Труды Псковского церковного историко-археологического комитета,* т. 1. Псков.
1915 *Древнерусские княжеские жития.* М. (=*ЧОИДР*, 254).

Сказание
1985 Сказание о Борисе и Глебе, т. I: *Научно-справочный аппарат изоания.* М.

Сказ. чешск.
1970 *Сказания о начале Чешского государства в русской письменности.* М.

Слов. книжн. Др. Руси
1987 *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. I. XI — первая половиня XIV в. Л.

Слов. свят.
1991 *Словарь исторический о святых, прославленных в русской церкви и о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых.* М.

Смирнова Э. С.
1958 Отражение литературных произведений о Борисе и Глебе в древнерусской станковой живописи. *ТОДРЛ*, XV. М.-Л.

Снегирев И. М.
1904 *Дневник Ивана Михайловича Снегирева. I. 1822—1852.* М.

Соболева Л. С.
1975 Паремийные чтения Борису и Глебу, в кн.: *Вопросы истории книжной культуры.* Новосибирск.
1979 К вопросу об эволюции линейного текста, посвященного Борису и Глебу, в кн.: *Сибирская археография и источниковедение.* Новосибирск.
1979а Особенности возникновения и развития жанра исторических паремий Борису и Глебу, в кн.: *Проблемы литературных жанров.* Томск.
1981 *Исторические паремии Борису и Глебу — малоизученный памятник Киевской Руси.* Автореф. канд. дисс. Л.

Соболевский А. И.
1890 Память и похвала св. Владимиру и Сказание о св. Борисе и Глебе. По поводу статьи г. Левитского. *Христианское Чтение.*

Соколова В. С.
1959 *Рушанские и хуфские тексты и словарь.* М.-Л.
1960 *Бартангские тексты и словарь.* М.-Л.
1967 *Генетическое отношение язгулямского языка и шугнанской языковой группы.* Л.

Соловьев М. П.
1883 *Очерки истории Прибалтийского края.* СПб.

Срезневский И. И.

1853 Древние жизнеописания русских князей X—XI века. *Известия по русскому языку и словесности ИАН.* СПб, т. 2.

1860 *Сказания о святых Борисе и Глебе. Сильвестровский список XIV в.* СПб.

Толочко П. П.

1981 Нестор-летописець Київської Русі. *Укр. істор. журн.*, № 12.

Топорков А. Л.

1981 Ложка в приметах и обрядах русских, украинцев и белорусов, в кн.: *Ütü konferentsi teesid 1980. Ajalugu. Filologia.* Tartu.

1985 Об одном символе в поминальной обрядности и в гаданиях восточных славян (ложка), в кн.: *Балто-славянские этнокультурные и археологические древности: Погребальный обряд. Тезисы конференции.* М.

1986 *Домашняя утварь в обрядах и поверьях Полесья (XIX — начало XX в.).* Автореферат канд. дисс. Л.

Топоров В. Н.

1963 К этимологиии слова *myslь. Этимология.* М.

1966 К вопросу о топонимических соответствиях на балтийских территориях и к западу от Вислы. *Baltistica,* I (2). Vilnius.

1980 Vilnius, Wilno, Вильна: город и миф, в кн.: *Балтославянские языковые контакты.* М.

1983 Русск. *Святогор*: свое и чужое (к проблеме культурно-языковых контактов). *Славянское и балканское языкознание. Проблемы языковых контактов.* М.

1985 Понятие святости в Древней Руси (св. Борис и Глеб). *IJSLP*, vol. 31—32.

1987 Об одном архаичном индоевропейском элементе в древнерусской духовной культуре, в кн.: *Языки культуры и проблемы переводимости.* М.

1987a Toch. A *kāsu,* B *kwänts, kwa(ṃ)ts* in the Light of the Regional Indo-European Designation of Holiness. *Tocharian and Indo-European Studies,* vol. 1.

1988 Работники одиннадцатого часа — «Слово о законе и благодати» и древнекиевские реалии. *Russian Literature,* XXIV—I.

1989 Из славянской языческой терминологии: индоевропейские истоки и тенденции развития. *Этимология*, 1986—1987. М.

1989a Об иранском элементе в русской духовной культуре, в кн.: *Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской культуры: источники и методы.* М.

1989б Идея святости в Древней Руси: *Вольная жертва* как подражание Христу — «Сказание о Борисе и Глебе». *Russian Literature.* XXV—I.

Трубачев О. Н.

1994 Мысли о дохристианской религии славян в свете славянского языкознания. *Вопросы языкознания* 1994, № 6.

Трусман Г.
1884 *Введение христианства в Лифляндии.* СПб.

Турилов А. А.
1987 Данные «Сказания о железном кресте» о христианизации Болгарии, в кн.: *Введ.*

Тупиков Н. М.
1903 *Словарь древнерусских личных собственных имен.* СПб.

Тэрнер В.
1983 *Символ и ритуал.* М.

Тюрин А. Ф.
1853 Мнение о Иакове мнихе академика П. Г. Буткова. *Известия по русскому языку и словесности ИАН.* СПб., т. 2.

Ужанков А. Н.
1992 К вопросу о времени написания «Сказания» и «Чтения о Борисе и Глебе», в кн.: *Герменевтика древнерусской литературы: XI—XIV вв* Сб. 5. М.

Успенский Б. А.
1969 Влияние языка на религиозное сознание. *Труды по знаковым системам,* вып. 4. Тарту.
1976 Historia sub specie semioticae, в кн.: *Культурное наследие Древней Руси.* М.
1982 *Филологические разыскания в области славянских древностей.* М.
1982а Царь и самозванец: самозванство в России как культурный феномен, в кн.: *Художественный язык Средневековья.* М.

Успенский сб.
1971 *Успенский сборник XII—XIII вв..* М.

Федотов Г. П.
1959 *Святые Древней Руси (X—XVII ст.).* New York.

Флоренский П. А.
1914 *Столп и утверждение истины.* М.
1981 Свидетели. *ВРСХД.*

Флоровский А. В.
1935 *Чехи и Восточные славяне,* т. 1. Praha.

Флоровский Г.
1981 *Пути русского богословия,* 2-е изд. Paris.

Флоря Б. Н.
1985 К оценке исторического значения славянской письменности в Великой Моравии, см. *Вел. Моравия.*
1988 Принятие христианства в Великой Моравии, Чехии и Польше, см. *ПХрист.* 1988.

Франк С. Л.
1992 Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии, в кн.: Франк С. Л. *Духовные основы общества.* М.

Фрейданк Д.
1985 Повторы в «Чтении о Борисе и Глебе», в кн.: *Проблемы изучения культурного наследия.* М.

Фрейман А. А.
1962 *Согдийские документы с горы Муг.* Вып. I. *Описание, публикации и исследования документов горы Муг.* Л.

Цивьян Т. В.
1989 Образ и смысл жертвы в античной традиции, в кн.: *Палеобалканистика и античность.* М.

Черепнин Л. В.
1948 «Повесть временных лет», ее редакция и предшествующие ей летописные своды. *Исторические записки,* № 25. М.

Шахматов А. А.
1908 *Разыскания о древнейших русских летописных сводах.*СПб.
1916 *«Повесть временных лет»,* т. 1. Пг.

Шестаков Д. П.
1910 *Исследования в области греческих народных сказаний о святых.* Варшава.

Эдельман Д. И.
1971 *Язгулямско-русский словарь.* М.

Эмин Н. О.
1877 Сказания о святых Романе и Давиде по армянским Четьим Минеям. *Русск. Архив,* кн. 1—6, № 3 (см. Эмин 1897).
1897 *Переводы и статьи Н. О. Эмина по духовной армянской литературе (за 1859—1882 гг.): апокрифы, жития, слова и др.* М.

ЭССЯ
1977 *Этимологический словарь славянских языков.* Вып. 4. М.

Юшкевич П. Д.
1860 Сердце и его значение в духовной жизни человека. *Труды Киевской Духовной Академии.* Год 1-й, кн. I.

Abraham W.
1962 *Organizacja kościoła w Polsce do połowy wieku XII.* Poznań.

Ammann A. M.
1948 *Storia della Chiesa Russa e dei paesi limitrofi.* Torino.
1950 *Abriss der Ostslavischen Kirchengeschichte.* Wien. (2-ое изд. Ammann 1948.)

Angenendt A.
1982 Die irische Peregrinatio und ihre Auswirkungen auf dem Kontinent vor dem Jahre 800, — in: *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter.* Bd. I. Stuttgart.

Arbusow L.
1918 *Grundriss des Geschichte Liv-, Est- und Kurlands.* Riga.

Baetke W.
1942 *Das Heilige im Germanischen.* Tübingen.

Bailey H. W.
1967 Prolexis to the Book of Zambasta, — in: *Indo-Scythian Studies being Khotanese Texts,* Vol. 6, Cambridge.
1967a In: *Festschrift für Wilhelm Eilers.*
1968 *Saka Documents. Text Volume (= Corpus Inscriptionum Iranicarum,* Pt. 2). London.
1979 *Dictionary of Khotan Saka.* Cambridge.

Baltl H.
1975 Das frühe Christentum in Karantanien und der heilige Amandus. *Zeitschrift des historischen Vereins für Steiermark.* Jg. 66.

Balys J.
1937 Perkūnas lietuvių liaudies tikėjimuose. *Tautosakos darbai* III. Kaunas.

Bartholomae Chr.
1904 *Altiranisches Wörterbuch.* Strassburg.

Barton P. F.
1975 *1800 Jahre Christentum in Österreich und Südostmitteleuropa.* Köln, Wien.

Basanavičius J.
1912 *Iš krikščionybės santykių su senovės lietuvių tikyba ir kultūra.* Vilnius.

Bauerreiss R.
1949 *Kirchengeschichte Bayerns.* Vol. I. *Von den Anfängen bis zu den Ungarn einfällen.* St. Ottilien.

Beck I.
1967 *Studien zur Erscheinungsform des heidnischen Opfers nach altnordischen Quellen.* München.

Belaiew N. T.
1936 Eymundar Saga and Icelandic Research in Russia. *Saga-Book of the Viking Society,* 11.

Benveniste E.
1973 *Indo-European Language and Society.* London.

Bernhardt K. H.
1961 *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament.* Leiden.

Beumann H.
1948 Die sakrale Legitimierung des Herrschers im Denken der ottonischen Zeit. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. *Germanische Abteilung.* Bd. 66.

Bickerman J. E.
1967 The «Zoroastrian» Calendar. *AOr.* 35.

Biezais H.
1955 *Die Hauptgöttinen der alten Letten.* Uppsala.
1972 *Die himmlische Götterfamilien.* Uppsala.

Birnbaum H.
1981 Slavisches Namengut aus dem frühmittelalterlichen Bayern: Das Salzburger Verbrüderungsbuch und das *Placitum* von Puchenau, — in: Birnbaum H. *Essays in Early Slavic Civilization.* Munich.

Bloch M.
1961 *Les Rois Thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre.* Paris — 2ème éd.

Bosl K.
1967 Probleme der Missionierung des böhmischen-mährischen Herrschaftsraumes, — in: *Siedlung und Verfassung Böhmens in der Frühzeit.* Wiesbaden.

Boyce M.
1970 On the Calendar of Zoroastrian Feasts. *BSOAS,* vol. 33.

Brocki Z.
1978 Baltico-Slavica Huberto Gurnovičiaus toponimiuose darbuose. *Baltistica* XIV (2). Vilnius.

Brüske W.
1983 *Untersuchungen zur Geschichte des Lutizenbundes.* Köln, Wien.

Buck C. D.
1949 *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages.* Chicago/London.

Būga K.
1958 *Rinktiniai raštai,* I. Vilnius.

Cankova-Petkova G.
1979 Contribution au sujet de la conversion des Bulgares au christianisme. *Byzantinobulgarica.* T. IV.

Chaloupecký V.
1939 Prameny X století legendy Kristianovy o svátém Václavu a sváté Ludmile. *Svátováclavský sborník.* D. 2, č. 2.

Cherniavsky M.
1961 *Tsar and People: Studies in Russian Myths.* New Haven.

Cibulka J.
1958 Velkomoravský kostel v Modré u Velehradu. *Monumenta Archaeologica,* r. 7. Praha.
1959 Zur Frühgeschichte der Architektur in Mähren, — in: *Festschrift K. M. Swoboda.* Wien.
1963 Grossmährische Kirchenbauten, — in: *Sborník Sancti Cyrillus et Methodius.* Praha.

Christensen A.
1918—1934 *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens,* I—II. Uppsala.

Claude D.
1972 *Die Geschichte des Erzbistums Magdeburg.* Köln, Wien.

Colpe C.
1973 Reflexions on the History of the Ameša Spənta Conceptions, — in: *XXI Congrès International des orientalistes. Résumés des communications.* Nogent sur Marne.

Crome
1924 In: *Festschrift für Eugen Mogk. 70. Geburtstag.* Halle.

Cross S. H.
1929 Jaroslav the Wise in Norse Tradition. *Speculum,* vol. 2.
1931 La tradition irlandaise de Saint Vladimir. *RESl,* t. 11.

Czeglédy K.
1966 Das sakrale Königtum bei den Steppenvölkern. *Numen,* XIII, fasc. 1.

Dillon M.
1973 The Consecration of Irish Kings. *Celtica,* vol. X.

Dittrich Z. R.
1962 *Christianity in Great Moravia.* Groningen.

Dresden M. J.
1955 *The Jātakastava or «Praise of the Buddha's Former Birth». Indo-Scythian Text.* Philadelphia.

Düwel K.
1970 Germanische Opfer und Opferriten im Spiegel altgermanischer Kultworte, — in: *Vorgeschichtliche Heiligtümer und Opferplätze in Mittel- und Nordeuropa,* Hrsg. H. Jankuhn. Göttingen.

Dvornik F.
1926 *Les Slaves, Byzance et Rome au IX siècle.* Paris.
1956 *The Slavs: their Early History and Civilisation.* Boston.
1971 *Byzantské misie u Slovanů.* Praha.

Eliade M.
1959 *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion.* New York.

Emmerick R. E.
1968 *The Book of Zambasta.* London.

Engnell J.
1943 *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East.* Uppsala.

Erscher F.
1981 Slawische Kultplätze und christliche Wallfahrtsorte. *Germania Slavica.* Bd. II.

Evans-Pritchard F.
1948 *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan.* Cambridge.

Feist S.
1939 *Vergleichendes Wörterbuch der gotischen Sprache*. Leiden (новое издание — 1986).

[Feist S.]- Lehmann W. P.
1986 *A Gothic Etymological Dictionary, based of the third edition of Vergleichendes Wörterbuch der Gotischen Sprache by Sigmund Feist.* Leiden.

Fedotov G. P.
1960 *The Russian Religious Mind. Kievan Christianity: the 10th to the 13th centuries.* 2nd ed. New York.

Flier M.
1984 Sunday in Mediaeval Russian Culture: *nedělja* versus *voskresenie,* — in: *Mediaeval Russian Culture.* Berkeley, Los Angeles, London.
1985 The non-Christian Provenience of Slavic **nedělja. IJSLP*, vol. 31—32.

Florja B. N.
1978 Václavská legenda a borisovko-glebovský kult (shody a rozdíly). *Československý časopis historický,* r. XXVI, seš. 1.

Fraenkel E.
1962 *Litauisches etymologisches Wörterbuch.* Heidelberg.

Frankfort H.
1958 *Kingship and the Gods.* Chicago.

Frankfort H., Frankfort H. A., Wilson J. A., Jacobsen Th.
1949 *Before Philosophy.* Harmondsworth.

Frinta A.
1918 *Náboženské názvosloví česko-slovenské.* Praha.
1954 Bohemismy a paleoslovenismy v lužickosrbské terminologii křesťanské a jejich dějepisný význam. *Acta Univ. Carolinae. 5: Philologia.* Praha.

Geiger B.
1916 *Die Ameša Spentas, ihr Wesen und ihre ursprüngliche Bedeutung.* Wien.

Georgiev V. I.
1975 Die thrakischen Götternamen: Ein Beitrag zur Religion der alten Thraken. *Балканско езикознание*, XVIII, 1. София.

Gerullis G.
1922 *Die altpreussischen Ortsnamen.* Berlin/Leipzig.

Girard R.
1972 *La violence et le sacré.* Paris.
1982 *Le bouc émissaire.* Paris.

Goldblatt H.
1993 Autorship and Textual Identity in the *Tale of the Holy Martyrs Boris and Gleb.* AION. *Slavistica* I.

Gonda J.
1949 Origin and Meaning of Avestan *spənta*. *Oriens* II, № 2.
1966 *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View.* Leiden.

Górnowicz H.
1980 *Toponimia Powiśla Gdańskiego.* Gdańsk.

Grassmann H.
1955 *Wörterbuch zum Rig-Veda,* 3. *Aufl.* Wiesbaden.

Guardini R.
1956 *Der Heilige in unserer Welt.*

Güntert H.
1923 *Der arische Weltkönig und Heiland.* Halle.

Haendler G.
1969 Reichskirche und Mission in der ersten Epoche der Christianisierung Mecklenburgs (bis 1066), — in: *Kirche und Gesellschaft im Ostseeraum und im Norden vor der Mitte des 13. Jhs.* Visby.

Hamp E. P.
1990 Toch. B *kwäntsa,* IE **k'uen-to-*, etc. *Tocharian and Indo-European Studies,* vol. 4.

Havlík L.
1968 *Staří Slovane v rakouském Podunají v době od 6 do 12 století.* Praha.
1970 Učitele křešťane z Vlach, i z Řecka a z Němec, — in: *J. Poulikovi k šedesátinom.* Praha.

Hauck K.
1954 Herrschaftszeichen eines wodanistischen Königtums, — in: *Jahrbuch für frankische Landesforschung,* Bd. 14.

Heesterman J. C.
1957 *The Ancient Indian Royal Consecration. The Rājasūya Described According to the Yajus Texts and Annotated* .'s-Gravenhage.
1985 *The Inner Conflict of Tradition. Essays in Indian Ritual, Kingship and Society.* Chicago.

Henning W. B.
1936 Zum soghdischen Kalender. *Orientalia* NF 8.
1958 Mitteliranisch. *Handbuch der Orientalistik.* 1. Abt., IV. Bd.: *Iranistik*; 1. Abschn. *Linguistik.* Leiden/Köln.

Hermann E.
1965 *Slawisch-germanische Beziehungen im südostdeutschen Raum von der Spätantike bis zum Ungarnsturm.* München.

Herrmann J.
1978 Zu der kulturgeschichtlichen Wurzeln und zur historischen Rolle nordwestslawischer Tempel des frühen Mittelalters. *Slovenská archeológia.* 26/1.

Hockart A. M.
1936 *Kings and Councillors. An Essay in the Comparative Anatomy of Human Society.* Cairo.

Höfler O.
1951 Das Opfer im Semnonenhain und die Edda, — in: *Festschrift für Felix Genzmer.*
1952 *Germanisches Sakralkönigtum,* I. Tübingen.

Hoffmann E.
1975 *Die heiligen Könige bei den angelsächsischen und der skandinavischen Völkern. Königsheiliger und Königshaus.* Neumünster.

Hollingsworth P.
1992 The Hagiography of Kievan Rus'. Cambridge, Mass.

Holthausen F.
1934 *Altenglisches etymologisches Wörterbuch.* Heidelberg.
1948 *Wörterbuch des Altwestnordischen.* Göttingen.

Hoops J.
1911—1919 *Reallexikon der germanischen Altertumskunde,* Bd. 1—4. Strassburg.

Hošni J.
1981 Kníže Václav v obrazu legend. *Acta Univ. Carolinae. Philologia.* LXXV. Praha.
1982 K žanrové specifičnosti václaviských legend. *Česká literatúra,* № 5.
1986 См. Hošni 1981 (монография).

Hubert H., Mauss M.
1899 Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, — *L'Année sociologique* № 2 (= in: M. Mauss, *Oeuvres,* I. Les fonctions sociales du sacré. Paris.

Humbach, H.
1959 *Die Gathas des Zarathustra,* I—II. Heidelberg.

Hurwit E. S.
1980 *Prince Andrej Bogoljubskij: the Man and the Myth.* Florence.

Ingham N.
1965 Czech Hagiography in Kiev: The Prisoner Miracles of Boris and Gleb. *Die Welt der Slaven.* Jg. X, Hf. 2. Wiesbaden.
1968 The Limits of Secular Biography in Mediaeval Slavic Literature, particulary by Old Russian. *American Contributions to the Sixth International Congress of Slavists.* Vol. 2. The Hague.
1973 The Sovereign as Martyr: East and West. *Slavic and East European Journal,* vol. 17.
1983 Genre Characteristics of the Kievan Lives of Princes in Slavic and East European Perspective. *American Contributions to the Ninth International Congress of Slavists.* Vol. 2.
1984 The Martyred Prince and the Question of Slavic Cultural Continuity. *Mediaeval Russian Culture.* Berkeley, Los Angeles.

1987 Genre-Theory and Old Russian Literature. *Slavic and East European Journal,* vol. 31.

1987a Narrative Mode and Literary Kind in Old Russian: Some Thesis, — in: *Gattung und Narration in den älteren slavischen Literaturen.* Berlin, Wiesbaden.

James E. O.
1955 *The Nature and Function of Priesthood.* London.

Jankuhn H.
1967 Das Missionsfeld Ansgars. *Frühmittelalterliche Studien.* Bd. 1.

Jelić L. *Dvorska Kapela sv. Križa u Ninu.* Zagreb.

Johnson A. R.
1935 The Role of the King in the Jerusalem Cultus, — in: *Labyrinth,* ed. by S. H. Hook. London.

Kahl H. D.
1962 Heidnisches Wendentum und christliche Stammesfürsten. *Archiv für Kulturgeschichte.* Bd. 44.

1964 *Slawen und Deutsche in der brandenburgischen Geschichte des 12. Jhs.* Köln, Wien.

1980 Zwischen Aquileia und Salzburg, — in: *Die Völker an der mittleren und untere Donau im 5. und 6. Jahrhundert.* Wien.

Keiser A.
1919 *The Influence of Christianity on the Vocabulary of Old English Poetry.* Urbana, I 11.

KEWAi (см. Mayrhofer)
1956 M. Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen.* Heidelberg, Bd. I ff.

Kiparsky V.
1939 *Die Kurenfrage.* Helsinki.

Klich E.
1927 *Polska terminologia chrześciańska.* Poznań.

Koller H.
1972 Die Christianisierung des Ostalpenraumes, — in: *Religion und Kirche in Österreich.* Wien.

Konov S.
1949 Primer of Khotanese Saka. *NTS,* 15.

Konzal V.
1988 První slovanská legenda Václavská a jeji «Sitz im Leben». *Studia mediaevalia Pragensia,* t. 1.

Krause W., Thomas W.
1960 *Tocharisches Elementarbuch.* Bd. I. Grammatik. Heidelberg.

Krumphanzlova Z.
1971 Počátky křest'anství v Čechach ve světle archeologických pramenů. *Památky archeologické,* № 2.

Kuhar A. L.
1959 *The Conversion of the Slovenes.* New York.

1962 *Slovene Mediaeval History.* New York, Washington.

Kutsch E.
1963 *Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im alten Orient.* Berlin.

Labat R.
1931 *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne.* Paris.

Labuda G.
1984 Kraków biskupi przed rokiem 1000. Przyczynek do rozwazań nad dziejami misji metodiańskiej w Polsce. *Studia historyczne,* zesz. 3.
1987 *Studia nad początkami państwa Polskiego,* t. 1. Poznań.

Lacy A. F
1979 Gothic *weihs, aírkns* and the Germanic Notion of Holy. *JIESt.* vol. 7.

Latourette K. S.
1938—1945 *A History of the Expansion of Christianity.* London.

LATSŽ
1976 *Lietuvos TSR administracionio-teritorinio suskirstymo žinynas,* II. Vilnius.

Lehmann R.
1974 *Untersuchungen zur Geschichte der Kirchlichen Organisation und Verwaltung der Lausitz im Mittelalter.* Berlin.

Lenhoff G.
1989 *The Martyred Princes Boris and Gleb.* A Socio-Cultural Study of the Cult and the Texts. *California Slavic Studies,* № 19. Columbus, Ohio. Berkeley, Los Angeles.

Lidén E.
1892 In: *Festschrift S. Bugge.*

Lind J. H.
1990 The Martyria of Odense and a Twelth-Century Russian Prayer: the Question of Bohemian Influence on Russian Religions Literature. *Slavonic and East European Review,* vol. 68, № 1.

LKŽ
1941 *Lietuvių kalbos žodynas,* I и сл. Vilnius.

L'Orange H. P.
1953 *Studies on the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World.* Oslo.

Lorenz K.
1968 *L'Agression.* Paris.

Lotter E.
1974 Bemerkungen zur Christianisierung der Abodriten. *Festschrift fur Walter Schlesinger.* Köln.

Łowmiański H.
1979 *Religia Słowian i jej upadek (w VI—XII w.).* Warszawa.

LPG
1936 *Mannhardt W.* Letto-preussische Götterlehre. Riga.

LUEV
1963 *Lietuvos upių ir ežerų vardynas.* Vilnius.

Luria S.
1960 Zur Etymologie des russischen Wortes *мудрый* (*«weise»*). *Studii şi cercetări lingvistice* XI, № 3.

Maistre J. de
1890 Eclaircissement sur les sacrifices, — in: *Soirées de Saint-Pétersbourg,* II. Lyon.

Malec M.
1971 *Budowa morfologiczna staropolskich złożonych imion osobowych.* Warszawa.

Mannhardt W.
1936. См. LPG

Markey T. L.
1972 Germanic Terms for Temple and Cult, — in: *Studies for Einar Haugen.* The Hague.

Marquart J.
1905 Untersuchungen zur Geschichte von Eran. Supplement. *Philologus,* № 10.

Marstrander C.
1910 Hibernica. *ZfceltPh.* Bd. 7.

Mayrhoffer M.
1956—1978 *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen.* I—IV. Heidelberg.
1977 *Zum Namengut des Avesta.* Wien.

Meyer A. A.
1982 *Oeuvres philosophiques.* Paris.

Mezger F.
1960 Got. *hunsl,* n. «Opfer». *KZ.* Bd. 76.

Miklosich F.
1876 Die christliche Terminologie der slavischen Sprachen. *Denkrschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse.* Bd. 24. Wien.
1927 *Die Bildung der slawischen Personen- und Ortsnamen.* Heidelberg.

Milewski T.
1969 *Indoeuropejiskie imiona osobowe.* Warszawa, Kraków.

Moszyński L.
1992 *Die vorchristliche Religion der Slaven im Lichte der slavischen Sprachwissenschaft.* Köln—Weimar—Wien, 1992.

Mühlenbach K. (J. Endzelin)
1923—1940 *Lettisch-deutsches Wörterbuch,* Bd. 1—4. Riga.

Müller L.
1952—1962 Studien zur altrussischen Legende der Heiligen Boris und Gleb. *ZfSlPh.* Bd. 23, Hf. 1; Bd. 25, Hf. 2; Bd. 27; Bd. 30.
1954 Die nicht-hagiographische Quelle der Chronik-Erzählung von den Brüdern Boris und Gleb und von der Bestrafung ihres Mörders durch Jaroslav, — in: *Festschrift für D. Čiževs'kyi.* Berlin.
1963 Neuere Forschungen über das Leben und die kultische Verehrung der heiligen Boris und Gleb. *Opera Slavica,* t. 4. Göttingen.

Murray M.
1954 *The Divine King in England.* London.

Must G.
1960 English *holy,* German *heilig. JEGP,* 59.

Nahtigal R.
1956 Svętovit. *Slavistična revija,* IX.

Naumann H.
1938 Die magische Seite des altgermanischen Königtums und ihr Fortwirken in christlicher Zeit, — in: *Wirtschaft und Kultur. Festschrift zum 70. Geburtstag von Alfons Dopsch.* Baden bei Wien.

Niederle L.
1916 *Slovanské starožitnosti. Život starých Slovanů.* Díl II, sv. 1. Praha.

Noll R.
1974—1975 Neuere Funde und Forschungen zum frühen Christentum in Österreich (1954—1974). *Mitteilungen der österreichischen Arbeitsgemeinschaft für Ur- und Frühgeschichte.* Jg. 25.

Nyberg H. S.
1934 Texte zum mazdayanischen Kalender. — *Uppsala Universitets Årsskrift.* Program 2. Uppsala.

Obolenskij D.
1971 *The Byzantine Commonwealth.* London.

Olesch R.
1976 Die christliche Terminologie im Dravänopolabischen (nach Quellen des 17. und 18. Jhs.). *ZfslPh.* Bd. 39.

Otto R.
1917 *Das Heilige.* München.

Palau Marti M.
1960 *Essai sur la notion de roi chez les yoruba et les ajafon.* Paris.

Petersohn J.
1979 Der südliche Ostseeraum im kirchlich-politischen Kräftespiel des Reichs Polens und Dänemarks von 10. bis 13. Jh. Köln, Wien.

Pokorny J.
1959 *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch.* Bd. I—II. Bern/München.

Polomé E.
1975 Old Norse Religious Terminology in Indo-European Perspective. *The Nordic Languages and Modern Linguistics,* 2.

Poppe A.
1968 *Papstwo i kósciół na Rusi w XI wieku.* Warszawa.
1969 Opowieśc o męczeństwie i cudach Borisa i Gleba. Okoliczności i czas powstania utworu. *Slavia Orientalis,* vol. 18, № 4.
1981 La naissance du culte de Boris and Gleb. *Cahiers de civilisation médiévale,* 25.

Poucha P.
1955 *Institutiones Linguae Tocharicae.* Pars 1. Thesaurus linguae tocharicae dialecti A. Praha.

Poulík J. — Chropovský B. a kol.
1985 *Veľká Morava a počatky československé státnosti.* Praha, Bratislava.

Prochazka H. Y.
1987 Warrior Idols or Idol Warriors? On the Cult of Saints Boris and Gleb as Reflected in the Old Russian Military Accounts. *The Slavonic and East European Review,* vol. 65.

Profous A. & Svoboda J.
1957 *Místní jména v Čechách, jejich vznik, původní význam a změny.* Díl IV. Praha.

Rafn C.
1850—1852 *Antiquités Russes d'après les monuments historiques des Islandais et des anciens Scandinaves,* t. 1—2. Copenhague.

Regalità Sacra
1959 *La Regalità Sacra. The Sacral Kingship.* Rome/Leiden.

Reiffenstein I.
1958 *Das Althochdeutsche und die irische Mission im oberdeutschen Raum.* Innsbruck.

Reisman E.
1978 The Cult of Boris and Gleb: Remnant of a Varangian Tradition. *Russian Review,* vol. 27, № 2.

Renou L.
1939 L'ambiguïté du vocabulaire du Ṛgveda. *Journal Asiatique,* t. 231.

Revelli G.
1992—1993 La legenda di San Venceslao e lo «Skazanie o Borise i Glebe»: Alcune osservanzioni sui rapporti agiografici medioevali. *Ricerche Slavistiche,* vol. 39—40, № 1.

Rooth E.
1926 *Altgermanische Wortstudien.* Halle.

Sachau E.
1878 *Chronologie orientalischer Völker vom Albêrûnî.* Leipzig.

Sacral Kingship
1959 См. Regalità Sacra.

Sauvé J. L.
1970 The Divine Victim: Aspects of Human Sacrifice in Viking Scandinavia and Vedic India, — in: *Myth and Law Among the Indo-Europeans*. Berkeley.

Schlesinger W.
1954 Über germanisches Heerkönigtum, — in: *Mainauvorträge.*
1983 *Kirchengeschichte Sachsen im Mittelalter.* Köln, Graz.

Schlimpert G.
1964 *Slawische Personennamen mittelalterlicher Quellen Deutschlands.* Berlin.

Schmitt R.
1967 *Dichtung und Dichtersprache indogermanischer Zeit.* Wiesbaden.

Sciacca F.
1983 The Kiev Cult of Boris and Gleb: the Bulgarian Connection. *Proceeding of the Symposium on Slavic Cultures: Bulgarian Contributions to Slavic Culture.* Sofia.
1985 *The Cult of Boris and Gleb* (Diss). Columbia University. New York.

Slavík J.
1929 Sv. Václav a slovanské legendy, в кн.: *Сборник статей, посвященных Павлу Николаевичу Милюкову,* 1859—1929. Прага.
1929a Svatý Václav a raz počatku kresťanstvi u Slovanů. *Slovanský Přehled,* r. XXI, № 7.

Smolitsch I. K.
1953 *Russisches Mönchtum. Entstehung, Entwicklung und Wesen.* 988—1917. Würzburg.

Sós A. Cs.
1973 *Die slawische Bevölkerung Westungarns im 9. Jahrhundert.* München.

Sotiriou G. & M.
1956 *Icones du Mont Sinaï.* Athènes.

Spinka M.
1933 *History of Christianity in the Balkans.* Chicago.

Storr A.
1968 *Human Aggression.* New York.

Ström A. V.
1959 The King God and his Connection with Sacrifice in Old Norse Religion, — in: *La Regalità Sacra.* Leiden.

Svoboda V.
1966 L'origine et l'organization de l'église en Bulgarie et ses rapports avec le patriacat de Constantinopole (870—919). *Byzantinobulgarica,* t. 11.

Šetka O. I.
1940 *Hrvatska kršćanska terminologia.* 1—3. Šibenik.
Šišić F.
1914 *Priručnik izvora hrvatske historie: I/I — do god. 1107.* Zagreb.
Šmits P.
1941 *Latviešu tautas ticējumi.* IV. Rīga.
Taqizadeh S. H.
1938 *Old Iranian Calendars.* London.
1952 The Old Iranian Calendars Again. *BSOAS,* vol. 14.
Taszycki W.
1958 *Rozprawy i studia polonistyczne.* I. Onomastyka. Wrocław/Kraków.
1980 *Słownik staropolskich nazw osobowych,* t. V, z. 3. Wrocław/Warszawa/Kraków.
Thomas W.
1964 *Tocharisches Elementarbuch,* Bd. II. Texte und Glossar. Heidelberg.
Trautmann R.
1925 *Die altpreussischen Personennamen.* Göttingen.
1948 *Die Elb- und Ostseeslavischen Ortsnamen,* I. Berlin.
Treštík D.
1991 Václav a Berengař. Politické požadí postřižen sv. Václava roku 915. *Český časopis historický,* r. 89, № 5—6.
Trier J.
1948 *BGDSL,* Bd. 66.
Tucci G.
1955 The Sacral Character of the Kings of Ancient Tibet. *East and West,* IV, № 3.
Vanagas A.
1970 *Lietuvos hidronimų daryba.* Vilnius.
1981 *Lietuvių hidronimų etimologinis žodynas.* Vilnius.
Vavrínek V.
1963 Die Christianisierung und Kirchenorganisation Grossmährens. *Historica,* 7. Praha.
1985 Historický význam byzantské misie na Velké Moravě, см. Poulík, Chropovský a kol.
Venedikov J.
1962 La population byzantine en Bulgarie au début de IXe siècle. *Byzantinobulgarica,* t. 1.
Vries J. de
1956 *Altgermanische Religionsgeschichte.* Bd. I—II. Berlin.
1956a Das Königtum bei den Germanen, *Saeculum.* Bd.7.
1977 *Altnordisches etymologisches Wörterbuch.* Leiden.

Waldmüller L.
1976 *Die ersten Begegnungen der Slaven mit dem Christentum und den christlichen Völkern vom VI bis VIII. Jahrhundert. Die Slaven zwischen Byzanz und Abendland.* Amsterdam.

Wallace-Hadrill J. H.
1962 *The Long-haired Kings and Other Studies in Frankish History.* London.
1971 *Early Germanic Kingship in England and on the Continent.* Oxford.

Wasilewski T.
1972 *Bizancjum i słowiane w IX wieku.* Warszawa.

Watkins C.
1971 *Indo-European and Indo-Europeans: Indo-European roots.* New York.

Whitney W. D.
1885 *The Roots, Verb-Forms and Primary Derivatives of the Sanskrit Language.* Leipzig.

Widengren G.
1947 *King and Saviour,* II. Uppsala.

Windekens A. J. van
1941 *Lexique étymologique des dialectes tokhariens.* Louvain.
1976 *Le Tokharien confronté avec les autres langues indo-européennes,* Vol. 1. Louvain.

Wolfram H.
1968 Metodische Fragen zur Kritik am „sakralen" Königtum germanischer Stämme, — in: *Festschrift für Otto Höfler zum 65. Geburtstag.* Wien.

Zagiba F.
1971 *Das Geistesleben der Slaven im frühen Mittelalter.* Wien, Köln, Graz.

Zandee J.
1971 Le Messie. Conceptions de la royauté dans les religions du Proche-Orient ancien. *Revue de l'histoire des religions,* t. CLXXX, № 1.

IV

ТРУЖЕНИЧЕСТВО ВО ХРИСТЕ:

(ТВОРЧЕСКОЕ СОБИРАНИЕ ДУШИ И ДУХОВНОЕ ТРЕЗВЕНИЕ)

ФЕОДОСИЙ ПЕЧЕРСКИЙ

ВВЕДЕНИЕ

Современный историк православия и русской культуры пишет:

> История русской культуры, вся она в перебоях, в приступах, в отречениях или увлечениях, в разочарованиях, изменах, разрывах. Всего меньше в ней непосредственной цельности. Русская историческая ткань так странно спутана, и вся точно перемята и оборвана. «Для русской истории наиболее характерны расколы и катастрофические перерывы» (Н. А. Бердяев). Влияния в русском развитии вообще чувствуются сильнее, чем творческая самодеятельность. В самой народной душе противоречий и невязок гораздо больше, чем то допускали славянофилы или народники. Быт и бунт в ней странно сочетаются [...] Петр Киреевский верно указывал, что Россия живет как бы во многоярусном быту. Это остается верным и о внутреннем быте, о тончайшем и внутреннем строении народной души. Издавна русская душа живет и пребывает во многих веках или возрастах сразу. Не потому, что торжествует или возвышается над временем. Напротив, расплывается во временах. Несоизмеримые и разновременные душевные формации как-то совмещаются и сростаются между собой. Но сросток не есть синтез. Именно синтез и не удавался... Эта сложность души — от слабости, от чрезмерной впечатлительности. В русской душе есть опасная склонность, есть предательская способность к тем культурно-

психологическим превращениям или перевоплощениям, о которых говорил Достоевский в своей Пушкинской речи. [...] Этот дар «всемирной отзывчивости», во всяком случае, роковой и двусмысленный дар. Повышенная чуткость и отзывчивость очень затрудняет творческое собирание души. В этих странствиях по временам и культурам всегда угрожает опасность не найти самого себя. Душа теряется, сама себя теряет, в этих переливах исторических впечатлений и переживаний. Точно не поспевает сама к себе возвращаться, слишком многое привлекает ее и развлекает, удерживает в инобытии. И создаются в душе какие-то кочевые привычки, — привычка жить на развалинах или в походных шатрах. Русская душа плохо помнит родство. И всего настойчивее в отрицаниях и отречениях... Принято говорить о русской мечтательности, о женственной податливости русской души... В этом есть известная правда... Но источник болезни не в том, что пластичная и легкоплавкая стихия природной жизни не была скреплена и охвачена «логосами», не окристаллизовалась в культурном делании. Нельзя русский соблазн измерить и исчерпать в таком натуралистическом противопоставлении «природы» и «культуры». Этот соблазн рождается уже внутри культуры. Вообще сказать, «народный дух» есть не столько биологическая, сколько историческая и творимая величина. Народный дух созидается и становится в истории. И русская «стихия», это совсем не врожденный «аффект бытия», не тот «древний хаос», природный и родимый, еще не прозревший, еще не просвещенный и не просветленный умным светом. Это хаос новый и вторичный, хаос исторический, хаос греха и распада, падения, противления и упорства, — душа потемневшая и ослепшая. [...] Действительный источник русской болезни не в этой «естественной» текучести народной стихии, скорее в неверности и непостоянстве народной любви... Только любовь есть подлинная сила синтеза и единства. И вот, русская душа не была тверда и предана в этой своей последней любви. Слишком часто заболевала она мистическим непостоянством. Слишком привыкли русские люди праздно томиться на роковых перекрестках, у перепутных крестов [...] И есть в русской душе какая-то особенная страсть и притяжение к таким перепутиям и перекресткам. Нет решимости сделать выбор. Нет воли принять ответственность. Есть что-то артистическое в русской душе, слишком много игры. Душа растягивается, тянется и томится среди очарования. Но очарование не есть любовь. Не любовь и любование. Укрепляет

только жертвенная и волевая любовь, не накат страсти, не медиумизм тайного сродства. Но не было в русской душе именно этой жертвенности, не было этого самоотречения перед истиной, этого последнего смирения в любви. Душа двоится и змеится в своих привязанностях. И позже всего просыпается в русской душе логическая совесть, — искренность и ответственность в познании. Два соблазна зачаровывают русскую душу. Соблазн священного быта [...]. И соблазн пиетического утешения [...]. Нет творческого приятия истории, как подвига, как странствия, как дела... В русском переживании истории всегда преувеличивается значение безличных, даже бессознательных, каких-то стихийных сил, «органических процессов», «власть земли», точно история совершается скорее в страдательном залоге, более случается, чем творится. [...] Выпадает категория ответственности. И это при всей исторической чувствительности, восприимчивости, наблюдательности... В истории русской мысли с особенной резкостию сказывается эта безответственность народного духа. И в ней завязка русской трагедии культуры. Это христианская трагедия [...] Трагедия вольного греха, трагедия ослепшей свободы [...]. Это трагедия двоящейся любви, трагедия мистической неверности и непостоянства. Это трагедия духовного рабства и одержимости... Поэтому разряжается она в страшном и неистовом приступе красного безумства, богоборчества, богоотступничества и отпадения... Поэтому и вырваться из этого преисподнего смерча страстей можно только в покаянном бдении, в возвращении, собирании и трезвении души... Путь исхода лежит не чрез культуру или общественность, но чрез аскезу, через «внутреннюю пустыню» возвращающегося духа...

[...] Подлинный исторический синтез не столько в истолковании прошлого, сколько в творческом исполнении будущего...

(Флоровский 1981:500—502, 520)

Эту очень глубокую и поразительно точно выверенную характеристику соблазнов и грехов русской души необходимо постоянно иметь в виду при размышлениях о судьбах русской культуры, о ее прошлом и будущем, ее ключевых моментах, взлетах и падениях, открывающихся перспективах и закрывающихся линиях, оказавшихся тупиковыми, и — особенно — о ее настоящем, взятом не только и не столько в аспекте возможностей, ожиданий, намерений,

желаний, рассуждений, слов, сколько под знаком долженствования, осуществления, творчества, дела. Для оценки путей православия, составляющего основу и лучшую часть русской культуры, приведенная выше характеристика тем более верна, что православие образует тот духовный центр или, иначе, тот главный нерв, где все выступает в особенно чистом, выявленном виде, предельно диагностично, «свидетельствующе», значимо. Более того, все духовные подвиги, как и срывы и падения, персонифицированы, освещены светом личности или затмены ее тенями.

Русские святые или — более общо, отвлеченнее, но и шире — русская святость разделяют эти соблазны, а иногда и эти грехи. Действительно, на Руси святость легче и проще и уж, конечно, чаще достигалась на путях мученичества, страстотерпчества, аскезы в ее крайних формах, отшельничества, мистицизма, юродства и т. п., чем труженичества — постоянного, последовательного, целенаправленного, просвечиваемого и освящаемого логосными смыслами. И в этом предпочтении «крайнего», в навыке и способности к нему, в готовности и, если угодно, тяге к предельному, в этом глубоко укорененном чувстве сродства человека и крайних, жесточайших условий его испытания нужно видеть важное свидетельство особенностей святой души, прочувствованных и понятых на Руси как ведущие и в значительной степени определивших тот максимализм («все или ничего»), то чувство или сознание последнего часа, которые нередко приводили к трагедии (или к ее порогу), как только они выходили из сферы святости и подхватывались — приблизительно, на глазок, наспех, упрощенно, с несостоятельными или необязательными продолжениями и выводами — в мирской профанизирующейся среде и преобразуемой по ее образцу и меркам жизни.

Разумеется, это чувство («философия») конца — своего личного или всеобщего — было порождено соответствующим типом культуры и историческими обстоятельствами, которые в свою очередь не раз и весьма значительно определялись и направлялись этими особенностями русской души — и в их неявном, неосознанном виде, и в виде уже прочувствованных и/или осмысленных и выраженных эксплицитно чувств-идей. История в этой ситуации оказывается сродни (независимо от того, что причина и что следствие) душе, а душа — истории. И обе вместе они своим составом и своей сутью соотносятся с «русским» пространством и «русским» временем, с их разрывами, с их лишенными связей участками «твердой земли», с их «несплошностью» и «несквозностью», аморфностью, страдательностью, экстенсивностью, слабой заполненностью людьми и событи-

ями, медленной и непоследовательной «окультуренностью», неустроенностью и бесприютностью, с их отчуждающей холодностью и, если продумать до должной глубины, порождаемым ими чувством тоски или страха, в котором первородное и природное не всегда отделимо от вторичного, «созданного», культурного.

> Вот уже почти полтораста лет протекло с тех пор, как Государь Петр I прочистил нам глаза чистилищем просвещения европейского, дал в руки нам все средства и орудия для дела. И до сих пор остаются так же пустынны, грустны и безлюдны наши пространства, так же бесприютно и неприветливо все вокруг нас, точно как будто мы до сих пор еще не у себя дома, не под родной нашей крышею, но где-то остановились бесприютно на проезжей дороге; и дышит нам от России не радушным, родным приемом братьев, но какою-то холодною, занесенною вьюгой почтовой станцией, где видится один ко всему равнодушный почтовый смотритель с черствым ответом: «Нет лошадей».
>
> (Гоголь. *Выбранные места из переписки с друзьями*) [1]

Об этом же, по сути дела, писал позже и автор *Русской идеи* в самом начале своей книги, в основополагающей, так сказать, ее части:

> Есть соответствие между необъятностью, безграничностью, бесконечностью русской земли и русской души, между географией физической и географией душевной. В душе русского народа есть такая же необъятность, безграничность, устремленность и бесконечность, как и в русской равнине. Поэтому русскому народу трудно было овладеть этими огромными пространствами и оформить их. У русского народа была огромная сила стихии и сравнительная слабость формы. Русский народ не был народом культуры по преимуществу, как народы Западной Европы, он был более народом откровений и вдохновений, он не знал меры и легко впадал в крайности.
>
> (Бердяев 1946:6)

Рассматриваемое в столь широком контексте, пространство может и должно пониматься как один из важнейших источников структуры русской души, представляющей собой одновременно и его порождение и его образ. Поэтому и в душе — то же сочетание беспредельности, необъятности, крайностей, тяги к ним и провалов, разрывов, незаполненности. Понятно, что русская душа, выводимая из пространства и/или ориентированная на него, интимно связанная

с ним и глубоко чувствующая его, особенно чутка к нему, так сказать, конгениальна ему, и даже время, к которому нет особого вкуса и интереса, строится по модели именно такого «русского» пространства, и эта выделенность пространства в ущерб времени (обратная ситуация наблюдается в еврейской культуре, начиная уже с древности, и в европейской культуре Нового времени) сама по себе говорит об очень многом.

В частности, с этой особенностью связано и то, что обычно квалифицируется как «неисторичность» (или «слабая историчность»), «внеисторичность» русского народа. Не вдаваясь здесь в рассмотрение этого вопроса, имеющего и свои сложности, можно сказать о том же осторожнее: прорыв к сфере «исторического» на Руси чаще (легче?) достигался подвигами духовного характера (вера, язык, литература, искусство, творения народного духа — от идеи крестьянского мира до надежды обретения Царства Божьего, с которым этот мир по замыслу соотносится, *здесь* и *сейчас*), чем деяниями, приводящими к созданию материально-экономических ценностей, производимых «хлеба насущного» ради, и конкретных социальных институций «исторического» типа.

Тем не менее, было бы непростительной ошибкой не заметить тот путь, на котором духовное и материальное созидание не только не противоречат друг другу, но и органически, целесообразно и благодатно сочетаются одно с другим, и упустить из виду тех великих подвижников на Руси, которые вступили на этот путь, успешно подвизались на нем и до конца совершили свой подвиг, понимаемый ими как выполнение долга, осознанного и продуманного, а не как решение вдруг возникшей и потому принципиально случайной «сверхзадачи».

Этих подвижников было не так уж мало, и они свидетельствуют особый тип русской святости. Многие из них, как Феодосий Печерский, Сергий Радонежский, Кирилл Белозерский или оптинские старцы, высокочтимы. И, тем не менее, трудно отделаться от впечатления, что в целом русское благочестие все-таки не было достаточно внимательным к этому типу святости. Многие подвижники на этом пути были забыты или полузабыты: их труженичество, оцениваемое, конечно, положительно, но скорее разумом, нежели сердцем, в одной среде не находило непосредственного, из глубины души идущего отклика, а в другой — даже вызывало иногда небезосновательные упреки и подозрения в слишком опасном приближении к «земному», «материальному», к сфере политики, светской власти, общественно-социальных амбиций (ср. Алексия митрополита Московского, Иосифа Волоцкого и др.). Но даже и в связи с самыми

крупными и безусловными фигурами в сонме русских святых нередко предпочитают говорить не о главном, а о производном от него, подчеркивая заслуги в «патриотической», «хозяйственно-организационной» и т. п. деятельности или, напротив, об аскетичности, мистицизме, духовных дарах и т. п. Такой подход, несомненно, грозит смещением масштабов и невольным искажением главного. А главным в случае этого типа святости было именно труженичество во Христе, понимаемое как творческое собирание души, духовное трезвение, забота о мире, чтобы он не остался вне света Христова, христианизация жизни, быта и самого «мирского» человека, «ветхого Адама».

Святые этого типа прежде всего строители, и их подвиг отличается некоей соразмерностью, «согласием» составляющих его начал и «работ», особой трезвостью, продуманностью, осмысленностью. Монастырь и мир, духовное и светское, взращивание души и христианизация политики — все это гармонически сочетается в едином целом, хотя его части никогда не сливаются воедино, оставаясь, однако, предметом общих забот. Но и в одной и в другой области святой подвизается, подражая Христу, подобно ему.

В этом ряду русских святых на самых первых местах — фигуры двух преподобных, Феодосия Печерского и Сергия Радонежского. Всматривание в них и размышления о них наиболее поучительны и для тех, кто желает понять этот тип святости, и для тех, кто ищет путей преодоления соблазнов и грехов русской души, о которых писалось выше. Эти размышления, в частности, открывают нам, как возникли два крупнейших на Руси очага духовности, обильно излившейся через стены монастыря в мир, христианизируемый ею; какова личная роль основателей-строителей этих центров русского духовного просвещения; каковы многообразные плоды их деятельности при жизни и после смерти (первостепенной важности факт — тот «взрыв» духовности, православного благочестия, христианской культуры, который связан с Киево-Печерским монастырем [ср. обилие учеников и последователей Феодосия, свидетельствуемое прежде всего «Киево-Печерским патериком»], и с Троице-Сергиевым монастырем, откуда духовный поток щедро разливался и в заволжские дебри, в «северную Фиваиду», и на юг, в Москву и окружающие ее земли). Эти явления поразительны по своей яркости и по их духовным плодам, и надо признать, что в широкой историософской, культурно-исторической и хозяйственно-экономической перспективах они не получили должной оценки. И это тем большее упущение, что именно здесь совершились наиболее глубокие прорывы к сфере исторического, и наследие духовного

труженичества двух этих центров и их великих возглавителей стало надежнейшим ресурсом на дальнейших путях к историческому воплощению русской жизни.

Характерно, что деятельность Феодосия Печерского и Сергия Радонежского принадлежит тем историческим периодам, которые характеризуются наименее «спациализированным», наиболее энергетичным и наиболее «историческим» временем. В обоих случаях речь идет, если не о творческих, то о располагающих или даже повелительно призывающих к творчеству периодах. В одном случае — период, подготовленный возрождением при Ярославе и до широкого распространения междукняжеских усобиц, еще не успевших к этому времени деформировать основы государственной жизни на Руси; в другом — период после духовного омрачения и онемения, период осознания трагизма ситуации, период ответственного выбора, призвания долга, начала «самостановления». Труженичество Феодосия Печерского и Сергия Радонежского и его последствия как раз и составляют тот реальнейший вклад не только в русскую духовность и благочестие, но и в христианизируемую сферу «исторического». Здесь был, по сути дела, найден путь преодоления соблазнов и грехов русской души и, возможно, прочувствован и понят, во всяком случае теми, кто открыл его. Однако идея этого пути в дальнейшем не была принята с должной глубиной и последовательностью; дальнейшие исторические катаклизмы разбили этот путь на отдельные отрезки, связь между которыми чаще всего оказывалась потерянной. Но сам опыт обретения этого пути и уроки первых удачных шагов на нем не могут быть забыты. Они — тот *свет, что и во тьме светит.*

I. ПРЕПОДОБНЫЙ ФЕОДОСИЙ ПЕЧЕРСКИЙ И ЕГО «ЖИТИЕ»

Таков Феодосий всегда и во всем: далекий от одностороннести и радикализма, живущий целостной полнотой христианской жизни. Свет Христов как бы светит из глубины его духа, меряя евангельской мерой значение подвигов и добродетелей. Таким остался преп. Феодосий в истории русского подвижничества, как его основоположник и образ: учитель духовной полноты и цельности — там, где оно вытекает, как юродство смирения, из евангельского образа уничиженного Христа. (Федотов 1959:48)

1. НЕСТОР — «ЖИТИЕ ФЕОДОСИЯ» И «ЧТЕНИЕ О БОРИСЕ И ГЛЕБЕ»

Образ этого подвижника, как было сказано, знакомит нас с особым типом русской святости, — тем более интересным и ценным, что он не принадлежал к числу особенно распространенных на Руси. Пол-

нее всего об этом типе святости и о первом русском носителе его рассказывается в «Житии преподобного отца нашего Феодосия, игумена Печерского» (далее — ЖФ), составленном, как считают некоторые, Нестором в 80-е годы XI в. (Феодосий умер в 1074 г.) [2] и, следовательно, являющемся вообще одним из очень ранних памятников древнерусской литературы. Здесь нет возможности и, пожалуй, нужды еще раз обращаться к сложному вопросу о хронологическом соотношении первых житий русских святых [3]. Но, как бы то ни было, в житийном жанре ЖФ второе по времени и в любом случае недалеко отстоит от первого — жития святых князей Бориса и Глеба, составленного тем же Нестором («Чтение о житии и погублении блаженную страстотерпца Бориса и Глеба»), и даже (если принимать датировку С. А. Бугославского) от «Сказания о Борисе и Глебе», строго говоря, не относящегося к жанру жития. Несмотря на недавно высказанную точку зрения о более поздней дате составления первого житийного текста о Борисе и Глебе (Алешковский 1971:83 и сл.), указание Нестора об очередности составленных им двух житий недвусмысленно. Не исключено, что сказанное им во вводной части ЖФ существенно и в несколько ином плане. Ср.:

> [...] се бо испьрва писавъшю ми о житие и о погублении и о чюдесьхъ святою и блаженою страстотрьпьцю Бориса и Глѣба, понудихъ ся и на другое исповѣдание приити, еже выше моея силы, ему же и не бѣхъ достоинъ — грубъ сы и неразумичьнъ. К симъ же яко и не бѣхъ ученъ никоеиждо хытрости, нъ въспомянухъ, господи, слово твое [...]. Си на умѣ азъ грѣшьный Нестеръ приимъ и оградивъся вѣрою и упованиемь, яко вься възможьна отъ тебе суть, начатъкъ слову списания положихъ, еже о житии преподобнааго отьца нашего Феодосия, бывъша игумена манастыря сего [...] Се же якоже, о братие, въспоминающю ми житие преподобнааго, не сущю же съписану ни отъ кого же, печалию по вься дни съдрьжимъ бѣхъ и моляхъся богу, да съподобить мя по ряду съписати о житии богоносьнааго отьца нашего Феодосия. (ЖФ, 26а—26б) [4]

При анализе этого отрывка встает вопрос, почему составление ЖФ, говоря словами Нестора, было *выше моея силы,* если у него уже был опыт написания жития («Чтения о Борисе и Глебе»). Кстати, и другое: Нестор хорошо знал людей, живших с Феодосием, видевших и знавших его [5], и сам жил в Киево-Печерском монастыре, где все, конечно, было полно воспоминаниями о Феодосии; напрашивается, следовательно, мысль о том, что составление ЖФ должно бы было быть для Нестора более легким делом, но это предположение опро-

вергается, видимо, приведенным выше фрагментом. Особые трудности, которые испытывал Нестор при составлении ЖФ, могли бы быть объяснены тем, что в этом случае Нестору предстояло написать это житие, действительно, впервые и вполне самостоятельно (хотя, конечно, и по воспоминаниям очевидцев). Что же касается жития Бориса и Глеба, то здесь Нестор выступал скорее всего как «вторичный» автор, компилятор, редактор и распространитель того, что уже было известно по «Сказанию о Борисе и Глебе» или некоему другому тексту о них, который к 1072 г. (самое позднее) уже должен был существовать. Задача составления ЖФ представлялась Нестору несравненно более трудной и ответственной, и при ее решении он не мог рассчитывать только на свои силы, но уповал на помощь Господню, ср. открывающее ЖФ обращение — «Господи, благослови отьче» и заключающую вводную часть молитву:

> Владыко мой, Господи вьседрьжителю, благымъ подателю, отче Господа нашего Исус Христа, прииди на помощь мнѣ и просвѣти сьрдце мое на разумѣние заповѣдий твоихъ и отвьрзи устьнѣ мои на исповѣдание чюдесъ твоихъ и на похваление святааго вьгодника твоего, да прославиться имя твое, яко ты еси помощьникъ всѣмъ уповающимъ на тя въ вѣкы. Амин. (ЖФ, 27а) [6]

Но ЖФ обнаруживает еще один аспект, который отсутствует в житии Бориса и Глеба. Последнее в известном смысле экстраординарно. Оно отвечало требованиям складывающегося культа Бориса и Глеба и прежде всего государственно-политическому аспекту этого культа. Борис и Глеб по рождению и по табели о социальных рангах были прежде всего князьями-воинами, носителями функции, для которой святость как таковая если в принципе и не чужда, то уж во всяком случае необязательна. И, действительно, святость Бориса и Глеба «не планировалась» сначала, она, строго говоря, выявилась в их поведении только (или, точнее, особенно ярко и безусловно) в последние дни или даже часы их жизни. Не будь злодейского умысла Святополка, их святость не была бы раскрыта. Лишь ситуация соседства со смертью, т. е. нечто уникальное и совершенно исключительное по своему драматизму, явила (вскрыла) этот пласт святости в братьях-мучениках. Иное дело — Феодосий, предназначенность которого к святости ясна сначала:

> Прозвутеръ же, видѣвъ дѣтища и сьрьдьчьныма очима прозьря, еже о немъ, яко хощеть измлада Богу датися, Феодосиемь того нарицаеть (ЖФ, 27а—27б) [7]

т. е. не только богоданным, но и «богу дающимся», и — чуть далее:

> Отроча же ростяше [...] и благодать Божия с нимь, и дух святый измлада въселися въ нь. (27б)

Феодосий выступает, таким образом, как человек, с детства предавшийся Богу и посвятивший себя святости, монах, деятельный участник и организатор монастырской жизни. Сама эта жизнь «подражательна» («подобна»), и по идее она строится как следование другому святому образцу — житию. Во всяком случае модель жития в высокой степени определяет эту выстраиваемую в духе святости жизнь. В этом смысле описание жизненного пути Феодосия в большей степени укладывается в рамки житийного жанра, чем жизнь (а точнее — последние часы перед мученической смертью) князей-братьев. Опыт Нестора в составлении жития Бориса и Глеба еще не обеспечивал ему успеха в работе над ЖФ, так как в одном случае — последний эпизод жизни [8], в другом, — действительно, жизнеописание; в одном случае — поэтика плача, в другом — жития; в одном случае — острейшая коллизия, взволнованность, горечь, в другом — отсутствие (по сути дела) конфликтов и кульминаций, ровный, умиротворенный тон, благостная удовлетворенность. Соображая в уме эти различия в задании, Нестор испытывает волнение, приступая к составлению ЖФ, умаляет свои возможности и уповает прежде всего на Божью помощь. И, действительно, обращаясь к теме жизненного пути Феодосия, он решал для себя (и, собственно, для всей русской литературы того времени) совершенно новую задачу. Отсюда и некоторые важные черты и особенности ЖФ как одного из первых образцов житийного жанра на Руси.

2. СПЕЦИФИКА «ЖИТИЯ ФЕОДОСИЯ»: ОБЩИЙ ВЗГЛЯД

Поскольку специфика ЖФ не исчерпывается отклонениями от жития Бориса и Глеба, с необходимостью вытекающими из разности описываемых в этих житиях святых и соответственно типов святости, существенно обозначить эти «независимые» особенности ЖФ. Прежде всего это житие отличается особой учительностью, назидательностью, светлой уверенностью утверждения новой парадигмы святости и ее носителя — Феодосия. Ранее говорилось, что свою жизнь он строил как житие: первая подражала второму. Но жизнь Феодосия, ставшая под пером Нестора житием, сама достойна подражания, уподобления ей — как творение преподобного Феодосия, воз-

никшее Божьим изволением: «Богу сице изволивъшю, да и тамо добляаго отрока житие просияеть...» (27в). Главная цель Нестора в ЖФ явить новый тип святости, проходящий через всю жизнь преподобного, как высокий пример для подражания и следования. Это последнее как раз и подчеркивается концовкой вступительной части ЖФ:

> Тѣмьже и мы, братие, потъщимъся рьвьнителе быти и подражателе житию преподобнааго Феодосия и ученикомъ его, ихъ же тогда предъ собою къ Господу посла, да тако сподобимъся слышати гласъ он; еже отъ владыкы и вседрьжителя речеться: «Придѣте убо, благословлении отьца моего, приимѣте уготованое вамъ царствие». (27г) [9]

Но эта цель имеет свой особый pointe — сочетание синхронности происходящего здесь и сейчас, на наших глазах, явления святости с парадоксальной, уникальной, казалось бы, совершенно неожиданной ситуацией, когда последние становятся первыми. И об этом, следуя Илариону в его «Слове о законе и благодати», говорит сам Нестор в ЖФ, в начале его, призывая будущих черноризцев укреплять свои души для новых подвигов,

> наипаче же яко и въ странѣ сей такъ сий мужь явися и угодникъ Божий. О семь бо и самъ Господь пророче: [...] «Мнози будуть послѣдьнии прьвии», ибо сии послѣдьнии вящии прьвыхъ отьць явися [...]; сего же Христосъ въ послѣдьниимь родѣ семь такого себе съдѣльника показа и пастуха инокыимъ. (26в)

То, что все это происходит в наши дни и в нашей земле, придает ЖФ значение высокого свидетельства.

ЖФ, в общем следуя житийному канону, в то же время в известном отношении несколько шире его, и это составляет еще одну отличительную особенность этого памятника, определяющую полноту жизненного материала, вовлеченного в текст, и, следовательно, особую емкость ЖФ в том, что касается богатства сведений о русской жизни середины XI в., как бы даже помимо того, что непосредственно связано с фигурой Феодосия. Полнота, специализированность, разнообразие, конкретность и рельефность этой жизни выигрывают и от того, что, несмотря на заимствование ряда мотивов, образов, деталей из многочисленных агиографических источников (см. ниже), они не подавляют описание тех или иных картин, но скорее «подыгрывают» ему — тем более, что в ЖФ Нестор в целом не злоупотребляет житийными шаблонами (во всяком случае из числа наиболее избитых) [10] и относительно умерен в цитировании священ-

ных текстов. Есть все основания говорить об уникальности ЖФ с точки зрения широты развертываемой панорамы русской жизни — монастырской и мирской — не только среди ранней житийной литературы, но и других произведений древнерусской словесности в первый век ее существования. ЖФ поэтому не только рассказ о жизни подвижника, взятой в аспекте духовного совершенствования на пути к святости и возрастания ее, но и повествование о сподвижниках Феодосия, о монастырской жизни, об отшельничестве и даже о «мирском» — о князьях, их окружении, княжеском дворе, о княжеских пирах, забавах и усобицах, о знатных людях, о горожанах, ремесленниках, крестьянах, о странниках, евреях, разбойниках и т. д. и т. п. И этот рассказ жив, свободен, естествен, всегда в должном масштабе и практически слабо клиширован. Он не о типе, не о том, как бывает или как должно быть, но о том, что действительно было — и не вообще, но с данным конкретным лицом, с Феодосием. В XI—XII вв. на Руси не было столь «бытовых» рассказов и в то же время таких, где быт и духовное, профаническое и священное, мир и монастырь были бы в таком интимном и органическом соседстве, так бы переплетались друг с другом. В таком «замахе» текста — незримое влияние фигуры самого Феодосия. У него не было, видимо, «звездного часа», явленного миру; во всем его поведении (кроме детства и юности, т. е. еще в миру) не было тяги к крайностям, к форсированности как методу достижения своей цели. Силы и энергию он распределил на весь свой жизненный путь. Зато делание Феодосия было постоянным и разнообразным — когда бы то ни было, в чем бы оно ни проявлялось, с кем бы он ни общался. Это делание вовлекало Феодосия в общение с многими людьми из самых разных слоев общества (и даже вне его), с одной стороны, и привлекало к нему многих, с другой. И каждое это общение оставляло добрый след на всех, кто имел дело с преподобным отцом. Поэтому следы этого делания повсюду, и по ним можно судить о достоинствах самого Феодосия. «О многом — многое», — было бы уместно сказать в этом случае, если бы это не оказалось в противоречии (правда, невольном, объясняемом ограниченностью возможностей) со словами Нестора —

> Се же житие преподобнааго и блаженааго отьца нашего Феодосия, еже от уны въръсты до сьде от многаго мало въписахъ. (61а) [11]

Ср. еще «[...] и от многа мало въписахъ» (67в). Это «многое» объясняет, почему в ЖФ так нужны многие и разные люди, факты,

обстоятельства, стороны жизни и т. п. [12] Именно по ним и через них составляется представление о «многом» делании Феодосия (весьма значительный объем ЖФ и некоторая замедленность и детализированность действия также, конечно, находятся в согласии с задачей передать «многое»).

Это «многое» и «разное» заполняет с удивительной равномерностью все пространство текста ЖФ, и от этого оно приобретает эффект «пестроты». Но ее никак нельзя назвать ни кричащей, ни раздражающей. Ее интенсивность, масштаб, сам характер соотношения с заключающими ее в себе рамками таковы, что у читателя создается впечатление особой органичности, если угодно, уютности (как целесообразной «живой» освоенности материала) именно такой структуры текста. В тексте нет омертвелых, «сносившихся» частей, застойных участков, но все живо, связано, действенно, и сама эта пестрота подобна свечению, пульсации самой жизни, естественно развивающейся и благодатно развиваемой. «Пространство» текста — в отличие от «без-граничных, бес-предельных, не-объятных» пространств русской географии и сопоставляемой им русской души — заполнено, и это заполнение не хаотично, но положительно организовано, соразмерно замыслу, осмыслено, разумно. Связь между элементами «заполнения» пространства естественна и легко обозрима, но при этом она лишена черт строгой принудительности и жесткого детерминизма. В этом пространстве ориентация не доставляет затруднений: в нем из любой точки можно «разумно» идти в разные стороны, везде находя смысл и нигде не теряя интереса к самому пути, никогда не становящемуся рутинным, но всегда сохраняющим новизну и разнообразие. В этом отношении ЖФ живописно подобно тому, как живописны некоторые сцены Брейгеля (типа рождественских праздников, карнавалов, ярмарок, детских игр и т. п.), когда все пространство картины заполнено (с достаточной равномерностью) изображениями людей — не стаффажными фигурками, но и не индивидуализированными персонажами — и когда «приятно» просто рассматривать все изображенное, «приятно» путешествовать взглядом по этой живописной карте в разных направлениях и положительно-приемлюще вбирать в себя весь этот мир быта — частных людей, естественно формирующихся событий, простых вещей. Но есть, впрочем, одна особенность, которая, может быть, дает повод к более точным живописным аналогиям. Речь идет о фигуре самого Феодосия, главного героя текста. Именно Феодосий образует центр текста и движущую силу всего нарративного механизма и определяемого им текстового слоя. В «Житии» он дан крупным планом, как на поясной или лицевой иконе, а все его связи с «многим и разным»,

вся «пестрота» жизни-жития образуют как бы рамку из многообразных клейм, в каждом из которых конкретный эпизод жизни, отдельное деяние хранит в себе отблеск света, исходящего от центрального образа, и в свою очередь как бы объясняет, истолковывает эту светоносность лика преподобного Феодосия на конкретном примере.

3. ОСНОВНЫЕ СТРУКТУРЫ ТЕКСТА

Сосуществование этих двух видов изображения, сама двоякость изобразительного плана принципиально укоренены в идее житийного описания и в его технике. Непременная связь «подражаемого» и «подражающего» уже задает эту двоякость и одновременно воплощает ее. Эта связь реализуется и в личностно-персонажном (объект житийного описания и еще более высокая парадигма, которой он следует, вплоть до imitatio Christi), и в пространственно-временно́м плане, где *это* пространство и *это* время важны не столько сами по себе, сколько в связи с их включенностью в сакрализованное пространство Священной истории и в соответствующую ей промыслительную временну́ю перспективу. Сказанное существенно и для ЖФ, где «далевые» образы пространства, времени и участников Священной истории как бы образуют общую рамку конкретного описания. Эти образы отличны от конкретно описываемых в житии не степенью абстрактности (как можно было бы думать), но своей парадигматичностью, особой «ценностной» остротой, включенностью их в универсальный и панхронический план (хотя, конечно, за пределами рассматриваемого памятника существуют тексты, фиксирующие локус, в котором эти образы вполне конкретны и вовлечены в сюжеты, где именно они «действуют»). Эти пространственно-временны́е рамки ЖФ, строго говоря, не специфичны. В этом тексте, как и в других подобных случаях, они охватывают в принципе все пространство и все время, в которых развертывается Священная история. Поэтому и Святая земля, и Константинополь, и время Ветхого и Нового Заветов так или иначе обозначены в ЖФ. Более того, универсальный характер Священной истории, ее парадигматичность по преимуществу предопределяют разомкнутость и открытость пространства и времени и в отношении будущего. В них вовлекается и все, что приходит потом *(Все, что будет на моем веку)*, включая будущего читателя, призываемого к следованию и подражанию образцу:

> Тѣмьже и мы, братие, потъщимся рьвьнителе быти и подражателе житию преподобьнааго Феодосия и учени-

комъ его ... да тако сподобимъся слышати гласъ он, еже отъ владыкы и вседрьжителя речеться... (27г) [13]

Но в данном житийном тексте непосредственным поводом для очередного выстраивания «далевых» образов священного пространства и времени оказывается то, что «въ странѣ сей», т. е. в нашей земле и в наши дни, явился праведник «вящии прьвыхъ отьць», который своим подражанием совершил прорыв в Священную историю, приобщив к ней тем самым нашу землю и наше время.

То же можно сказать и о воплощениях личностно-персонажного уровня, не являющихся носителями действия в ЖФ и не выступающих, следовательно, в качестве personae dramatis. Тем не менее, отнесение их только к «фону» и объяснение их присутствия в ЖФ только из «традиции» было бы серьезной ошибкой. Появление этих образов вообще не может быть выведено исключительно из идеологических требований. Возможно, важнее подчеркнуть их прагматический аспект. Эти фигуры выступают в этом случае как некие ориентиры в духовном пространстве текста, как своего рода кванторы соединения («включения») происходящего hic et nunc с тем, что было в Священной истории, как инструмент проверки и подтверждения этой связи двух планов и, следовательно, как способ подлинного глубинного истолкования описываемых событий, наконец, как важный элемент языка, используемого в ответственнейших ситуациях. Когда по наущению «вьселукавааго врага» два князя пошли бранью «на единого старѣйшааго си брата, христолюбьца, иже поистинѣ боголюбьця Изяслава» и, изгнав его, пригласили Феодосия прийти на обед к ним, преподобный отвечает посланцу, «яко не имамъ ити на трапезу Вельзавелину [Иезавелину — *В. Т.*] и причаститися брашьна того, испълнь суща кръви и убийства». Несколько позже он напишет Святославу, севшему на престол изгнанного князя: «Глас кръве брата твоего въпиеть на тя къ Богу, яко Авелева на Каина» (58а—58в). И подобное обращение к «персонажному» языку имеет смысл не просто в сравнении Святослава с «злодеем» Священной истории, но в указании поведенческой парадигмы и вынесении моральной оценки, не подлежащей отмене, нравственного вердикта. Конечно, в этом же контексте нужно понимать и отсылки к фигурам Священной истории как выразителям авторитетного мнения, полностью применимого и к данной конкретной ситуации. Ср. в связи с видéнием пламени, исходящего из купола церкви и оканчивающегося на месте, которое было назначено Феодосием для возведения новой церкви:

Тѣмьже есть лѣпо намъ съ божьствьныимъ Ияковъмь рещи,

> яко есть господь на мѣстѣ семь и есть свято мѣсто се и нѣсть ино, нъ се домъ Божий и си врата небесьная. (56б)

Или в связи с эпизодом, когда злодей, собиравшийся ночью ограбить один дом, обнаружил, что он промыслительно обнесен высокой стеной, до этого не существовавшей:

> Тѣмьже и божьствьный Давыдъ о семь прѣдъизвѣща, рекый: «Очи господьни на правьдьныя и уши его въ молитву ихъ». (57в)

Или, наконец, в связи с появлением «богоносьнааго отьца нашего Феодосия» —

> О семь бо и самъ господь пророче: «Яко мнози приидуть отъ въстокъ и западъ и възлягуть с Авраамъмь и с Исакъмь и Ияковъмь въ царствии небесьнѣмь. (26в)

Разумеется, функции личностно-персонажных образов не исчерпываются указанным кругом [14].

Особая роль принадлежит имени Иисуса Христа (не менее двух с половиной десятков употреблений). Оно открывает и закрывает текст ЖФ, ср: «Благодарю тя, владыко мой, господи Иисусе Христе, яко сподобилъ мя еси» (26а) [15] и «[...] въписахъ на славу и чьсть великому Богу и Спасителю нашему Иисусу Христу...» (67в). Но такое положение этого имени не исчерпывается композиционным заданием (рамка текста, Grenzsignal и т. п.). В данном случае существенно, что появление имени в этом месте образует знак перехода от текста к внетекстовой сфере, к пространству и времени автора текста и индуцируемым ими пространству и времени читателя текста, т. е. к серии повторов, воспроизведений, выступающих как своего рода ритуальный элемент [16]. Но и в самом тексте ЖФ роль образа Иисуса Христа является ключевой в связи с темой Феодосия, и она тем значительнее, что на пути Феодосия стали особые трудности: он из «последнего рода», который слаб, ничтожен —

> И се же чюдьнѣе, якоже пишеть въ отьчьскыихъ книгахъ: «Слабу быти послѣдьнюму роду»; сего же Христосъ въ послѣдьниимь родѣ семь такого себе съдѣльника показа и пастуха инокыимъ... (26в) [17]

С детства образ Иисуса Христа стал для Феодосия примером — и в общем и в частном. Мальчик, укоряемый матерью за то, что он своим смиренным поведением (приготовление просфор) «хулу наносит на род свой», оправдывается и одновременно объясняет ей свой жизненный выбор:

Послушай, о мати, молю ти ся, послушай! Господь бо Иисусъ Христосъ самъ поубожися и съмѣрися, намъ образъ дая, да и мы его ради съмѣримъся... Кольми паче лѣпо есть намъ трьпѣти, да Христа приобрящемъ. А еже о дѣлѣ моемь, мати моя, то послушай: егда господь нашь Иисусъ Христосъ на вечери възлеже съ ученикы своими, тъгда приимъ хлѣбъ и благословивъ и преломль, даяше ученикомъ своимъ, глаголя: «Приимѣте и ядите, се есть тѣло мое, ломимое за вы...». Да аще самъ господь нашь плъть свою нарече, то кольми паче лѣпо есть мнѣ радоватися, яко съдѣльника мя съподоби господь плоти своей быти. (28в — 29г)

Подражание Христу стало определяющим принципом жизненного поведения Феодосия:

> Сице бо ти бѣ тъщание къ Богу блаженааго и духовьнааго отьца нашего Феодосия, имяаше бо съмѣрение и кротость велику, о семь подражая Христоса, истиньнааго Бога, глаголавьшааго: «Навыкнѣте отъ мене, яко кръткъ есмь и съмѣренъ сьрьдцьмь. (42г)
>
> Тако ти тъщание бѣ къ Богу надежа преподобьнаго Феодосиа и тако упование имяаше къ господу нашему Исусу Христу, якоже не имѣти надежа о земьныихъ никоеяже, ни уповати же ни о чемь же въ мирѣ семь... (55б)

Ср. «о рьвьнии Феодосия по господи нашемь Исусѣ Христѣ» (57а), а также 30г, 33г и др.

Рассматривавшиеся до сих пор пространственно-временна́я и личностно-персонажная структуры образуют некий идеальный план текста ЖФ, специфичный для житийного жанра в целом, но не для самого данного текста. «Идеальность» этого плана объясняется тем, что по происхождению он не что иное как реальная Священная история, а по своему заданию — высшая из парадигм, образец для подражания и воспроизведения, абсолютная цель. Но для самого ЖФ специфичен, строго говоря, иной план — «реальный», конкретно характеризующий только это житие и недействительный применительно к другим образцам данного жанра. В отличие от идеального плана, образующего локус высших образцов, того, чему до́лжно подражать, сферу подражаемого, реальный план соотнесен со сферой подражающего [18], с тем, как конкретно происходит приближение к образцам — подражание. Житие пишется, строго говоря, не для того, чтобы еще раз напомнить об «идеальном», но для того, чтобы показать путь к нему от «реального», соединив последнее с первым, чтобы создать промежуточный вариант парадигмы, на

который мог бы ориентироваться каждый, кто познакомится с житием, поймет его смысл и примет его в свою душу. И житие тем полнее реализует свое задание, чем убедительнее и нагляднее выявляет идею духовного восхождения («лестница») и приглашает к следованию по этому пути. В центре жития — изображение святого, подвига святости. Но это изображение, как правило, предполагает (отсылает к ним) еще две сферы — общего, «прототипического» (высшие образцы) и «атипического», т. е. конкретно-индивидуального, частного (я, ты, он). Образ святого и его подвиг как бы соединяют обе эти сферы указанием перехода от последнего к первому, от «казуса» к «правилу». В этом контексте имеет смысл говорить о том, что и притча и поучение (наставление, урок) образуют свои особые слои в структуре жития, и именно благодаря им становится возможным переход от текста как такового к внетекстовой реальности, от «жития» к «жизни», что и объясняет особую (можно сказать — творческую) активность читателя по отношению к житийной литературе, ставшей на Руси любимым и поистине душеспасительным чтением.

Сказанное выше помогает объяснить важную роль пространственно-временно́й и личностно-персонажной структур «реального» плана в тексте ЖФ. В принципе эти структуры характеризуются рядом общих черт, что не вытекает с необходимостью из содержательного задания текста, но что, несомненно, гармонизирует структуру текста в целом и придает ей определенную органичность, «правильность», легкость. К числу этих общих черт нужно отнести концентрированность, четкость границ и состава, сбалансированность масштабов заполнения, сходство в последовательном выстраивании элементов каждой из структур, обеспечивающем (как правило) ненарушение свойства проективности [19], наличие «ведущего» элемента и исходящих от него тенденций организации, высокую степень конгруэнтности «изображающего» (указанные текстовые структуры) и «изображаемого» (внетекстовая сфера, «жизнь») и т. п. Последняя особенность принципиально важна: немудреное следование текста за «жизнью» определяет и весь колорит ЖФ и обеспечивает эффект подлинности, достоверности рассказа, делая его свидетельским показанием.

4. ВРЕМЕННА́Я СТРУКТУРА

В этом отношении особенно характерна временна́я структура ЖФ. «Реальное» время жития точно соотнесено с «историческим» временем изображаемой в нем жизни Феодосия — от рождения до

смерти, дата которой обозначена с предельной точностью («Умрѣтъ же отьць нашь Феодосий въ лѣто 6 и 582, мѣсяца маия въ 3, въ суботу, якоже прорече самъ, въсиявъшю сълньцю» [64г]); другая абсолютная дата — переселение из пещер на новое место, где были построены кельи, давшие начало Печерскому монастырю («[...] тогда преселися от пещеры съ братиею на мѣсто то въ лѣто 6570» [37а]). Благодаря этим указаниям «изнутри» (1062 и 1074 гг.) и ряду «внешних» источников, сообщающих о Феодосии и указывающих датировку некоторых событий, так или иначе с ним связанных (ср. прежде всего летописные данные, а отчасти и отдельные хронологические указания в «Киево-Печерском патерике»), открывается возможность строить предположения о датировке некоторых других важных событий в жизни Феодосия (рождение, приход в пещеру к Антонию и т. п.). Хотя сохраняются некоторые разногласия между исследователями в этой области, они невелики. Уместно обозначить две основные точки зрения на датировку рождения Феодосия. Согласно первой из них, он родился в 1035—1038 г. (при принятии, что Феодосий пришел к Антонию 18—20-летним юношей в 1055—1056 г.), см. Голубинский 1904, I, 2:578—579, ср. также I, 1:476. Согласно второй точке зрения, дата рождения Феодосия — около 1036 г. (при приходе его к Антонию 20-летним юношей не позже 1056—1507 г.), см. Чаговец 1901, № 6, 27—28; хронология Кубарев 1847 признается неясной и ошибочной. Как бы то ни было, Феодосий умер молодым (1074 г.), не дожив до сорока лет, а его монашеская жизнь продолжалась несколько менее двух десятилетий. Оба этих хронологических факта заслуживают тем большего внимания, что на основании ЖФ складывается впечатление продолжительности жизненного пути и монашеского подвижничества Феодосия, той умудренности и опытности преподобного, которые даются только долгой жизнью. Обилие сделанного Феодосием за его короткую жизнь порождает у читателя иллюзию продолжительности и его жизни и его подвижнической деятельности. «Новое» прочтение ЖФ по устранении этой иллюзии производит большое впечатление, и контраст между неторопливой размеренностью многообразной деятельности Феодосия и быстротечностью скупо отмеренного ему жизненного удела приобретает особую силу и выразительность.

Несмотря на соотнесенность с «историческим» временем, «повествовательное» время ЖФ «слабометрично»: его измеряют, как правило, не годы (хотя и они изредка указываются как обозначения временно́й протяженности) [20], но с о б ы т и я. Именно они последовательно и равномерно заполняют всю временну́ю протяженность жития, особенно разнообразно по содержанию и регулярно по чередова-

нию на страницах, посвященных монашескому подвижничеству Феодосия. И хотя в ЖФ немало индексов, отсылающих к «внешнему» времени (князья Изяслав, Святослав, Ростислав, Глеб; Антоний и Никон; начало монастыря и т. п.), а в самом ЖФ абсолютное время (кроме даты смерти Феодосия и основания Печерского монастыря) отсутствует, — все-таки подлинным представителем времени в тексте выступает «событийное» время. Это не аморфное, хаотическое, нечленимое и неразличимое время, не время «ничегонеделанья» («пустое» время), но время творческое, поскольку оно направлено к жизнестроительным и душеспасительным целям, время благого духовного возрастания, осознаваемое как таковое его участниками и прежде всего Феодосием, и, следовательно, подлинно историческое по своей сути время. Оно заполняется событиями-деяниями, естественно вытекающими из простых насущных потребностей и совершаемыми ненасильственно и неавтоматически, но с сознанием цели, средств и собственных сил, с живым пониманием смысла творимого, всегда соотнесенного и с Богом и с человеком. Все эти события-деяния образуют организованную и осмысленную последовательность, ряд, где одно связано с другим, вытекает из него и передается следующему элементу ряда. Эта преемственность «работ» предполагает у совершающего их цель, чувство долга, ответственность перед теми, кто начал и кто продолжит эту цепь («эстафетность»). В этих условиях даже то, что возникло «случайно» (хаотически) и, следовательно, первоначально никак не связано с целеполагающими интенциями, в результате примененных усилий становится неслучайным, обретает статус необходимого звена в цепи, ступени лестницы, достижение которой воспитывает. Этой череде событий-деяний соответствует особая техника описания этого исторического «микро-плана». Весь текст ЖФ оказывается пронизанным своего рода кванторами последовательности и протяженности; они организуют весь текст, задают его содержательное и композиционное членение, придают ему характер перетекания от одного звена к другому, лишенного какой бы то ни было принудительности и хронометрической точности внешней по отношению к содержанию текста [21]. Синтаксис мотивов ЖФ в значительной степени управляется постоянно встречающимися неколичественными кванторами «тъгда», «по томь», «по сихъ же», «таче по сихъ», «послѣже», «и оттолѣ», «то уже оттолѣ» и т. п., а также и несколько более сложными конструкциями, выражающими последовательность или временну́ю протяженность (иногда и повторяемость). Ср., например: «И се въ единъ дьнь»; «Въ единъ же от дьний»; «Се бо въ единъ от дний»; «И въ единъ дьнь полудьнию»; «дьни многы»; «По дьнѣхъ мнозѣхъ»; «Не

по мнозѣх же дьньхъ»; «И въ другый же дьнь»; «Пакы же нѣколи въ единъ от дьний»; «Таче пакы въ другыя дьнь»; «единой бо нощи»; «по вся нощи»; «Во вся дьни и нощи»; «По вься же дни»; «И такоже по вься дьни»; «таче в утрѣи дьнь»; «въ утрѣй же пакы дьнь»; «въ мало время»; «Бывъшю же нѣколи дьни»; «И се бысть утрьнюму пѣнию»; «се бо нѣколи»; «Поживе лѣта многа»; «Многашьды же пакы»; «дьни мъногы»; «яко ишьдъшемъ дьньмъ мъногомъ»; «Таче по времени пакы нѣкоторѣмь» и т. п.

Как показывают эти примеры, основным квантом времени при описании исторического микро-плана выступает день (*дьнь*), и выбор именно дня как меры времени в ЖФ неслучаен. С одной стороны, день самодостаточен, самодовлеющ («Довьлѣеть зълоба дьневи»), образует единство, которое, в частности, проявляется в заполненности дня некоей «работой» или значимой, завершенной частью ее. С другой стороны, день наиболее естественная и с начала Творения (оно само измерялось днями) установленная Богом единица времени, приобретающая особый смысл в соединении с другими днями, в той череде дней, которая и определяет «макро-время», его ткань, ритм и соотносимую с ними «большую работу». Для временно́й структуры ЖФ как раз и характерна всегда предполагаемая связь дня и последовательности дней. Благодаря этому «микро-план» времени соотносится с «макро-планом», любой конкретный день как бы подверстывается (хотя бы в потенции) к «большому» времени Священной истории, и труд каждого дня сливается с той «большой работой», которая составляет содержание и смысл Священной истории.

5. ПРОСТРАНСТВЕННАЯ СТРУКТУРА

Структура пространства в ЖФ, как уже говорилось, обнаруживает сходные черты. Пространство, как и время, достаточно концентрировано, введено в относительно узкие рамки, равномерно заполнено и вместе с тем соотнесено с «большим» пространством Священной истории. Как и время, оно «слабометрично», и точных количественных указаний в тексте почти нет [22]. Так же преобладают указания приблизительного характера (вблизи, неподалеку, далеко и т. п.). И так же, как «главное» время ЖФ — годы монастырской жизни Феодосия, «главное» пространство текста — сам монастырь (Киевские горы). Наконец, заслуживает внимания еще одно важное сходство структур времени и пространства: обе они членятся в соответствии с выявлением в Феодосии его глубинных, определяю-

щих всю его жизнь, весь путь труженичества во Христе особенностей. Как сама структура времени ведет читателя от этапа к этапу, чтобы привести к «главному» времени, так и пространственная структура ведет от «места» к «месту», пока не приводит к «главному» месту.

И первым таким местом был «градъ... именемь Васильевъ», где родился Феодосий. В этом городе на Стугне (*Васильевъ, Василевъ, Василковъ,* совр. *Васильков*) [23], в 35 верстах к юго-западу от Киева, «бѣста родителя святаго въ вѣрѣ крьстияньстѣи живуща и всячьскыимъ благочьстиюмь укршена» (27а). Здесь «родиста же блаженаго дѣтища сего», и здесь же священник, к которому принесли новорожденного, «сьрьдьчьныма очима прозьря, еже о немь, яко хощеть измлада Богу датися» (27а—27б), нарек его Феодосием. Здесь же он был крещен, и здесь прошли его первые годы, и пребывала «благодать Божия съ нимь, и духъ святый измлада въселися въ нь». Отсюда «въсия... деньница пресвѣтла» (27б), явив благость и милосердие Божие. Весь этот «васильевский» контекст очень характерен. Здесь, в этом месте, была опознана будущая святость Феодосия и его богоотданность, которые как бы «обратным» лучом света формируют символический аспект места рождения Феодосия. Но символическое значение этого места не исчерпывается связью с будущим святым. Нужно думать, что и в годы детства Феодосия, и в годы его подвижничества в монастыре, и в годы, когда были открыты его мощи и составлялось его житие, символизм этого места и его названия был очевиден для многих людей XI в. Конечно, сохранялась память о том, что город был назван по имени великого князя Владимира, крестителя Руси, принявшего при крещении символическое имя — Василий (ср. βασιλείος — 'царский') [24]. Более того, некоторые полагали, что Владимир крестился именно в Васильеве, и Начальная летопись фиксирует это заблуждение и восстанавливает истинное положение вещей:

> крсти же сѧ в церкви сѵтго Василья и есть цркви та стоѩщи въ Корсунѣ градѣ [...] се же не свѣдуще право глѧть. ѩко крстлъсѧ есть в Киевѣ. и ини же рѣша [в] Василиви... (Лавр. летоп., 111)

Показательно, хотя и совсем в ином ракурсе, что первое упоминание Васильева, города крестителя Руси и родины богоданного Феодосия, относится именно к 988 г., т. е. к году крещения Руси и, следовательно, официального принятия христианства. Внимание Владимира-Василия к «своему» городу свидетельствуется и другим летописным сообщением — «и тогда обѣщасѧ Володимеръ поставити цркôвь Василевѣ» (Лавр. летоп., 111 — под 996 г.).

Вторым местом на пути Феодосия к монашескому подвижничеству суждено было стать Курску, куда по повелению князя должны были переехать его родители. Здесь прошли значительная часть детства и юности Феодосия, когда его призвание стало явным. Промыслительное значение этого места и его особая роль в жизни Феодосия очевидны, и у составителя ЖФ были все основания написать в связи с переселением семьи Феодосия «въ инъ градъ Курьскъ нарицаемый — Богу сице и з в о л и в ъ ш ю, да и т а м о добляаго отрока житие просияеть» (27б). Но навстречу Божьему изволению шел и сам Феодосий, ибо он был «душею влекомъ на любъвь Божию» (27г). Поэтому Курск в ЖФ не просто «новое» место, с которым связан «внешний» биографический слой, но новая ступень в раскрытии окружающим и уяснении самому себе призвания святого отрока. Она продолжает то, что было до этого (Васильев), и намечает дальнейший переход.

Всякое «продолжение» акцентирует две идеи — тождества и различия, проявляющегося в развитии, в движении. В ЖФ п е р в а я из этих идей воплощается в Божьим изволением возникшем призвании, в богоотданности Феодосия, которые всю жизнь преподобного пребывают в неизменном по с у т и виде. И в этом смысле «пространства» Васильева, Курска и Киева функционально едины. Во всех этих случаях при всех «реальных» различиях неизменным остается высший смысл этих «мест», их «сверхреальная» идея, соотносимая с призванием Феодосия: каждое из этих пространств обозначается прежде всего через особое символическое «сгущение» — церковь. В «васильевском» пространстве она не названа непосредственно, но ее присутствие несомненно. Собственно, кроме нее ничего иного и нет [25]: на восьмой день жизни младенца приносят к священнику, и он нарекает его именем; на сороковой день младенца крестят. Естественно, что и то и другое происходит в церкви. И в «курском» пространстве главное — церковь. Связь с нею Феодосия становится постоянной, и это подчеркивается в курских эпизодах ЖФ неоднократно: «и хожааше по вся дьни въ цьрковь Божию, послушая божьствьныхъ книгъ съ всѣмь вьниманиемь» (27г); «и хожааше въ цьрковь Божию по вся дьни» (29а); «Тъгда же блаженый Феодосий моляшеся Богу, по вся дьни ходя въ цьркъвь Божию...»; «и повелѣ же ему, да пребываеть у него в цьркви...» (30а—30б) и др. То же характерно и для «киевского» пространства, о чем см. ниже.

В т о р а я идея (различие) применительно к теме пространства проявляется в возрастающей «от места к месту» его дифференцированности, в появлении новых пространственных связей, в формировании образа пути как символа динамизирующегося пространства. В Васильеве дифференциация пространства минимальна (церковь — дом) и

скорее предполагается, «выводится»; пространств вне «васильевского» не существует, и, следовательно, отсутствует образ пути. «Курское» пространство строится совсем иначе. Уже его появление связано с первым в ЖФ «передвижением», с путем, еще вполне профаническим, хотя и находящимся уже под контролем божественного промысла:

> Бысть же родителема блаженаго преселитися в инъ градъ Курьскъ нарицаемый, к н я з ю тако п о в е л ѣ в ъ ш ю, паче же реку — «Б о г у с и ц е и з в о л и в ъ ш ю...» (27в)

Это первое «движение» как бы входит в «курское» пространство, расслаивая его на части, дифференцируя его на разные «пространства». Все они, однако, собираются воедино образом церкви, придающим им особый смысл. Некоторые «места» преимущественно близки к церкви. Такова школа, куда мальчика отдали по его собственному желанию и просьбе «на учение божьствьныхъ кънигъ» (28а). Учитель и соученики Феодосия, на фоне которых особенно рельефно выступают его «покорение... и повиновение» (28а), — суть первые реальные характеристики «заполнения» этого места. Но есть и другие места в «курском» пространстве, и отношение к ним у Феодосия иное, чем у его родителей, особенно у матери. Родители уговаривают его пойти поиграть с детьми (пространство игры-развлечения), но он «гнушашеся играмъ ихъ» (28а). Зато Феодосий усерден в труде, на поле («начатъ на труды паче подвижьнѣй бывати, якоже исходити ему съ рабы на село и дѣлати съ въсякыимь съмѣрениемъ» [28а]), и здесь (пространство труда-труженичества) он не стремится к уединению. Тяга к этому пространству очень сильна, потому что для отрока Феодосия оно соотнесено с его призванием и с его путем. Даже упрашивания, удерживания, запреты матери, более того, ее ярость и гнев, когда она подвергала сына побоям, не отвратили его от привязанности к труду и месту, где он совершается («Оному о томь не послушаюшю ея» [28б]) [26].

Пространство труда, конкретно — полевые сельскохозяйственные работы были первым жизненным опытом в широкой области труженичества, где Феодосию суждено было подвизаться до конца жизни. Но пути провидения в это время еще не были вполне ясны Феодосию. Юношеская душа алкала крайнего, максимального приближения к божественному («Богу датися») и воображала это «высшее» состояние и его осуществление не без некоторого произвола. Когда Феодосий услышал о Святых местах, он забыл о своих трудах и о доме (пространство дома), и с этих пор все было подчинено одному — *Dahin*! но в его русском благочестивом («паломническом») варианте. Об этом были теперь все его мольбы:

> Господи Иисусъ Христе мой! Услыши молитву мою и съподоби мя съходити въ Святая твоя мѣста и съ радостию поклонитися имъ. (28б — 28в)

Так впервые возникло перед духовным взором Феодосия новое пространство, лежащее далеко вовне («внешнее»), пока еще малоизвестное, но уже выше всего ценимое и страстно вожделеемое. Даже теоретическое («по слухам»: «Таче слыша пакы о Святыхъ мѣстѣхъ [...] и жадаше тамо походити и поклонитися имъ» [28б]) знакомство со Святыми местами, впервые для Феодосия позволившее связать «его» пространство с пространством Священной истории и — еще точнее и определеннее — с пространством, в котором протекала земная жизнь Иисуса Христа от рождения до смерти и воскресения, от Вифлеема до Иерусалима, принципиально изменило всю пространственную перспективу в восприятии Феодосия. Отныне «свое» пространство соотнеслось с пространством Святых мест, как «подражающее» (имеющее подражать) и «подражаемое», и эти два пространства связались друг с другом идеей пути. Осуществление этой возможности, исхода из «курского» пространства в Святые места и ожидал теперь Феодосий. Возможность представилась скоро. Она была связана со странниками, пришедшими в Курск из Святых мест и снова намеревавшимися идти туда же. Феодосий же «моляше я, да и поимуть въ слѣдъ себе и съпутьника и́ сътворяют съ собою» (28в). Странники соглашаются и ночью вместе с Феодосием уходят из города. И все-таки эта возможность не была осуществлена: на третий день мать узнает об уходе сына с странниками и отправляется в погоню за ним, совершает «путь мъногъ», настигает его, повергает на землю, бьет и уводит насильственно обратно домой, где привязывает его и запирает. Пространство дома становится теперь мучительным, и поэтому, как только гнев матери утих и она позволила сыну выходить из дома, он постоянно стремится в церковь. На этот раз путь не состоялся, но идея его продолжала жить в душе юноши. Он еще не осознал Божьего замысла и промыслительного характера своей неудачи:

> Благый же Богъ не попусти ему отъити отъ страны сея, его же и-щрева матерьня и пастуха быти въ странѣ сей богогласьныихъ овьць назнамена, да не пастуху убо отшьдъшю, да опустѣеть пажить, юже Богъ благослови, и търние и вълчьць въздрастеть на ней, и стадо разидеться. (28г)

Спустя год после первого ухода, не будучи в состоянии мириться с требованиями матери — «овогда ласкою, овогда же грозою, другои-

ци же биющии, да ся останеть таковаго дѣла» (29г) — изменить свой «богоотданный» образ жизни и придя в отчаяние, он снова уходит из дома (и снова тайно, ночью) и в другом городе находит приют у священника, где «дѣлааше по обычаю дѣло свое» (30а). И опять мать возвращает его в прежнее, «курское» пространство, и опять Феодосий находит утешение в ежедневном посещении церкви, молитве и смирении сердца (39б). Но несмотря на внимание и милость к нему «властелина града», он чувствовал себя так, как будто «нѣкую тяжесть на собѣ нося» (30б). При том, что Феодосий был «съмѣренъ сьрьдцьмь и покоривъ къ вьсѣмъ» (30б), линия его поведения была неуклонна и долг призвания определял все остальное. А тем временем к гнету материнского дома прибавился гнет прислуживания в доме властелина, который был, в частности, связан с исполнением «светского» по своей сути долга, вступавшего в противоречие с императивами духовной жизни в Боге.

Коллизия становилась затяжной и мучительной, и сам Феодосий, видимо, не находил выхода из положения, пока не услышал (как до этого услышал о Святых местах), что говорит Господь в Евангелии: «Аще кто не оставить отьца или матере и въ слѣдъ мене не идеть, то нѣсть мене достоинъ» и далее: «Придѣте къ мънѣ вьси тружающиеся и обременении, и азъ покою вы...» (30г). Теперь «богодъхновеный Феодосий», который «раждьгъся божьствьною рьвьностию и любьвию, и дышаниемь Божиемь» (30г), знал главное — как «датися Богу» и что нужно конкретно для этого сделать. Пострижение требовало ухода из дома, но уже не ради пока еще не определенных, жизнью не выверенных желаний, неясных устремлений «мягкой» души, не из-за тяжести гнета, который он испытывал и дома и у властелина, а потому что последний выбор был сделан, путь продуман окончательно и единственное, чего Феодосий пока не знал, — как практически осуществить этот выбор. И здесь вновь приходит на помощь Божье изволение: «По сълучаю же Божию отъиде мати его на село, и якоже пребыти тамо дьни мъногы» (30г). Третий раз и теперь окончательно Феодосий уходит из дома, покидает «курское» пространство, которое таким образом оказывается в ЖФ переходным, и направляется в Киев: «[...] устрьмися къ Кыеву городу, бѣ бо слышалъ о манастырихъ ту сущихъ» (31а). Существенно, что в этом случае духовным знаком «киевского» пространства выступает также монастырь, церковь и что достижение этого центра становится возможным опять-таки благодаря Божьей воле [27]. По пути в Киев, следуя за купцами в отдалении — так, чтобы его не заметили, особенно на ночлеге («на нощьнѣмь становищи»), Феодосий был совсем одинок, и только Бог охранял его — «единому Богу съблюдающи й» (31а).

Так «случайные» частные удачи (странники, купцы и т. п.) и неслучайная Божья воля привели Феодосия в Киев. «Киевское» пространство — последний и главный локус преподобного, который он не только никогда уже не покинет или даже не выйдет (по сути дела) за его пределы, но, более того, изберет себе в нем пространственно еще более узкий, но духовно несравненно более глубокий и значимый локус — Киевские горы, пещеры, будущий монастырь. А до этого, сразу по приходе в Киев, он «обьходи вся манастыря, хотя быти мнихъ и моляся имъ, да приятъ ими будетъ» (31а). Но здесь, на первом своем шаге, Феодосий потерпел неудачу. В монастырях, «видѣвъше отрока простость и ризами же худами облечена, не рачиша того прияти» (31б). Можно только догадываться о смятении чувств отрока, получающего отказ в главном, хотя, казалось, цель уже была достигнута. И, тем не менее, эта неудача была относительной, временной, внешней. В свете божественного Промысла все выглядело иначе — как высшая удача, открывающая возможность наиболее полно осуществить свое призвание «датися Богу». Отказ отроку в принятии его в монахи привел его к той кризисной грани, на которой все «обычные», естественные надежды оставляют человека, и он или терпит окончательное поражение или открывает еще одну, последнюю возможность, которая никогда не возникла бы перед ним, не окажись он в этом критическом положении, когда, казалось, «некуда больше итти».

Именно в этой ситуации Феодосий, услышавший о блаженном Антонии, живущем в пещере, находит свой единственный и лучший из возможных шанс. О состоянии Феодосия в момент принятия решения выразительно говорится в его житии: «[...] и окрилатѣвъ же умъмь устрьмися къ пещерѣ» (31б). Как бы ни отличался Антоний от монахов киевских монастырей, отказавшихся принять к себе Феодосия, и каковы бы ни были мотивы Антония, в этом эпизоде он, как и монахи, выступает как орудие того же самого божественного Провидения, которое охраняет Феодосия от не самых «сильных», от промежуточных решений, проверяет его подлинную готовность «датися Богу» и направляет его на узкий, но в данном случае единственно верный путь, который в наибольшей степени отвечает потребностям и возможностям Феодосия. Антоний предостерегает его от решающего шага, рисует перед ним трудности того жизненного пути, который он хочет избрать, как бы вынуждает его еще раз задуматься над этим выбором (последний «фильтр»).

> Чадо, видиши ли пещеру сию, скърбьно суще мѣсто и тѣснѣише паче инѣхъ мѣстъ. Ты же унъ сый, якоже мню, и не имаши трьпѣти на мѣстѣ семь скърби,

— говорит Антоний, обращаясь к Феодосию. Составитель ЖФ так комментирует эти слова:

> Се же не тъкмо искушая и глаголаше, нъ и прозорочьныма очима прозря, яко тъ хотяше възградити самъ мѣстъ то и манастырь славнъ сътворити на събьрание множьству чьрньць. (31б)

Но это искушение-испытание со стороны Антония, пожалуй, уже излишне. Во всяком случае сам Феодосий осознает уже вполне, что этот его шаг сделан по Божьему изволению и что следующие шаги он будет делать уже по воле Антония —

> Вѣжь, чьстьный отьче, яко проразумьникъ всячьскыихъ Богъ приведе мя къ святости твоей и спасти мя веля тѣмьже, елико ми велише сътворите, сътворю.
> (31б—31в)

Антоний подтверждает божественную волю, определившую приход к нему Феодосия, и оставляет его у себя — «Благословенъ Богъ, чадо, укрѣпивый тя на се тъщание, и се мѣсто — буди въ немь» (31в). По велению Антония великий Никон постригает Феодосия «по обычаю святыихъ отьць» и облекает его в монашескую одежду. Именно с этого момента Феодосий получает окончательную «прописку» в третьем — «киевском» пространстве, более того, «въ семь мѣстѣ», которое по Божьему провидению уже свято и где суждено процвести новой, еще более обильной святости. Отныне высший смысл всему «киевскому» пространству придает именно *это место*, духовный центр его.

Здесь, на Киевских горах, сначала в пещере, а позже в монастыре и совершается труженический подвиг Феодосия. Структура «киевского» пространства существенно отличается от «васильевского» и «курского». Оно характеризуется несравненно большей расчлененностью, дифференцированностью и детализацией. Его состав более разнообразен и более значим. Структура «киевского» пространства — в одних случаях прямо, в других косвенно — внутренне связана с деятельностью Феодосия и свидетельствует о характере его подвига, о его направленности. Всё происходящее (события) и все действующие лица так или иначе или стягиваются к центру этого пространства, или исходят из него, распространяясь вовне. И первое (центростремительное) и второе (центробежное) движение подчеркивают фокус «киевского» пространства и внешнюю сферу, для которой он актуален, а также, конечно, обозначают линии связей, определяющие этот центр или определяемые им.

Важнейшими ключевыми точками «киевского» пространства, «узлами», в которых пространственное связывается с духовным, с божественным и где сакрализуется («освящается») профаническое пространство, оказываются места духовного подвига, встречи с Богом — пещеры, монастыри, церкви. Слух о киевских монастырях был основанием для выбора этого города и, как уже говорилось, придя в Киев, Феодосий «обьходи вся манастыря» (31а). Мать его, узнав, что ее сына видели в Киеве, «хотяща острѣщися въ единомь от манастыревъ» (32а), пришла сюда и тоже «обьходи вься манастыря, ищющи его» (32а). И далее мать как бы повторяет путь сына, хотя цели у них разные: само повторение матерью передвижения сына в «киевском» пространстве выступает не столько как поиск, но как преследование. Феодосий приходит в пещеру к Антонию, провидевшему, что он создаст на этом месте знаменитый монастырь, и остается здесь. Четыре года спустя его мать, обойдя все киевские монастыри, также приходит к этой пещере, и ЖФ упоминает три таких прихода: в первый раз она узнает от Антония, что сын ее здесь, в пещере; во второй раз она добивается, чтобы Антоний показал ей сына, и выслушивает условие, которое он ей ставит: «То аще хощеши видѣти мя по вся дьни, иди въ сий градъ, и вьшьдъши въ единъ манастырь женъ и ту остризися» (32г); в третий раз она приходит к пещере, чтобы сказать сыну о принятии его условий. После этого мать Феодосия постриглась в женском монастыре святого Николы (33б), где провела «въ добрѣ исповѣдании лѣта многа» (33б) и мирно скончалась.

Если это ее обращение к монашеской жизни не было добровольным (по крайней мере в своем начале), то сын первого из княжеских бояр Иоанна, напротив, любил сам приходить к пещере, в которой «бѣ видѣти свѣтила три суща» (33в) — Антония, Никона и Феодосия, беседовал подолгу с Антонием и сердце его «боле остряшеся на любьвь Божию» (33г); несмотря на предостережения Антония и предполагая резко отрицательную реакцию отца, он все-таки уговаривает постричь его под именем Варлаама и остается в пещере. То же делает и скопец, домоправитель княжеского дома, любимый князем, возжелавший стать черноризцем (в монашестве Ефрем). Эти два случая привели к конфликту между князем Изяславом и святыми отцами, обитавшими в пещере. Узнав о происшедшем, «князь разгнѣвася зѣло», велел привести к себе Никона и обрушился на него с угрозами [28]. Антоний и другие монахи в ответ решили покинуть пещеру, «хотяще отъити въ ину область». Только уговоры жены князя [29] смягчили его, и он велел Никону вернуться в пещеру и послал сказать остальным, чтобы они возвращались в пещеру. Три дня убеждали их, прежде чем они вернулись к себе, «яко се нѣкоторыи

храбреи от брани побѣдивше супостата своего, врага диавола» (Абрамович 1931:34 [46]). После этого эпизода нравственное значение подвига, совершающегося в пещере, стало ясным и князю. С этих пор [30] и в общественном сознании укрепилось убеждение, что дело обитателей пещеры не только личное спасение, но подвиг, плоды которого жизненно необходимы всем. Результатом этого сдвига в сознании был приток новых посетителей; одним нужно было благословление, другие хотели стать чернецами.

Этот момент в жизни пещеры был особенно важным. По мере увеличения ее значения, появления новых чернецов («бѣ бо уже съвъкупилося братия яко до пяти-на-десяте» [35в]), расширения задач и всего круга деятельности менялся ее состав и сама первоначальная структура, рассчитанная на другие условия. Пещера теперь не только, как магнит, притягивает к себе, но и начинает рассылать чернецов в разные места, благодаря чему устанавливаются новые связи и постепенно растет известность ее. Уходят из пещеры великий Никон и чернец из монастыря святого Мины. Характерны их дальнейшие пути. Дойдя до берега моря, как сообщает ЖФ, они разошлись в разные стороны: чернец (в миру боярин) по пути в Константинополь остановился на острове среди моря («Се же и донынѣ островъ тъ зовомъ есть Болѧровъ» [35б]), прожил на нем много лет и там же умер; великий Никон отправился в остров Тмутороканский, обосновался недалеко от города и там, на свободном месте, построил церковь святой Богородицы и основал «манастырь славьнъ, иже и донынѣ есть, прикладъ имый въ сий Печерьский манастырь» (35б). Круг связей расширялся и достиг Византии: скопец Ефрем отправился в Константинополь, достиг его и поселился там в одном из монастырей. Существенно и другое: позже он вернулся «въ страну сию» (как и Никон в Киев) и стал митрополитом в Переяславле.

В это переходное время, характер которого осознавался Антонием, он поставляет Феодосия «презвутеръмь», а Варлаама, сына боярина Иоанна, поставляет игуменом «въ себе мѣсто», сам же, «якоже бѣ обыклъ единъ жити и не трьпя всякого мятежа и мълвы» (35в), сначала затворился в одной из келий пещеры, а потом переселился «на инъ хълмъ [...] и, ископавъ пещеру, живяше, не излазя из нея» (35г). Здесь же он и был похоронен, а над этой пещерой Варлаам построил «малу цьрквицю въ имя святой Богородицы» [31]. Но вскоре Варлаам был «княжемь повелѣниемь» переведен в монастырь святого мученика Димитрия, а монахи, жившие в пещере, собрались и «изволениемь всѣхъ» объявили преподобному Антонию о поставлении себе игуменом Феодосия. С этого времени начинается новый этап и в жизни Феодосия и в истории всей монастырской жизни на Киев-

ских горах. Теперь уже в центре не личное благочестие Феодосия, о котором конкретно впервые говорится непосредственно перед сообщением о поставлении его в игумены (в частности, он раньше всех приходил на заутрени в церковь, куда «въкупѣ» собиралась вся братия), но его духовное руководство, вся совокупность его деяний на благо монастыря и на то, что вне его, но так или иначе входит в соприкосновение с ним. О содержании этого труженического подвига будет сказано далее; здесь же следует сказать, что с тех пор, как Феодосий возглавил братию и расширился круг его забот и деяний, изменилось отчасти и его пространство: не келья в пещере, не место в церкви, где он молится, не склон возле пещеры, где он, выставляя свое обнаженное тело комарам и оводам, плетет копытца и поет псалмы Давида, но весь монастырь и все, что с ним связано.

Найдя «мѣсто чисто, недалече от печеры суще» (37а, ср. также 49а), Феодосий рассчитал, что оно достаточно для сооружения монастыря, вскоре построил на этом месте церковь во имя Богородицы и приснодевы Марии, потом большое количество келий, все это окружил стеной и в 1062 г. (6570 г.) вместе с братией переселился сюда из пещеры. Так благодатью Божьей и заботами Феодосия возникло главное пространство его труженичества — Печерский монастырь, которому суждено было расти и процветать, открывая новые глубины жизни духа во Христе и постепенно преобразуя жизнь и вне стен монастыря [32]. Но сохраняется и старая пещера, впервые в этом месте жития названная святою, в которой он уединялся «по вься же дьни святыихъ мясопущь» (37г) вплоть до вербной недели, когда в пятницу, в час вечерней молитвы, приходил к братии и, «ставъ въ двьрьхъ цьркъвьныихъ» (37г), поучал всех, утешая их в подвижничестве и посте.

Основание Печерского монастыря знаменовало появление нового фокуса, собиравшего вокруг себя все «киевское» пространство. Теперь монастырь в Киеве и церковь в Киеве это почти всегда Печерский монастырь и его церковь [33]; все основное действие протекает здесь, но оно уже нередко предполагает вовлечение в этот локус непосредственно не связанных с ним лиц (ср. приезд князя Изяслава в монастырь, пребывание его в церкви и беседу с Феодосием [40б—41а]; посещение монастыря князем Святославом [59б—59г и др.]), связи с иными, далеко отстоящими от Киева центрами, влияния. Так, Варлаам, некогда игумен «печерской» братии, а позже монастыря святого мученика Димитрия, отправляется в Иерусалим, где обходит все святые места, возвращается обратно в Киев, а потом, некоторое время спустя, совершает путешествие в Константинополь, где также обходит все монастыри и делает закупки необходимого для своего монастыря. Заболев на обратном пути, Варлаам добирает-

ся до города Владимира и кончает свои дни в пригородном монастыре Святая Гора. Перед смертью он завещает похоронить себя в монастыре Феодосия, передав туда купленные в Константинополе иконы и другую церковную утварь. Спутники Варлаама выполняют его предсмертную волю. Сам Феодосий, став игуменом, посылает одного из братии в Константинополь к Ефрему скопцу, чтобы тот переписал устав Студийского монастыря и прислал бы ему. Задание было выполнено, и в Печерском монастыре все было устроено в соответствии с уставом Студийского монастыря в Константинополе. Но и Печерский монастырь щедро делится своим опытом с другими центрами духовной жизни[34]. Так, один из братии, «иже въ чьрньчьскѣмъ житии просиявъша» (41в), был поставлен игуменом в монастыре Димитрия в Киеве, с которым у Печерского монастыря была тесная связь, а впоследствии стал епископом в Северо-Восточной Руси, в Ростове. Так же и преподобный Стефан, преемник Феодосия в Печерском монастыре, позже был епископом во Владимирской земле[35]. Но известны и противоположные примеры, когда в Печерский монастырь возвращались те, кто стоял еще у самых его истоков. Когда после смерти Ростислава, князя Тмутороканского острова, жители его умолили великого Никона отправиться с просьбой в Киев к князю Святославу, он посетил Печерский монастырь, и Феодосий упросил Никона остаться у него. Действительно, Никон, устроив все дела в своем монастыре, вернулся в Печерский монастырь к Феодосию, где потом также был игуменом.

Тема монастырей, церквей и особенно Печерской обители как монастыря по преимуществу определяет пространственную структуру ЖФ с лежащими в ее основе двумя идеями — собирания пространства в единый центр, равно «реальный» и символический, и соединения пространственного с духовным, божественным по замыслу, священным (сакрализация пространства)[36]. Поэтому каждый раз, когда вводится в ЖФ тема монастыря, обе указанные идеи актуализируются. Такое заполнение пространства «освящает» его, контролирует, задает его структуру, мерность, направления в нем, наконец, предопределяет его смысл, его идеологическую значимость, подобно тому как на личностно-персонажном уровне эту функцию выполняют святые отцы — те, кого называют божественный, блаженный, великий, преподобный, святой и т. п.

Но помимо этого «большого» и, так сказать, концептуализированного пространства, в ЖФ существует и «малое» пространство, отсылающее к быту с его реалиями. Оно присутствует в описаниях и монастыря и того, что находится вне монастырских стен. В монастыре это не только пещера, церковь, но и келья Антония, келья

Феодосия, кельи монахов, которые он обходит по ночам, трапезная, монастырский двор, его стены и ворота, хозяйственные помещения (пекарня, кладовая, хлев и т. п.), колодец, огороды, на которых трудятся монахи, наконец, детали микроландшафта — ров («дьбрь») у дороги, в который Варлаам бросает свою богатую одежду; место над пещерой, куда Феодосий «въ нощи излѣзъ» (36б); высокое место, на которое поднимаются, чтобы увидеть чудо; лес, где прятались разбойники; лес, куда Феодосий ходил за дровами; река, в которую бросают оставленные про запас ломти хлеба (ср. также «рѣчьныя струя»); «мала гора, надълежащи надъ манастырьмь тѣмь» (55г) или — шире — «мѣсто скьрбьно суще и тѣсно и еще же и скудно при всѣмь» (37а). Вне монастырских стен «малое» пространство дается еще более разнообразно, дифференцированно, то здесь, то там переходя в описания быта (см. ниже). В Курске это дом, где живет Феодосий, покой, в котором запирает его мать, наложив на него оковы; дом властелина, где он должен прислуживать во время пира; место, где он с учителем читает божественные книги, где покупает зерно, где печет просфоры; поле, на котором он трудится; улица, где играют дети, его сверстники; вожделенный путь из своего города в «инъ градъ» (где в доме священника нашел себе приют отрок Феодосий), в другие земли, и тот же путь, становящийся мучительным, когда по нему приходится насильственно возвращаться домой. В Киеве панорама «малого» пространства шире и многообразнее. Она включает в себя все, что связывает пещеру, монастырь с тем, что вне их, начиная от самого города до сел (в частности, и монастырских), леса, местопребывания Изяслава («далече ему сущю отъ града» [43б]), к которому отправляется Феодосий, поля битвы, где сражается княжеская дружина (47г), и т. п. Особенно выделены княжеские палаты («храмъ»), в которых часто бывал преподобный («Многашьды же пакы...» [60а]; ср. также: «и часто же и́ призываашe къ собѣ, мъножицею же и самъ прихожааше к нему» [40а]); дом княжеского боярина Иоанна (трапезная, клеть Варлаама, угол, в котором, непримиренный с крушением своих надежд, он сидит, постель [«одръ»], пересесть на которую уговаривала [«моляшети»] его мать [34в—34г]); дома и села бояр, не говоря уже о многих безымянных местах, к которым приурочены в ЖФ определенные персонажи.

«Малое» пространство в тексте жития скорее заполнено («населено»), нежели организовано посредством четких (или, по крайней мере, без труда усматриваемых) связей. Интервалы между «заполнениями», как правило, не охарактеризованы («пусты»); переходы от одного «заполнения» к другому слабо мотивированы; смежность положения («сочинение») преобладает над причинными связями («подчи-

нением»). Дух непринудительности, некоторой произвольности в «сочинении» элементов заполнения пространства (по принципу «а вот еще...», «и еще одно...», «кстати,...» и т. п.) является определяющим, и это опять возвращает к аналогиям в живописи (многофигурное равномерное заполнение полотна), приведенным ранее [37].

6. «ЗАПОЛНЕНИЕ» ПРОСТРАНСТВЕННО-ВРЕМЕННО́Й СТРУКТУРЫ. ВЕЩИ И ЛЮДИ

Тем важнее вся сумма «заполняющего» это пространство — люди, известные и безызвестные, обозначенные по имени (иногда славному уже при жизни его носителя и позже ставшему достоянием русской святости и русской истории) и безымянные, вещи, события. Они «населяют» текст ЖФ, но «население», «заполнение» — не только элементы метаязыка, понятия, описывающие структуру памятника, но и обозначение конкретных и вполне реальных деяний Феодосия, приведших к созданию *места свята* — монастыря:

> А иже преподобный отьць нашь Феодосий, иже поистинѣ испълненъ духа святааго, тѣмьже и Божия таланта умъноживъ, иже н а с е л и в ъ м ѣ с т о множьствъмь чьрьноризьць, иже п у с т о м ѣ с т о суще, манастырь славьнъ сътвори. (49а) [38]

Именно поэтому на святом месте — святой человек, который сам создает вокруг себя святое место.

Предметный мир ЖФ достаточно богат, и в этом смысле «Житие» доставляет бесценный материал древнерусского быта. Но богатство нигде не переходит в изобилие, в перенасыщенность вещами. Более того, «вещи» появляются естественно, «не тесно», по мере необходимости. Поэтому и мир, создаваемый ими, прост, как прост и сам Феодосий (см. далее), и разумно упорядочен. «Вещей в себе» ЖФ не знает: все они действуют, используются, служат человеку и, следовательно, отсылают к нему, с одной стороны, заимствуя от него «человечность» и становясь человекосообразными, с другой. Вещи как бы выстраиваются вокруг человека. Обстановка жилья человека, его одежда, еда, утварь, предметы занятий составляют этот нехитрый и уютный мир вещей. В жилье человека — постель («одръ», ложе), стол (место трапезы), места для сиденья, печь, и все это для человека. На человеке — одежда (чистая, светлая, богатая, красивая, славная, боярская, разная, святая мантия, «шлѣмъ спасения», но и «худа и сплатана» [28а], в которой Феодосий — «яко единъ от убогыхъ»

[28а], ветха; козлиная шкура, власяница [«свита власяна остра на тѣлѣ» (42г)], «срачица» со следами крови от железных вериг; рубашка [«свита»], монашеская одежда; «копытьца, клобукы, и ина ручьная дѣла» [36а], которые изготовляли [«строяще»] монахи и носили на продажу в город; шерсть [«вълна»], шедшая на копытца) или носимые, как одежда, оковы, железная цепь вокруг чресл, вериги. Рядом с человеком, при нем — или книги (божественные, святые, Евангелие), икона, оклад, лампады (деревянное масло и масло из льняного семени), свеча, святая вода [39], если человек благочестив и предан *миру иному*, или обильные брашна, вино, мед и гусли, органы и замры (59г) [40], если человек привязан к *миру сему*, его удовольствиям и соблазнам. Молитвой, чтением божественных книг, пением псалмов человек спасает себя духовно. Физически он подкрепляет себя едой, пищей. В монастыре она проста, «насущна» и всегда только на сей день. ЖФ упоминает муку, зерно, пшеницу, отруби, закваску, тесто, хлеб (белые хлебы с медом и маком, белые хлебцы), пшено, чечевицу, кашу с медом, овощи (в частности, и вареные без масла), сыр, рыбу, мед, сыту, воду, постный обед (вино используется для литургии; таково же и назначение просфор, которые Феодосий любил изготовлять еще в детстве) [41]. В связи с приготовлением пищи неизбежно возникает тема утвари кухни и кладовой (сосуды, корчаги [с вином], корзины, лукошко, бочонок [«бъчьвь»], котел; дрова, топор; сусек), хлева (скот). В связи с внешним миром упоминаются деньги, гривна злата (45б), серебро в лукошке (65в); конь, его богатая упряжь и богатое убранство, воз (возы). Практически этим и исчерпывается состав вещного мира ЖФ. Весь он и по частям и в целом идеально переводится на язык иконописи, и естественно возникает предположение о первенстве «умозрения в красках» перед словесным изображением жизни Феодосия и всего, что происходило в Печерском монастыре. Разумеется, речь идет не о предшествовании тексту ЖФ конкретной иконописи на ту же тему, но о преимущественности в это время самого типа живописного постижения перед словесным, который в подобных случаях нередко вполне естественно ориентируется на иконописную трактовку темы.

Но в структуре ЖФ мир людей, несомненно, важнее, чем мир вещей. Впрочем, и первый из этих миров достаточно разнообразен, и нижний его слой (безымянные и лишь как статист из притчи выступающие «единъ отъ», «нѣкий...» и т. п. [42] или целые группы, профессиональные, конфессиональные, национальные, лишенные дифференциации внутри себя и всегда выступающие как единое целое, «заодно») хранит следы живой связи с миром вещей и занятий. Этот «нижний» слой в порядке развертывания текста «населяют», с од-

ной стороны, священник (из Васильева), учитель (в Курске), властелин, кузнец, священник (в городе, куда бежал Феодосий), княгиня (Антоний рассказал ей о матери Феодосия; она же уговорила князя Изяслава вернуть черноризцев в пещеру), жена Варлаама в миру, боярин Варлаам, чернец из монастыря св. Мины, привратник монастыря, возница, отрок, предводитель разбойников, один из бояр Изяслава (увидевший парящий в воздухе монастырь), келарь, слабый духом брат, боярин со снедью, священник (пришедший из города просить у Феодосия вина для литургии), пономарь, некая женщина, жившая в доме князя Всеволода и приславшая братии вино, некто из богатых, одаривших монастырь деревянным маслом, ключник, монах из монастырского села, рассказавший Феодосию о бесах, старший над пекарями, христолюбец, которому было видение о Феодосии, монах, узнавший об этом видении, судья, посланец князя, некая вдова, судья, обидевший вдову, посланец Святослава, один из поваров, монах, прислуживавший Феодосию, гневающийся боярин, некий муж (с лукошком серебра), один из клирошан Св. Софии; и, с другой стороны, соученики Феодосия в Васильеве, играющие дети, смерды, странники, нищие, купцы, люди, пришедшие из Киева и рассказывавшие о том, что видели там Феодосия, отроки Варлаама, отроки боярина Иоанна, бесы, бояре, приходившие к Феодосию, отроки Изяслава, торговцы, монастырские пекари, разбойники, три разбойника, вражеская рать, свои воины, приходящие в монастырь и угощаемые там обедом, люди, вышедшие созерцать чудо, поющие в церкви, евреи, люди, стерегущие свои дома и захваченные грабителями, неразумные укорители, строители, судьи, тиуны, приставники, слуги, вельможи, «многие», церковный хор, плачущие и кричащие, ученики Феодосия, ратные [43].

Следует помнить, что некоторые из этих безымянных персонажей — индивидуальных и групповых — появляются в тексте ЖФ не раз, что еще более увеличивает его «заполненность» и его мозаичность. Но подавляющее большинство этих персонажей связано с фигурой Феодосия и, как правило, непосредственно. Поэтому все многообразие состава этого «нижнего» слоя как бы центрируется ею. В еще большей степени эта особенность выступает в более высоких слоях, где каждый из действующих лиц оказывается непосредственно и (чаще всего) сюжетно связан с Феодосием.

Сказанное относится к промежуточному уровню, который составляют персонажи, не названные по имени, но особо близко связанные с Феодосием, или же такие фигуры, имена которых известны из текста ЖФ, но они в данном случае относятся к «фоновым» персонажам. Ср. мать и отца Феодосия (мать выступает как достаточно пол-

но очерченный тип, участвующий в целом ряде эпизодов); монахов пещеры, позже монастыря («чьрьньци», «чьрноризьци», «братия», «печерьские отьци» и под.); светские власти (князья, три князя, бояре — в тех случаях, когда их роль весома и имена их восстановимы из самого текста ЖФ).

Следующий слой составляют действующие лица, названные по именам. Среди них уместно выделить тех, с кем в тексте не связаны отдельные эпизоды (это просто «упоминаемые» [хотя и не раз] лица, приуроченные к тем или иным мотивам «второго» [несюжетного] плана и образующие своего рода фон), и тех персонажей, которые ближайшим образом связаны с Феодосием и органически включены в развернутые эпизоды (чаще всего неоднократно). В состав первых входят боярин Иоанн (отец Варлаама), монах Исайя (впоследствии игумен и епископ), князь Ростислав, князь Глеб, князь Всеволод, Стефан (игумен Печерского монастыря после смерти Феодосия), келарь Федор, монах Иларион, эконом Анастасий, брат Климент, черноризец Павел, черноризец Никола, черноризец Конон. Среди вторых — великий Антоний и великий Никон, сын боярина Иоанна Варлаам (будущий игумен монастыря св. Димитрия), скопец из княжеского дома Ефрем (впоследствии митрополит в Переяславле), князь Изяслав, незаконно изгнанный с престола своим братом, князь Святослав, захвативший престол, черноризец и священник Дамиан, ревностно подражавший Феодосию. По своему значению в сюжете ЖФ особое место занимает мать Феодосия, имя которой, однако, не упоминается. В связи же с темой святости исключительно важна фигура основателя киевского монашества, первого насельника пещеры св. Антония (о нем, как и о матери Феодосия, см. ниже).

7. «ЖИТИЕ ФЕОДОСИЯ» КАК ИСТОЧНИК И СВИДЕТЕЛЬСТВО. «АВТООПИСАНИЕ» (НЕСТОР В «ЖИТИИ ФЕОДОСИЯ»)

Обозрение состава пространственного, временнóго и личностно-персонажного уровней убеждает в исключительной важности ЖФ как источника сведений («Общее впечатление [...]: перед нами жизнь, а не литература», Федотов 1959:53) не только о самом Феодосии, но и о его окружении, о Печерском монастыре, об эпохе, наконец, о самом составителе ЖФ Несторе. Вообще говоря, свойство «быть источником» не предполагает с необходимостью ни «активности» источника (в таком случае он может быть уподоблен неподвижному зерка-

лу — независимо от того, правильно или искаженно изображает оно «отражаемое»), ни его «самосознания» (источник, соответственно его автор, может не знать, что он источник; данный текст пишется не ради того, чтобы служить источником, но преследует сознательно совсем иные цели; он начинает пониматься /и цениться/ как источник par excellence лишь позже, в других условиях, и н ы м сознанием). Не так с ЖФ. С самого начала оно строится как а к т и в н ы й и с о з н а ю щ и й с е б я источник, более того, как наиболее полный и достоверный источник. Без этих последних качеств ЖФ не только утратило бы или решающим образом ослабило бы свое «источничество», но не выполнило бы (и это, конечно, главное) некоей максимальной задачи — быть с в и д е т е л ь с т в о м, на основании которого решается вопрос о святости Феодосия [44]. Высшая и уже сверхличная ответственность связывает здесь Нестора, потому что свидетельство по з а м ы с л у выступает как «усиленный» источник. Составитель ЖФ претендует именно на свидетельский характер этого текста. Одновременно он и боится неудачи, осознает свою «недостойность» («[...] съподобилъ мя еси недостойнааго съповѣдателя быти святыимъ твоимъ въгодьникомъ...» [26а]), и вместе с тем надеется на высшую помощь («Си на умѣ азъ грѣшьный Нестеръ приимъ и оградивъся вѣрою и упованиемъ, яко вься възможьна отъ тебе суть, начатъкъ слову списания положихъ...» [26б]). Жизнь Феодосия нуждается в свидетельстве, потому что она н е о п и с а н а. И Нестор может быть свидетелем, потому что он п о м н и т (вспоминает) ее (память в данном случае не означает опыта непосредственного общения с Феодосием), ср.:

> Се же якоже, о братие, въспоминающю ми житие преподобнааго, не сущю же съписану ни отъ кого же, печалию по вься дни съдрьжимъ бѣхъ и моляхъся Богу, да съподобить мя по ряду съписати о житии богоносьнааго отьца нашего Феодосия. (26б)

Память же, учитывая отсутствие записей, которые в это время еще не велись, в этих условиях оставалась главной опорой при составлении ЖФ.

Но для того, чтобы текст стал свидетельством, нужно, чтобы он был полным (с самого начала: «уже начьну съповѣдати еже о т ъ у н ы в ь р с т ы ж и т и е блаженааго Феодосия» [26в—26г]; ср. еще: «[...] отъ уны вьрсты до сде...» [33б]), последовательным («да съподобить мя по ряду съписати о житии...» [26б]), чтобы были указаны его истоки (источники) и его составитель, берущий на себя личную ответственность за это свидетельство. Проблема источников ЖФ, несомненно, волновала Нестора, и всюду, где можно, он указывал их, особенно когда речь шла о «темных» эпизодах жизни Фео-

досия (детство и юность, проведенные не в Киеве; отсутствие свидетелей, которые могли бы нечто подтвердить, в Киеве в то время, когда составлялось ЖФ) [45]. В самом общем виде, имеющем отношение ко всему тексту «докиевской» жизни Феодосия («скрытый» период), Нестор впервые сообщает в ответственнейшем месте ЖФ — когда уже известно, что Феодосий принят в пещеру и пострижен, но о его деяниях еще ничего не сказано, кроме того, что он встречался с матерью и уговорил ее постричься в монахини. Здесь, сразу же после сообщения о том, что мать прожила «въ добрѣ исповѣдании лѣта многа, съ миръмь усъпе» (33б), и перед описанием подвигов Феодосия Нестор указывает, о т к у д а он берет сведения, легшие в основу ЖФ:

> Се же житие блаженааго отьца нашего Феодосия отъ уны вьрсты до сде, дондеже прииде въ пещеру, мати же его съповѣда единому от братия, именьмъ Феодору, иже бѣ келарь при отьци нашемь Феодосии. Азъ же от него вся си слышавъ, оному съповѣдающю ми, и въписахъ на память всѣмъ почитающимъ я. (33в) [46]

Сходные указания источников встречаются и далее — «Сице же ини мнози відѣвъше се многашьды съповѣдаху се» (40а); «И се исповѣда ми единъ отъ братия, именьмъ Иларионъ, глаголя, яко...» (44б); «И се пакы тъ же чьрньць Иларионъ съповѣда ми...» (44г); «Сице же пакы по вся нощи съповѣдахути и́ творяща» (45в, о рассказах братии); ср.: «[...] слышахъ от дрѣвьниихъ мене отьць...» (67б); «[...] многашьды ми слышащю...» (67б); «И се же пакы съповѣдаху, яко...» (65г). О последовательно проводимом Нестором принципе ссылок см. Душечкина 1971:7—8 (здесь же и о введении Нестором читателя в курс своих планов, намерений, о знакомстве его со своими оценками [«Он как бы творит в присутствии читателя, объясняя ему каждый свой шаг», 15], с одной стороны, и о формировании устной легенды о Феодосии, создаваемой многими людьми, с другой).

ЖФ включает в себя, по сути дела, фрагмент «автоописания» Нестора, его «я», и эта подчеркнутость л и ч н о г о участия, л и ч н о й ответственности как бы замыкает тему свидетельства, увенчивая ее последним аргументом. Кульминация этого момента неслучайно совпадает с заключительными страницами ЖФ:

> О семь сътворивъше повѣсть сьде да ставимъ слово. Се бо елико же выше о блаженѣмь и велицѣмь отьци нашемь Феодосии оспытовая слышахъ от дрѣвниихъ мене отьць бывъшиихъ въ то врѣмя. Та же въписахъ азъ грѣшьныи Несторъ, мьний вьсѣхъ въ манастыри блаженаго и отьца вьсѣхъ Феодосия. Приятъ же

быхъ въ нь преподобьныимъ игоуменъмь Стефанъмь и яко же от того остриженъ бывъ и мьнишьскыя одежа съподобленъ, пакы же и на дияконьскый санъ от него и зведенъ сый, ему же и не бѣхъ достоинъ грубъ сый и невѣгласъ, наипаче же и множьствъмь грѣховъ напълъненъ сый от уности, обаче же Божиею волею и по любъви тому тако сътворивъшю, иже о братие, яко же многашьды ми слышащю доброе и чистое житие преподобьнаго и богоносьнааго и блаженааго реку отьца нашего Феодосия. Радовахъ ся благодаря того яко тако потруди ся. И тако житъ въ послѣдьнимь вѣцѣ, пакы же имь же не бѣ ни от кого же въписано. Печаль и скърьбь душю мою обьдьржааше. Тѣмь же яко же се любъвию съдьржимъ, еже къ святому тому и великому отьцю нашему Феодосию, окусихъ ся и от грубости сърдьця моего еже о немь слышахъ, и от многа мала въписахъ, и на славу и чьсть великому Богу и съпасителю нашему Иисусу Христу, с нимь же отьцю слава купьно и съ прѣсвятыимь духъмь. Нынѣ и присно и въ бесконьчьные вѣкы вѣкомъ аминь. (67а—67в)

Это заключение образует вместе с начальными страницами ЖФ рамку текста (ср.: «Благодарю тя, владыко мой, господе Иисусе Христе, яко съподобилъ мя еси недостойнааго съповѣдателя быти святыимъ твоимъ въгодьникомъ, се бо испьрва писавъшю ми о житии...» [26а и т. д.]) [47]. Вместе с тем заключение суммирует сказанное в разных местах текста по теме — блаженный и великий Феодосий и его недостойный «съповѣдатель», грешный, грубый, невеглас Нестор, обращающийся к читателю (выход за пределы текста), причем в первом лице («азъ», а также личные формы глагола и местоимения в косвенных падежах). Эта «перволичность» Несторова текста очень показательна — тем более, что она, строго говоря, вовсе не вытекает из структуры житийного жанра. В этой связи нужно заметить, что наряду с приглушенно-личными оборотами типа «однако возвратимся к сказанному ранее», более или менее распространенными и в некоторых других образцах житийного жанра, в ЖФ выступают и более определенные, иногда даже подчеркнутые перволичные обороты (вплоть до «я, Нестор»). Несколько примеров:

Благодарю тя ... яко съподобилъ мя еси [...] се бо испьрва писавъшю ми [...] еже выше моея силы [...] ему же и не бѣхъ достоинъ [...] и не бѣхъ ученъ [...] нъ въспомянухъ, Господи слово твое ... Си на умѣ азъ грѣшьный Нестеръ [...] начатъкъ слову списания положихъ [...] Се

же якоже, о братие, въспоминающю м и житие преподобнааго [...] печалию по вься дни съдрьжимъ б ѣ х ъ и м о л я х ъ с я Богу [...] Его же нынѣ отъсюду уже н а ч ь н у съповѣдати [...] М о л ю же вы... да не зазьрите пакы грубости м о е й, съдрьжимъ бо сый любъвию еже къ преподобнууму, сего ради о к у с и х ъ с я съписати вься си яже о святѣмь, къ симъ же и блюдый, да не къ м н ѣ речено будеть... Си на успѣхъ [...] съписати х о щ ю [...] Хотящю же м и исповѣдати начати, преже м о л ю с я Господеви сице: Владыко м о й [...] прииди на помощь м н ѣ и просвѣти сьрдце м о е [...] и отвьрзи устьнѣ м о и [...]. (26а—27а)

Ср. еще:

И се исповѣда м и единъ отъ братия... (44б)

Еже о семь да не зазьрить м и никътоже от васъ, яко сии сьде в ъ п и с а х ъ и прѣсѣчение слову с ъ т в о р и х ъ, се бо чего ради си в ъ п и с а х ъ, да разумѣете... (52г)

[...] от многаго мало в ъ п и с а х ъ (61а)

а также то, что уже было процитировано из заключения (67а—67в).

Если эти перволичные формы (их ядро составляет личное местоимение 1-го лица — *азъ, ми, мя, мнѣ,* притяжательное местоимение *мой* и под. и глаголы в 1-ом лице ед. ч.) отсылают к образу самого Нестора и так или иначе характеризуют его (ср., с о д н о й стороны, его автохарактеристики — человеческие особенности [невеглас, грубый, грешный, недостойный, но и исполненный любви и т. п.], curriculum vitae, а с д р у г о й, те «объективные» сведения, которые косвенно восстанавливаются по автохарактеристикам), то в ЖФ представлен, притом достаточно широко и равномерно, и другой тип «приглушенной» перволичности (обычно глаголы в 1-ом лице множ. ч., местоимение часто опускается). Она не имеет никакого отношения к Нестору, но зато выступает как существенный элемент организации текста, его контроля и корректировки, напоминания о том месте текста, в котором находится его составитель и следующий за ним читатель или слушатель, и о связях этого места с другими, здесь восстанавливаемыми. В этом смысле перволичность такого типа характеризует не содержание текста, но самое его структуру и должна быть отнесена к «метатекстовому» уровню (и соответствующим средствам). Ср. цепь таких перволичных форм: «М ы же пакы п о и д е м ъ на прьвое исповѣдание святааго сего отрока» (27г); «Обаче и на прочее съказание отрока исправления п о и д у...»

(33б); «Се же уже многыими наказании предъложение слову творихомъ, обаче отъселѣ на предълежащее слово възвратимъся...» (35в); «Се же и о сихъ съповѣдахъ, таче на послѣдъцѣ...» (42а); «Нъ се пакы на прокое отселѣ съповѣдание отьца нашего Феодосия поидемъ» (50б); «[...] еже аще нѣсть лѣпо сьде съповѣдати ея, или же на въспомяновение того приидохомъ и сему подобьно слову къ слову приложимъ» (52б); «Обаче же уже на пьрвое съповѣдание възвратимъся...» (53а); «Обаче онъ не послушавъ его о томъ, нъ, якоже рече» [1-ое лицо — *В. Т.*], отъиде въ свое мѣсто» (60в); «Се же житие [...] еже [...] от многаго мало въписахъ» (61в); «[...] яко же о семь нынѣ и сповѣмь...» (65а) [48]. В одном случае подобный «метатекстовый» ход вовлекается в «существенное» обращение-поучение, направленное читателю; ср. несколько ранее процитированное место (52г) с извинением за прерванное повествование и оправдание перерыва преподанием благого урока.

Однако и эта «метатекстовая» перволичность, вводимая составителем текста и характеризующая Нестора уже не как человека, но как писателя, в конечном счете также не безразлична для понимания этой фигуры и для определения значения ЖФ как источника сведений о Несторе, которые могут быть присоединены к тому, что известно о нем из других старых источников (в частности, из Киево-Печерского патерика, см. Бугославский 1914, № 3, 181 и сл.) и по результатам их обработки в многочисленных научных исследованиях более чем за два века [49].

8. ПРИЗВАНИЕ

Но главное в ЖФ, конечно, сам Феодосий, конкретнее — его труженический подвиг, по которому была опознана его святость, и призвание, без которого этот подвиг не мог бы быть совершен. Пространство, время, личностно-персонажное заполнение текста в этом контексте «главного» только рамки (или условия), в пределах которых обнаруживаются эти ведущие характеристики Феодосия. Разумеется, однако, нельзя упускать из виду легкую «заражаемость» (проницаемость) основных структур текста в памятниках подобных ЖФ. Святая личность так или иначе освящает место и время, вмещающие в себя святое деяние. Свет святости падает и на сподвижников святого человека, посвятивших себя, как и он, служению Богу, и на его учеников, подражающих подвигу учителя. Таким образом создается особая среда (или материя) святости, и к ней

причастны и пространство, и время, и люди. Поэтому нет ничего неожиданного и случайного в том, что выше при анализе разных рамочных структур каждую из них не всегда легко было отделить от темы святого деяния. Особенно это относится к пространственной структуре, которая «реально» дополнительно семантизируется в свете развертывающихся этих тем — призвания и труженичества (принципиальный синтетизм пространства в таких мифопоэтических текстах приводит к той ситуации, когда пространство перерастает свою исходную рамочную роль и претендует на более высокий статус — отражать самую суть «разыгрываемой» в тексте темы). Отсюда объясняется и то, что анализ пространственной структуры ЖФ по необходимости вызывал многое, что в неменьшей степени относится к двум названным главным темам.

Призвание и труженический подвиг, образующие в тексте последовательность двух тем, могут быть поняты как возможность и ее осуществление; данное от Бога, его изволением возникшее в человеке, и достигнутое человеком как свободный отзыв на божественное изволение, на предоставленную возможность. В этом смысле призвание и подвиг, глубинно связанные друг с другом, обнаруживают и различия между собой, известную дистанцированность. В ЖФ особенно любопытны поэтому те части текста (детство, отрочество, юность Феодосия), в которых «сводятся» эти две темы и показывается, как призвание ведет к его осуществлению в подвиге и как подвиг укоренен в призвании.

а. Опознание. Первые шаги.

Как уже говорилось выше, призвание Феодосия было опознано благодаря духовному опыту и проницательности священника («сьрьдьчьныма очима прозьря» [27б]), к которому младенца, принесли на восьмой день после его рождения и который понял это призвание как намерение «измлада Богу датися», что и было зафиксировано в имени новорожденного [50]. Подобные эпизоды не так редки в житийной литературе и, несомненно, в ряде ситуаций выступают как клише (ср. сходное начало в описании жизни св. Евфимия, палестинского святого VI века). Установить, в каких случаях это, действительно, клише, а в каких речь идет об отражении подлинного события, не всегда просто. Из этих трудностей, однако, не следует, что нужно помнить только о литературном происхождении этого кочующего мотива. Совершенно очевидно, что прежде чем явление оформилось как текстовое клише, оно было живым, более того, клиширование, конечно, использовалось и в тех случаях, когда соответствующий

мотив отражал некую внетекстовую («жизненную») реальность. Опознание предназначенности (предначертанности) к духовному подвигу уже у ребенка и даже младенца хорошо известно в ряде традиций, особенно в культурах шаманского типа. Есть основания, видимо, даже строить определенные предположения о том, что́ и по каким признакам может быть опознано. Скорее всего, вероятно, фиксировалось и осознавалось то, что имело свои корни в психических особенностях, прежде всего — в отклонениях от стандартных, нейтральных, «холодных» (спокойных, от природы сбалансированных) типов. Детали психического облика Феодосия в юности и зрелости, сообщаемые в дальнейшем в ЖФ, делают весьма вероятным, что уже в младенческом возрасте некоторые приметы этого типа находили отражение. Но, как бы то ни было, говорить и думать можно было до поры только о возможностях, о предрасположенности.

Уже мальчиком Феодосий обнаружил в своих интересах, пристрастиях и занятиях то удивительное единство, ту концентрированную направленность духовных устремлений, которые все в большей и большей степени раскрывали его дар — формы и содержание этого дара. Этим даром, говоря в общем, была любовь к Богу, как бы предуказанная свыше и обозначенная самим именем — Феодосий. Органичность этого душевного устремления, его, так сказать, параллельность физическому развитию подчеркивается уже в самом начале ЖФ: «Растый убо тѣлъмь и душею влекомъ на любъвь Божию» (27г). Сразу же после этого сообщается о том, в чем проявлялась эта любовь:

> [...] и хожааше по вся дьни въ цьркъвь Божию, послушая божьствьныхъ книгъ съ всѣмь вьниманиемь. Еще же и къ дѣтьмъ играющимъ не приближашеся, якоже обычай есть унымъ, нъ и гнушашеся играмъ ихъ. Одежа же его бѣ худа и сплатана. О семь же многашьды родителема его нудящема и́ облещися в одежю чисту и на игры съ дѣтьми изити. Онъ же о семь не послушааше ею, нъ паче изволи быти яко единъ от убогыхъ. Къ симъ же и датися веля на учение божьствьныхъ книгъ единому от учитель; якоже и створи. И въскорѣ извыче вся граматикия, и яко всѣмъ чюдитися о премудрости и разумѣ дѣтища и о скорѣмь его учении. Покорение же его и повиновение къто исповѣсть, еже сътяжа въ учении своемь не тъкмо же къ учителю своему, нъ и къ всѣмъ учащимъся с ним? (27г—28а)

Итак, церковь и божественные книги, отказ от игр, одежда, как у убогого, учение грамоте, покорность и повиновение, позже обознача-

емые Нестором как «съмѣрение», — вот в чем находила на первых порах свое воплощение эта любовь Феодосия к Богу, вот какие пути избирала себе по началу его богоотданность. В этом перечне одно отражает знакомство составителя ЖФ с агиографической традицией (напр. хождение в церковь и гнушание играми со сверстниками, как в житии св. Антония, ср. Шахматов 1896; Абрамович 1898:243—246) и поэтому поневоле воспринимается как общее место, другое, напротив, привлекает к себе внимание именно «необщим», индивидуализированным, особым. В последнем случае речь не идет, конечно, ни о чем-то очень редком, ни тем более об уникальном. Важнее другое — сама связь некоторых особенностей и черт с характером Феодосия, как он рисуется на всем протяжении его жития, их органическая укорененность в его личности, «присущность» их именно тому типу святости, который суждено было явить фигурой Феодосия. Особо выделяли в этой связи (Федотов 1959:37—39) желание мальчика «датися... на учение божьствьныхъ книгъ» и его отношение к одежде — то, что он с детства возлюбил «худость риз» и пронес это пристрастие через всю свою жизнь.

b. Тяга к просвещению

Эти две особенности Феодосия, отражающие, хотя и с разных сторон, и его дар и любовь к Богу, на поверхностный взгляд могут показаться не заслуживающими слишком большого внимания. Первое — послушание «божьствьныхъ книгъ съ всѣмь вънимание-емь» — может показаться слишком общим и потому мало информативным, второе — слишком специальным, частным, случайным, чуть ли не причудой. Нужно глубоко вникнуть в целое, стоящее за тем и другим, и/или пережить это как свой собственный духовный опыт, чтобы понять тайный нерв того и другого, почувствовать, что «общее» было воспринято как единственное и глубочайшим образом индивидуальное, личное, как прорыв к никому и никогда (именно так и должно было восприниматься это неофитом) не ведомым духовным глубинам, осознать, что «частное» («случайное», причуда) включено здесь в такую мощную и целостную духовную конструкцию, в которой «внешнее» и «внутреннее», поверхностное и глубинное, форма и смысл, явление и суть соединяются друг с другом не просто живо и непосредственно, но с той последней необходимостью, которая открывается в озарении.

Любовь к книге, к науке, к знанию как сфере культуры — нередкость в агиографической литературе, и образы Иоанна Златоуста и Евфимия, особенно показательные в этом отношении, были доста-

точно знакомы древнерусскому книжнику. В книжной традиции, богато насыщенной культурой этого типа, устойчивой и длительной, обращение к книге не вызывает удивления. Обычно оно совершается естественно, подготавливается окружением и чаще всего не связано с личным подвигом и даже с прорывом к новой духовной глубине. В этих условиях скорее аскетический отказ от культуры предполагает подвиг, и на Руси помнили и об Антонии Великом, столь отличном в этом отношении от святых «книголюбов». Но для мальчика Феодосия, появившегося на свет, когда христианство на Руси не насчитывало еще и полувека, в маленьком Васильеве или отдаленном провинциальном Курске обращение к божественным книгам и к «грамматикии» по собственной воле, само возникновение сильного желания к духовному просвещению должно рассматриваться как подвиг и, может быть, как первый в жизни Феодосия пример выбора труженического пути, следования «трудному» и соответственно отказа от «легкого», предполагающих то «трезвящее» духовное самоограничение, которое станет позже одной из основных частей типа святости, явленного Феодосием.

> Заслуга Нестора в том, что он передал в русский агиографический канон не только эту детскую тихость, но и книголюбие, любовь к духовному просвещению, пресекая с самого начала на Руси соблазн аскетического отвержения культуры,

— писал исследователь русской святости (Федотов 1959:38). И в контексте этого выбора обретает уже реальные, жизненные черты и бегство мальчика от шумных игр сверстников, и тяга к уединению и тишине, и привязанность к «худости риз»: Dichtung («литературное») естественно пресуществляется в Wahrheit.

Не просто тяга и даже не только пристрастие, но прямо страсть к просвещению, готовность к подвигам ради него, отданность ему и почитание его как святого дела *(про-свѣтити — святити; *svět-: *svęt-)* — одна из характернейших особенностей русской духовной жизни, тот свет, который кажется тем более ярким, что он освещает окружающую тьму (ср. *просвещение — свет,* с одной стороны, и использование слов *тьма, темнота, темный* для обозначения дикости, варварства, необразованности, неграмотности, непросвещенности и даже более — язычества [*тьма язычества*] в противоположность христианству). Об этом переживании связи просвещения с христианством как органической (более того, христианство и есть просвещение по преимуществу), характерном для Руси, уже не раз говорилось выше, и его, конечно, нужно постоянно иметь в виду и в дальнейшем. Во все периоды русской истории и явно, и не очень явно, и

даже тайно подлинное Просвещение всегда стояло на защите христианства и высших духовных ценностей и всегда было осыпаемо ударами невежества, хамства, злонамеренности. И если что и может быть поставлено под сомнение из этой области, то никак не сама приверженность к знанию и просвещению, но скорее некая безотчетная «плененность» ими, дающая основание думать об известной подавленности «трезвящего» волевого начала, и чрезмерность надежд на то, что может с их помощью быть достигнуто (при том, как нередко думали, легко и быстро, почти само собой. См. Приложение I). Однако в отношении Феодосия этому сомнению нет места — у него не «плененность» книжной мудростью и знанием, но продуманное и волей контролируемое о с в о е н и е их; не иллюзии, связанные с ними, но сознание целей и способов их достижения с помощью божественных книг. Трезвый взгляд на вещи, в частности, на соотношение возможного и необходимого, насущно и конкретно нужного, составляет важную характеристику Феодосия в зрелости. Поэтому нет оснований считать, что в рассматриваемом случае он вел себя иначе.

с. «Худость риз»

Вторая глубоко индивидуальная особенность Феодосия, проявившаяся уже в ранние его годы, связана с отношением к о д е ж д е. В нем не было ничего случайного. Оно было продумано Феодосием и, может быть, раньше прочувствовано, чем продумано. Иная, прямо противоположная позиция родителей Феодосия в этом отношении, не могла не вынудить мальчика сознательно взглянуть на этот вопрос и сделать с в о й выбор, несогласный с точкой зрения родителей:

> Одежа же его бѣ худа и сплатана. О семь же многашьды родителема его нудящема и́ облещися въ одежю чисту и на игры с дѣтьми изити. Онъ же о семь не п о с л у ш а а ш е ею, нъ паче изволи быти яко единъ от убогыхъ. (28а)

В этом эпизоде выступает не «послушное» дитя благочестивых родителей (ср.: «не послушааше», «не послушающю»), столь обычное в многочисленных агиографиях, но мальчик с твердой волей, самостоятельный и отдающий себе отчет в своих решениях, знающий свою цель и готовый «претерпеть» на этом пути. То, что мальчик Феодосий (до 13 лет) возлюбил «худость риз» и отказался принимать участие в детских играх, свидетельствует о большей глубине сделанного им выбора, противопоставляющего его уже не только родителям, но и сверстникам и — шире — всему, что может быть названо «здравым смыслом» применительно к некоему «среднему» бытовому уров-

ню. Этот выбор дает понять, что частный вопрос «худых риз» — важный знак некоей целостной позиции и соответствующего ей жизненного поведения; что эта позиция по своей сути аскетическая (не без элементов юродивости) и что, выбирая ее, он постоянно имел перед своим духовным взором живой образ уничижения Христа. Все это давало Феодосию мужество быть верным своему выбору и отстаивать его даже в неблагоприятных условиях.

После смерти мужа мать Феодосия, видя, что поведение и облик ее сына не соответствуют определенной «норме», и будучи одержима социальными амбициями, пытается уговорами, мольбами, насилием изменить позицию сына —

> Мати же его оставляше и́, не веляше ему тако творити, моляше и́ пакы облачитися въ одежю свѣтьлу и тако исходити ему съ сьвьрьстьникы своими на игры. Глаголаше бо ему, яко, тако ходя, укоризну себе и роду своему твориши. Оному о томь не послушающю ея, и такоже многашьды ей отъ великыя ярости разгнѣватися на нь и бити и́... (28б)

Пожалуй, конфликт с матерью не только не привел к нахождению некоего компромисса, но еще более заострил внимание Феодосия на вопросе одежды. Собираясь посетить Святые места, он тайно уходит ночью из дома (вслед за странниками), «не имый у себе ничсоже, развѣ одежа, въ ней же хожаше, и та же худа» (28в). Возвращенный домой, снова ушедший и снова наказанный матерью, Феодосий оказывается в услужении у властелина города. Тот, оценив и полюбив юношу и велев ему постоянно находиться у себя в церкви, «въдасть же ему и одежю свѣтьлу, да ходить въ ней». Самое большое, на что мог пойти Феодосий, — это проносить ее несколько дней («мало дьний»). Но само ношение этой светлой одежды воспринимается как насильственное и ощущается как физическая тяжесть («яко нѣкую тяжесть на собѣ нося...» [30б]). Феодосий не может изменить «худым ризам» и поэтому — «Таче сънькмъ ю, отдасть ю нищимъ, самъ же въ худыя пърты облъкъся, ти тако хожааше» (30б). Властелин, однако, не оставляет своих намерений (нельзя исключать, что, хотя бы отчасти, он мог действовать и по просьбе матери Феодосия), «и пакы ину въдасть одежю, вящьшю пьрвыя, моля и́, да ходить въ ней» (30б). Но Феодосий и эту одежду снял с себя и отдал. «Сице же многашьды сътвори» (30б). Удивляясь смирению юноши, властелин полюбил его и оставил — в отличие от матери Феодосия — попытки что-либо изменить в этом отношении. И тогда Феодосий делает следующий шаг — идет к кузнецу и велит ему «желѣзо съчепито съковати». После изготовления его он

> препоясася имь въ чресла своя, и тако хожаше. Желѣзу же узъку сущю и грызущюся въ тѣло его онъ же пребываше, яко ничсоже скорбьна от него приемля тѣлу своему. (30б—30в)

Тема одежды продолжается и далее — тем более, что мать по-прежнему не может смириться с позицией сына. Очередной срыв произошел в праздничный день, когда Феодосий должен был прислуживать «града того вельможамъ» на пиру у властелина. Мать велела Феодосию «облещися въ одежю свѣтьлу» (30в), «в одежю чисту» (30в). Во время переодевания сына она увидела «на срачици его кръвь сущю от въгрызения желѣза». Разжигаемая гневом «и съ яростию въставъши и растьрзавъши сорочицю на немь, биюще же ѝ, отъя желѣзо от чреслъ его» (30в—30г). Феодосий, «яко ничьсоже зъла приятъ от нея» (30г), оделся и с обычным смирением отправился на пир. Вероятно, что новое решение созревало в нем. В самом деле, вскоре, услышав и прочувствовав евангельское «Аще кто не оставить отца или матере...» и воспользовавшись отсутствием матери, Феодосий тайком ушел из дома, «не имый у себе ничьсоже, развѣ одежа» (31а), и направился в Киев, желая постричься в монахи. Но там, «видѣвъше отрока простость и ризами же худами [так! — *В. Т.*] облечена» (31б), не захотели принять его. И только, когда Феодосий использовал свой последний шанс, был принят Антонием в пещере, и Никон постриг юношу и «облече ѝ въ мьнишьскую одежю» (31в), конфликты, связанные с одеждой, прекратились, и уже никто не мешал Феодосию пребывать в «худых ризах» [51].

Тем не менее, и после, уже в описании киевской монашеской жизни Феодосия, тема одежды так или иначе неоднократно возникает в ЖФ. Непосредственнее и полнее всего она обозначена в связи с самим Феодосием, в отрывке о его смирении и кротости, о подражании Христу.

> А одежа его бѣ свита власяна остра на тѣлѣ, извьну же на ней и ина свита. И та же вельми худа сущи, и тоже сего ради възволочааше на ся, ако да не явитися власяници сущи на неи. О сей одежи худѣи мнози несъмысльнии ругахуся ему, укаряюще его. (42г—43а) [52]

Но так поступали «несъмысльнии». Люди же разумные и благочестивые — и об этом составитель жития находит нужным сообщить непосредственно перед описанием смерти Феодосия («И уже на коньць жития прѣшедъ...» [62а]) —

> не бо его чьстяху чьстьныихъ ради пъртъ, или свѣтьлыя одежа [...], нъ чистаго его ради жития и свѣтьлыя душа [...] Козьлины

> бо тому бѣахуть, яко многоцѣньная и свѣтьлая одежа, власяниця же, яко се чьстьная и цесарьская багъряниця, и тако, тѣмь величаяся, ходяше и житиемь богоугодьно поживъ.
> (61г—62а)

А сам Феодосий, прощаясь с братией, отдавая последние распоряжения и утешая собравшихся, уже со смертного одра обращается с единственной просьбой-заклинанием о себе, имеющей для него, очевидно, особое значение:

> И о семь же молю вы и заклинаю: да въ ней же есмь одежи нынѣ, въ той да положите мя тако въ пещерѣ, идеже постьныя дьни прѣбываахъ, ниже омывайте убогаго моего тѣла... (63в)

Впрочем, и в ряде других эпизодов ЖФ нельзя не заметить особой выделенности этой темы, хотя она может внешне растворяться среди других тем или даже заимствоваться из других источников. Так, когда братия возросла числом и с трудом помещалась в церкви, Феодосий, утешая ее, поучал чернецов словами Господа:

> Не пьцѣтеся, чьто пиемъ, или что ѣмъ, или въ что облечемъся: вѣсть бо отьць вашь небесьный, яко требуеть вься си... (37а)

Желавшего стать монахом Феодосий постригал не сразу, но давал ему пожить в монастыре и при этом «повелѣваше ему въ своей одежи ходити» (37в), пока тот не привыкал к монастырскому уставу. Лишь после этого он «облечашети и́ въ мьнишьскую одежю» (37в). Также только после испытания новопосвященного во всех службах Феодосий «оболочашети и́ въ мантию» (37г), ср. выше об облегчении, которое испытал он сам, надев монашескую одежду. Обходя кельи своих учеников, Феодосий, если находил у кого, «ли брашьно сънѣдьно, ли одежею лише уставьныя одежа, или от имѣния чьто, сия възьмъ, въ пещь вьмѣташе...» (49а). Когда же он видел нищего или калеку, или скорбящего, или «въ одежи худѣ» (51а), то очень печалился о нем, жалел и проходил мимо со слезами. Можно думать, что это отношение Феодосия к одежде, будучи безусловно его индивидуальным достоянием и плодом глубоких раздумий, в той или иной степени не было исключительным явлением даже и в той же самой Печерской обители [53].

Прежде чем расстаться с темой одежды, необходимо сделать несколько замечаний общего характера. Безрелигиозному сознанию, и даже религиозному, но лишенному аскетического пафоса и равно-

душному к тому, как строится человеком его отношение с вещью, весь «казус» одежды в ЖФ может показаться неумеренным преувеличением некоей элементарной бытовой ситуации, свидетельством неумения идти на разумный компромисс и, напротив, стремления к максималистским, сутью дела не вызванным и, следовательно, ничем серьезным не оправданным решениям, признаком несговорчивости, излишнего педантизма, при случае обнаруживающего почти агрессивность, угрозы «естественным» человеческим отношениям, нарушаемым готовностью идти до конца из-за пустяка («единого аза ради»). В самом деле, по внешности все началось именно с одежды. Из-за нее возникла первая серьезная трещина в отношениях между сыном и родителями, из-за упорства сына в вопросе об одежде позже отношения с матерью стали тяжелыми для обеих сторон, а для Феодосия практически невыносимыми, он вынужден был бежать из дома, и семья разрушилась. Возникает соблазн думать, что Феодосий мог бы достигнуть своих целей и «датися Богу» проще, без той остроты, драматизма, болезненности, которые характеризовали его отношения с матерью. Представляется, что, каковы бы ни были социальные амбиции матери и ее планы относительно будущего ее сына, она примирилась бы и с тем, что мальчик Феодосий избегает шумных игр со сверстниками, и с тем, что в его жизни такое место занимает чтение божественных книг. Но вот с «худыми ризами» сына она не могла примириться никак, потому что они как раз и были той самой горячей точкой отношений между нею и ее сыном, которая всегда была перед глазами («колола глаза») — ее и всех окружающих («других») — и которую нельзя было ни на минуту забыть. Можно думать, что мать догадывалась, предчувствовала, что за этой внешней «неблаголепностью» сына лежит что-то более важное и основоположное, но оно было дальше, глубже, потаеннее, до поры скрыто от людей, и поэтому с ним еще можно было как-то мириться, хотя именно оно должно было отнять у матери сына. Но «внешнее», при котором сын еще оставался с матерью, жгло ее душу внутренним пламенем, делало ее состояние непереносимым и толкало ее на путь, который привел к расставанию с сыном, к потере его.

«Внешнее» приобретает такую силу и вызывает столь далеко идущие последствия только в том случае, когда оно является принадлежностью семиотического пространства. Именно с такой ситуацией приходится сталкиваться и в данном случае. Одежда сына была для матери знаком, нарочито, с умыслом, в противовес «норме» эксплуатирумым им как бы «назло» ей. Вероятно, матери казалось, что она требует от сына совсем немного — не каких-то крайностей, не чего-то максимального, а обычного, принятого в том

кругу, к которому они принадлежат, «среднего», одним словом, нормы, чтобы все было как у всех (по крайней мере, чтобы отклонение от нормы не было столь разительным, что бы оно воспринималось вовсе как вызов). Однако ведь и для Феодосия одежда тоже была знаком (и тут он верный ученик своей матери), но еще и знаменем. Воз, поставленный перед лошадью, — символ бессмыслицы. Но место знамени всегда впереди: оно ведет, придает смысл движению, объявляет этот смысл прежде, чем он достигнут. Знамя не только не скрывают, но делают все, чтобы явить его, — и не только и, вероятно, не столько себе и «своим», сколько «внешним». В этот начальный момент «воздвижения» и «явления» знамени оно важнее, чем то, знаком чего оно выступает. Именно эта ситуация, как можно думать, и объясняет главное в «казусе одежды» в жизни Феодосия и его роль в тексте ЖФ.

Но есть и другие аспекты этой темы. Один из важнейших среди них определяется старой мифопоэтической идеей о связи человека и Вселенной, микрокосма и макрокосма через некий единый план творения, объясняющий изоморфизм двух этих миров. Из этой общей идеи вытекает другая — о грани, отделяющей человека от Вселенной, о той сфере, в которой происходит их взаимодействие в положительном (контакты, обмен) и отрицательном (предохранение, защита, гарантия безопасности) планах. Главные «участники» этой промежуточной зоны, принадлежащие и миру и человеку, — питье, еда и одежда (ср. уже цитированное последнее поучение Феодосия перед смертью, воспроизводящее завет Иисуса Христа: «Не пьцѣтеся, чьто пиемъ или что ѣмъ, или въ что облечемъся...»). Основная функция питья и еды — поддерживать человека изнутри. Основная функция одежды — охранять его извне, окружая (как бы огораживая) человека, его тело и тем самым обозначая место его в мире, выделяя его в нем. Русское языковое сознание придает одежде особую, можно сказать, исключительную значимость. Внутренняя форма слова связывает одежду — др.-русск. *о-дежа (*o-ded-i̯a): одѣти* — с обозначением одного из самых основных космологических действий, кодируемых и.-евр. **dhē-* — ‘ставить’, ‘класть’, ‘утверждать к бытию’. Этот «тетический» глагол имеет своими объектами мир, небо, солнце, месяц, звезды, человека, закон, имя, социальные установления и т. п. и своим субъектом — демиурга, творца. Одеть — значит поставить вокруг человека нечто, что и выделяет и охраняет его, знак и покров. Одежда и воплощает как раз это знаковое и охраняющее человека со всех сторон нечто, наиболее близкое к человеку [54], непосредственно облекающее его тело, плоть, почти неотъемлемое от человека. «Одёжа» обозначает материальную опору человека, подобно

тому как однокоренное «надёжа» (ср. «надежа» — 37б, 49а, 50б, 53б, 55б, 61б и др. и синонимичность *на-деть: о-деть*), из **na-ded-i̯a* (**na-dhē-*), обозначает опору духа, устремленного в будущее. Впрочем, и одежда может быть захвачена сферой духовного и усвоена ею, если она соотнесена с иными, более высокими смыслами.

Но для этого нужен выбор. Есть одежда и одежда — «одежа свѣтьла и славьна» [55] и «одежа худа и бѣдьна» (видимо, и «тьмьна и неславьна», неприметна как противоположность светлой и славной одежде). Первая знак нормы, социального престижа, того, как надо, как полагается. Вторая отсылает к «худым ризам» Иисуса Христа, к его отказу от социально престижного, к его смирению и «убожению», и именно эта «одежа худа» становится знаком духовного выбора, новой нравственности. Диалог матери и сына в этом отношении очень показателен — тем более, что он серьезен, мать любяща, сын смиренен, и оба они надеются убедить друг друга:

> [...] и начатъ глаголати съ любъвию к нему: «Молю ти ся, чадо, останися таковааго дѣла, хулу бо наносиши на родъ свой, и не трьплю бо слышати отъ вьсѣхъ укаряему ти сущю о таковѣмь дѣлѣ. И нѣсть бо ти лѣпо, отроку сущю, таковааго дѣла дѣлати». Таче съ съмѣрениемь божьствьный уноша отъвѣщаваше матери своей, глаголя: «Послушай, о мати, молю ти ся, послушай! Господь бо Иисусъ Христосъ самъ п о у б о ж и с я и с ъ м ѣ р и с я, нам образъ дая, да и мы его ради съмѣримъся. Пакы же поруганъ бысть и опльванъ и заушаемъ, и вься претьрпѣвъ нашего ради спасения. Кольми паче лѣпо есть намъ трьпѣти, да Христа приобрящемъ... (29в — 29г)

Именно в силу этого примера Феодосий и хочет быть «яко единъ отъ убогихъ» и носить убогую и худую одежду.

В этом месте рассуждений нужно остановиться, чтобы не пройти мимо важного нюанса. В предпочтении, оказываемом «худым ризам» нередко видят просто отказ от богатства мира сего и р а в н о д у ш н о е отношение к одежде, как и к другим мирским благам. Едва ли подобный подход объясняет ситуацию Феодосия: к одежде он отнюдь не равнодушен; выбрав смиренные «худые ризы», он возлюбил их, как возлюбил и самого Иисуса Христа, и смирение. Трудно представить себе, что Феодосий мог не любить, не относиться с жалостью и особой интимностью к одежде, которая в конечном счете связывала его с Христом, уподобляя его, Феодосия, подвиг Христову [56]. Как отец русского монашества Феодосий завещал это отношение к одежде (любовь к «худым ризам») всему русскому монашеству (ср. Федотов 1959:39), а история русской святости знает множество примеров,

подтверждающих устойчивость подобного отношения к одежде. Но и вне религиозной сферы отношение к одежде в русской жизни всегда оставалось очень существенным пробным камнем, позволявшим самоопределиться не только в «социальном», «культурном» и т. п. пространствах, но, главное, в духовном, нравственном пространстве. Те преувеличения, крайности и безумия, которые так хорошо известны на Руси, в преобразованном виде отражают отношение к одежде, впервые и сразу же остро намеченное в ЖФ в связи с образом самого святого.

d. Аскетизм. Смирение. Проблема «ближнего». Преодоление себя. Поиски пути. Испытания. Становление души. Обретение «места свята»

Тема одежды, проанализированная выше, будучи диагностически очень важной для характеристики Феодосия, вскрывает наличие аскетического компонента в его душевном устройстве и в его поведении, но вместе с тем и такие черты, как упорство, целенаправленность, редкое сочетание «покорения» и «повиновения» с верностью избранному пути. Аскетизм не только не приобретал у Феодосия крайнего, максималистского, безбрежного характера, но даже не мог потеснить того, что было связано с его труженическим подвигом. Напротив, уже мальчиком он умел соединять одно и другое. Труд учения был связан с аскетическим отказом от игр и друзей. Несколько позже он начинает трудиться на поле, и этот труд оборачиваетсся также аскетическим смирением — «Оттолѣ же начатъ на труды паче подвижьнѣй бывати, якоже исходити ему съ рабы на село и дѣлати съ всякыимь съмѣрениемь» (28а—28б). Две существенные детали заслуживают внимания в связи со сказанным. Во-первых, сообщение о начале трудов относится к тому времени, когда Феодосию исполнилось тринадцать лет, и оно помещено сразу же после известия о смерти его отца («Въ то же время отьць его житию коньць приять» [28а]). В связи с этим напрашивается предположение (соответствующее, думается, тому, что можно восстановить относительно решений, принимавшихся Феодосием, и их мотивировок) о том, что обращение к полевым трудам было не просто следующей ступенью аскетического смирения, но и вытекало определенным образом из новой жизненной (возможно, и экономической) ситуации, сложившейся в результате смерти отца. Если это предположение оказалось бы верным, то решение Феодосия отдаться тяжелому труду несколько по-новому и, главное, конкретнее обрисовало бы его душевные качества. Во-вторых, труд, тяжелый сам по себе, был связан с преодолением сопротивления ему со стороны матери —

> Мати же его оставляше и́, не велящи ему тако творити, моляше и́ пакы [...]. Глаголаше бо ему, яко, тако ходя, укоризну себе и роду своему твориши. Оному о томь не послушающю ея, и такоже многашьды ей отъ великыя ярости разгнѣватися на нь и бити и́ ... (28б)

Никакие аргументы, выдвигаемые матерью, и даже побои не могут отвратить отрока Феодосия от поставленной им перед собою цели. Не слушая мать («не послушающю ея») или, точнее, слушая, но не слушаясь, не отказываясь от задуманного, он упорно и последовательно идет по своему пути. Очень вероятно, что даже эксцессы со стороны матери не изменяли его почтительного отношения к ней и во всяком случае не приводили к срывам. Возможно, споры с матерью, опровержения ее представлений, оправдания своего поведения — все это он считал излишним, потому что знал, что в выборе смирения он прав. Этот шаг был ему ясен, но не ясно было еще самое важное — «како и кымь образъмь спасеться» (28б), и поэтому оспоривание упреков матери, относящихся к бедной одежде или работе на поле, он считал бессмысленным расточительством.

Мысль о спасении души занимала в это время Феодосия более, чем что-либо другое. И он искал этот путь на свой страх и риск. Призвание само по себе не обеспечивало свободы от ошибок, во всяком случае — выбора предназначенной Божьим изволением судьбы. Услышав о Святых местах, где провел свою земную жизнь Иисус Христос, Феодосий захотел побывать там и поклониться им. Когда же ему представилась возможность осуществить свое намерение, он ночью ушел из дома вслед за странниками, собиравшимися посетить эти места. Однако в этом случае Феодосий ошибся в своем выборе и должен был вернуться домой, так как

> Благый же Богъ не попусти ему отъити отъ страны сея, его же и-щрева матерьня и пастуха быти въ странѣ сей богогласьныихъ овьць назнамена, да не пастуху убо отшьдъшю, да опустѣеть пажить, юже Богъ благослови, и търние и вълчьць въздрастеть на ней, и стадо разидеться. (28г)

В этом эпизоде Божья воля и интересы матери Феодосия оказались как бы союзниками. Именно она, узнав об уходе сына со странниками, отправилась в погоню, настигла их и привела связанного сына домой. Ее бдительностью и стараниями Феодосий остался «въ странѣ сей», что соответствовало Божьему назнаменованию. Эта история представляется очень важной и с точки зрения соотношения предназначения, Божьей воли, с одной стороны, и личной инициати-

вы в выборе своей судьбы, с другой, и с точки зрения осуществления предназначения как бы случайными силами.

Было бы ошибкой думать, что Феодосий вообще не слушал того, что говорила ему мать, игнорировал сказанное ею. Похоже, что после каждой неудачи он принимал во внимание ее слова — потому ли, что соглашался с ними, или потому, что они наталкивали его на новое, более глубокое решение. Так и в последнем эпизоде с уходом из дома и насильственным возвращением. Он согласился с увещеваниями матери не покидать ее и дал обещание не делать этого. Конечно, такой отказ от своих первоначальных намерений мог быть проявлением слабости или дипломатической уловкой. Но правдоподобнее предполагать, что, не соглашаясь с матерью по существу, не принимая упреки, за которыми стояли собственно «материнские» мотивы, Феодосий усваивал в этих упреках то, что было «сверх-материнским» и отражало Божью волю, совпадало с нею [57]. Поэтому Феодосий, возвращенный домой и освобожденный от оков, которые наложила на него мать, вскоре и, видимо, легко «на прьвый подвигъ възвратися и хожааше въ цьркъвь Божию по вся дьни» (29а). Во всяком случае он делает то, о чем просит его мать, — не покидает ее (поверхностная причинность), точнее — остается «въ странѣ сей» (Божье предназначение) [58].

ЖФ не сообщает о том, как сам Феодосий оценивал свои неосуществленные замыслы. Но то, что делал он сразу после этого, особенно то новое, что вносил он в свою жизнь, может бросить луч света и на его внутреннее состояние, на глубинную работу духа. По-видимому, Феодосий считал, что постигшие его неудачи были частичными и относились к благим, но не лучшим из возможных замыслов, во всяком случае не к тем, которые должны быть ведущими для него. Эти неудачи затрагивали не главное, не абсолютное. Вместе с тем, продуманные до конца, они помогли Феодосию точнее определить если не цель, то, по крайней мере, его путь к ней и, что особенно важно, свои собственные возможности на этом пути, специфику своего религиозного дара и свое призвание. В этом смысле неудачи Феодосия были относительными, и каждая из них открывала ему новое и вела дальше, вернее и надежнее, даже если иногда приходилось возвращаться к уже бывшему.

Так, после неудачной попытки повидать Святые места Феодосий «на прьвый подвигъ възвратися и хожаше въ цьркъвь Божию по вся дьни» (29а). А узнав, что часто не бывает литургии из-за того, что не хватает просфор, он «умысли же самъ своимь съмѣрениемь отълучитися на то дѣло» (29б). Феодосий взял на себя самые прозаические обязанности — пек просфоры, продавал их, прибыль от продажи раздавал нищим, на оставшиеся деньги покупал зерно, сам молол

его и снова пек просфоры. Труд был нелегкий, постоянный, безвозмездный. Более того, за этот труд, продолжавшийся двенадцать лет, Феодосий подвергался насмешкам и поношениям («Вьси же съврьстьнии отроци его ругающеся ему, укаряхути ѝ о таковѣмь дѣлѣ, и тоже врагу научающю я» [29б]). Но он все это принимал «съ радостию [...], с мълчаниемь и съ съмѣрениемь» (29б) и, вероятно, догадывался, что «Се же тако Богу изволивъшю, да проскуры чисты приносяться въ цьркъвь Божию отъ непорочьнаго и несквьрнааго отрока» (29б) и что в этом деле он противостоит «врагу». Но он твердо знал и другое: в этом неустанном труде для всех он преодолевал свои прежние соблазны эгоистических порывов, вступал на путь подвижничества в труде и еще более глубокого смирения. Это и были уроки, усвоенные Феодосием из предыдущих неудач, и результаты преодоления этих неудач.

Духовный рост Феодосия свидетельствуется не только этим смиренным занятием, но и характером той, по сути своей, богословской аргументации этого занятия в уже упоминавшейся беседе с матерью. Хотя «ненавидя же испьрва добра золодѣй врагъ, видя себе побѣжаема съмѣрениемь богословесьнааго отрока» (29б), не дремал и, стараясь отвратить Феодосия от его дела, восстанавливал против него его мать. Но та беседа, которая, по замыслу «врага», должна была бы начать собой новый цикл в конфликте между Феодосием и его матерью, была душевной и мирной. Неємотря на то, что мать начала беседу с уговоров и упреков, с проявления нетерпеливости, нетерпения и нетерпимости —

> И се начатъ матерь его поущати, да ему възбранить отъ таковаго дѣла. Мати убо, не тьрпящи сына своего въ такой укоризнѣ суща, и начатъ глаголати съ любъвию к нему: «Молю ти ся, чадо, останися таковааго дѣла, хулу бо наносиши на родъ свой, и не трьплю бо слышати отъ вьсѣхъ укаряему ти сущю о таковѣмь дѣлѣ. И нѣсть бо ти лѣпо, отроку сущю, таковааго дѣла дѣлати». (29в) [59]

Феодосий, как бы отсекая все в словах матери, что может привести к осложнениям и ссоре, и опираясь на ее любовь к нему («съ любъвию»), придал беседе мирный и благожелательный характер, сделал ее учительной, отчасти и исповедальной, открыв себя матери и как бы приглашая и ее последовать избранному им пути. В центре речи Феодосия — не самооправдание, не желание «не поддаться» требованиям матери, но раскрытие некоей завесы, скрывающей главное, которое имеет смысл не только для него, Феодосия, но и для всех и, в частности, для самой матери:

> Таче съ съмѣрениемь божьствьный уноша отъвѣщавааше матери своей, глаголя: «Послушай, о мати, молю ти ся, послушай! Господь бо Иисусъ Христосъ сам поубожися и съмѣрися, намъ образъ дая, да и мы его ради съмѣримъся. Пакы же поруганъ бысть и опльванъ и заушаемъ, и вься претьрпѣвъ нашего ради спасения. Кольми паче лѣпо есть намъ трьпѣти, да Христа приобрящемъ. А еже о дѣлѣ моемь, мати моя, то послушай: егда Господь нашь Иисусъ Христосъ на вечери възлеже съ ученикы своими, тъгда приимъ хлѣбъ и благословивъ и преломль, даяше ученикомъ своимъ, глаголя: «Приимѣте и ядите, се есть тѣло мое, ломимое за вы и за мъногы въ оставление грѣховъ». Да аще Господь нашь плъть свою нарече, то кольми паче лѣпо есть мнѣ радоватися, яко съдѣльника мя съподоби Господь плъти своей быти». (29в — 29г)

Свою речь Феодосий строит не как опровержение позиции матери, и поэтому он начинает ее с соотнесения «нас» с Иисусом Христом в том, что касается смирения и терпения (ср.: «[...] вься претьрпѣвъ...», «лѣпо есть намъ трьпѣти...», вопреки — о матери — «не търпящи...», «не трьплю...») [60]. Эта «наша» соотнесенность с Христом, уподобление ему — главный тезис, и он не может быть опровергнут в своей основе даже «не трьпящей» матерью. То же, что касается самого Феодосия («А еже о дѣлѣ моемь...») — второстепенно и целиком вытекает из уже обозначенного главного. Нужно признать, что построение речи Феодосия очень искусно и обнаруживает в нем опыт изучения человеческой души, в данном случае — материнской. На первом шаге Феодосий как бы предупреждает, снимает упреки матери призывом к терпению, ничего не говоря о предмете, который единственно только и интересует ее, — о себе. На втором же шаге, когда речь должна идти о самом Феодосии (замечательна языковая форма оценки значения этой темы как второстепенной — «кстати, обо мне...», «ну, а что касается меня...» и т. п.), рисуется впечатляющая картина последней вечери, заключаемая своего рода аллегорией, цель которой — не просто оправдать себя, но показать матери, какая радость быть сподобленным приобщению к Господней плоти. Легко представить, какое впечатление должно было произвести все это на эмоциональную душу матери Феодосия, на ее подвижное и несколько наивное воображение — тем более, что такого серьезного и открытого разговора у сына с нею раньше, видимо, не было. Эффект этой беседы был благоприятен для Феодосия, но и мать получила отсрочку своих жгучих тревог — «Се слышавъши мати его и чюдивъшися о премудрости отрока и отътолѣ нача оставатися его»

(29г). На основании того, что говорил Феодосий матери, можно составить известное представление о его особенностях — о живом воображении, пленяющемся символически напряженными образами — как словесными, так и душевно прозреваемыми картинами (сценами) из жизни Христа, об эстетической чуткости, о сознании своей постоянной причастности подражаемому образу, возможно, о все еще сохраняющемся духовном максимализме, не до конца выверенном жизнью.

Тем не менее, отсрочка была непродолжительной («По лѣтѣ же единомь пакы...» [29г]). «Врагъ не почиваше, остря ю [мать — *В. Т.*] на възбранение отрока о таковѣмь его съмѣрении» (29г). Второй цикл конфликта матери с сыном начался после того, как слишком эмоциональный зрительный образ (она сама увидела сына, «пекуща проскуры и учьрнивъшася от ожьжения пещьнаго» [29г]) потряс ее, разрушив неустойчивое равновесие, сохранявшееся в течение года, и вызвал внезапный прилив острой жалости к сыну («съжалиси зѣло»). У подобных натур вслед за таким состоянием нередко наступает «хаотический» срыв, когда смешиваются и вступают в сложную игру все, до сих пор утаивавшиеся чувства («пакы начатъ оттолѣ бранити ему овогда ласкою, овогда же грозою, другоици же биющи и́...» [29г]). К этой внезапной перемене, к новому натиску Феодосий оказался неподготовленным, на сей раз он не выдержал, впал в скорбь и отчаяние и, растерявшись, не знал, что делать («Божьствьный же уноша въ скърби велицѣ бысть о томь, и недъумѣя, чьто створити» [30а]). И то, что ночью тайно он снова ушел из дома, было на этот раз не результатом обдуманного и ответственного решения, дальнейшего продвижения на избранном пути, но просто бегством, вызванным душевным смятением и отчаянием.

Действительно, Феодосий «иде въ инъ градь, не далече суще оттолѣ, и обита у прозвутера, и дѣлааше по обычаю дѣло свое» (30а). Во всем этом сейчас уже присутствовал некий знак обреченности, предстоящего отступления от пути. Матери, в самом деле, не составило труда найти его и, осыпаемого побоями, привести его домой, лишив отныне и навсегда всяких надежд («къ тому не имаши отити мене; елико бо аще камо идеши, азъ, шедъши и обрѣтъши тя, съвязана биющи приведу въ сий градъ» [30а]).

И снова Феодосий обратился к молитве Богу и ежедневному хождению в церковь. И снова «бѣ же съмѣренъ сьрьдцьмь и покоривъ къ вьсѣмъ» (30а—30б). Но все-таки это было отступление: теперь он должен был носить «одежу свѣтьлу», прислуживать вельможам на пиру у властелина города и, следовательно, вовлекаться и в светскую жизнь. Противостоять этому в данный момент Феодосий мог только тайно: соблазны *мира сего* он пытался уравновесить или

прогнать усилением аскетической практики (вериги, которыми он опоясал свои чресла). Но после того, как мать обнаружила на теле сына кровь от ран, натертых веригами, и в ярости набросилась на него, продолжение аскетического умерщвления плоти в таком виде тоже оказалось закрытым. Начинался решающий кризис, который мог кончиться или трагически (несостоявшееся, «обманутое» призвание), или окончательной победой — обретением «своего» варианта духовного пути к Богу, святости. Все зависело от внутренних возможностей Феодосия, которые в это время еще не были вполне ясны даже ему самому. Но душа уже была готова к решающей перемене и ждала только зова.

Согласно ЖФ, этим зовом оказались слова Господа, которые «по времени пакы нѣкоторѣмь» (30г) услышал Феодосий из Евангелия. Это были два изречения из числа наиболее известных —

> Аще кто не оставить отьца или матере и въ слѣдъ мене не идеть, то нѣсть мене достоинъ

и

> Придѣте къ мънѣ вьси тружающиеся и обременении, и азъ покою вы. Възьмѣте ярьмъ мой на ся и научитеся от мене, яко кръткъ есмь и съмѣренъ сьрдьцьмь, и обрящете покой душамъ вашимъ (30г) [61]

Вероятно, эти слова, так близко принятые сердцем и ставшие последним аргументом совершившегося духовного прорыва, сыграли такую роль, потому что Феодосий нашел в них два ответа — на свою личную жизненную ситуацию («Аще кто не оставить... матере...») и на тот хаос духовного кризиса, который скрывал от него конкретный путь к Богу (обретение покоя души через возложение на себя бремени Господа, смирение сердца). То и другое замкнулось, и стал ясен ответ, который позволяет преодолеть оба кризиса. Этот ответ, по всей вероятности, пришел не через долгие размышления, но внезапно, как озарение, что, конечно, не исключает скрытую стадию поисков, сомнений, разочарований и надежд. Прорыв к новому состоянию духа, однако, не только произошел сразу, связавшись с одной вполне определенной временно́й вехой, но и захватывал целое и потому был необратим. Все практические решения открывались теперь без труда, как бы сами собой. В описании этого переломного момента, когда «дышание Божие» коснулось души Феодосия и уже окончательно исчезли все сомнения относительно того, что призвание внутренне осуществилось и отныне Феодосий, действительно, «дался Богу», составитель ЖФ краток, определенен, почти что деловит:

> Си же слышавъ богодъхновеный Феодосий и раждьгъся божьствьною рьвьностию и любъвию, и дышаниемь Божиемь, помышляаше, како или кде пострѣщися и утаитися матере своея. (30г)

«По сълучаю же Божию» мать Феодосия на несколько дней уехала в село, и он, воспользовавшись этим, «помоливъся Богу, и изиде отай из дому» (30г—31а). Как говорилось ранее, окончательное внутреннее решение уже произошло. Вероятно, точнее сказать, что совершилось некое духовное преображение, которое, строго говоря, и было зна́ком открывшегося решения. Но все это касалось внутренней жизни Феодосия и еще никак не увязывалось конкретно с реальными возможностями воплощения этого решения. Правда, отныне Феодосий уже по-новому ощущал свою богоотданность и, видимо, знал, что он ведо́м Божьей волей.

Феодосий направился в Киев, потому что слышал о тамошних монастырях, но как достичь города, он не знал. Нестор описывает его трехнедельное путешествие достаточно кратко. Две особенности этого описания бросаются в глаза — ведо́мость Феодосия Богом, охраняющим его, и исключительно экономно переданная атмосфера этого путешествия, сочетание конкретных деталей (тяжело груженые возы, ночное становище, юноша, боящийся, что его заметят и следующий за купцами поодаль, скрываясь от их взглядов), не допускающих сомнений в своей подлинности, с каким-то сверхреальным колоритом, почти мистериальным ожиданием предстоящего и переживанием совершающегося, легко восстанавливаемыми по скупой скорописи жития [62]. Вот этот отрывок:

> И тако устрьмися къ Кыеву городу [...]. Не вѣдый же пути, моляшеся Богу, да бы обрѣлъ съпутьникы, направляюща и́ на путь желания. И се по приключаю Божию бѣша путьмь тѣмь купьци на возѣхъ съ бремени тяжькы. Увѣдѣвъ же я блаженый, яко въ тъ градъ идуть, прослави Бога и идяшеть въ слѣдъ ихъ издалеча, не являясь имъ. И онѣмъ же ставъшемъ на нощьнѣмь становищи, блаженый же не доида, яко и зьрѣимо ихъ, ту же опочиааше, единому Богу съблюдающю и́. И тако идый трьми недѣлями доиде прежереченааго града. (31а)

Божье изволение не оставляет Феодосия и в Киеве, но в практическом плане он еще или не знает об этом с очевидностью, или не умеет точно истолковать его. Отказ монахов киевских монастырей принять его к себе и постричь Феодосий расценивает как неудачу,

хотя в божественном замысле эта «неудача» и составляет предпоследний шаг к осуществлению Феодосием своего призвания как ответ на зов Бога — «Сице же Богу изволивъшю тако, да на мѣсто, идеже бѣ бъгъмь от уности позъванъ, на то же ведешеся» (31б).

Этот предпоследний шаг открывает Феодосию предназначенное ему место, которое в рассматриваемое время связывалось с преподобным Антонием, жившим в пещере. О нем-то и услышал Феодосий после того, как его планы поступить в монастырь рухнули. Поэтому он «окрилатѣвъ же устрьмися къ пещерѣ» (31б) и слезно просил у Антония разрешения остаться у него. Теперь он уже знал, что сюда, на это место, его привел Бог, но и Антоний «прозорочьныма очима» прозревал предназначенность Феодосия этому месту и знал, что́ предстоит совершить Феодосию. Единственное в данной ситуации, относительно чего Антоний мог иметь сомнения — знает ли сам Феодосий о своем призвании, — объясняет ту последнюю проверку (испытание), которой он подверг пришедшего к нему юношу.

> Великый же Антоний казаше и глаголя: «Чадо, видиши ли пещеру сию, скърбьно суще мѣсто и теснѣйше паче инѣхъ мѣстъ. Ты же унь сый, якоже мню, и не имаши трьпѣти на мѣстѣ семь скърби». Се же не тъкмо искушая и́ глаголаше, нъ и прозорочьныма очима прозря, яко тъ хотяше възградити самъ мѣстъ то и манастырь славнъ сътворити на събьрание множьству чьрньць. Богодъхновеный же Феодосий отвѣща ему съ умилениемь: «Вѣжь, чьстьный отьче, яко проразумьникъ всячьскыихъ Богъ приведе мя къ святости твоей и спасти мя веля, тѣмь же, елико ми велиши сътворити, сътворю». (31б—31в)

И как знак неотменности призвания и подлинного начала его сознательного осуществления — слова Антония, обращенные к Феодосию: «Благословенъ Богъ, чадо, укрѣпивый тя на се тъщание, и се мѣсто — буди въ немь» (31в). Пострижение Феодосия, совершенное по велению Антония Никоном, образует границу между темами призвания, с одной стороны, и «сего тъщания», подвига, с другой, которые именно в этой пограничной точке более всего обнаруживают свою глубинную связь. Обретение «мѣста сего» как раз и означает, что отныне призвание подлинно и соответственно Божьей воле воплощается в подвиге, т. е. возможности находят для себя конкретную материальную форму, наиболее полно и совершенно реализующие тот дар святости, носителем которой был Феодосий. Через место, посредством его пространство приобретает определенный смысл, «осмысляется»; святое же место наделяет пространство

высшими духовными смыслами и создает предпосылки к «персонализации» пространства в *сем месте*. Поэтому нахождение такого места — ключевой момент в жизни святого, в становлении конкретно-индивидуального типа святости. В рамках жизни Феодосия нахождение «истинного» места было тем более важно, что в юности он не избежал соблазна «охоты к перемене мест» (прежнее устремление к Святым местам [см. выше], сопоставимое с тем, что теперь он «устрьмися к *мѣсту сему*», к пещере, которой тоже суждено было стать «святым местом»). Феодосию открылось, что его призвание воплотится в подвиг не т а м, а з д е с ь, не в странствиях, а в сидении на месте, не в насыщении души впечатлениями и переживаниями, но в трезвении ее и в труде. Все предыдущие «места» в жизни Феодосия были преходящими, и их ценность заключалась в том, что каждое из них так или иначе указывало на *сие место*, главное, подлинное и с в я т о е (можно вспомнить, что Антоний, придя на холм, где ранее Иларион выкопал себе пещеру, «възлюби мѣсто се . и вселисѧ в не . и нача молитисѧ Бу̑ со слезами гл҃ѧ. Гс҃и оутверди мѧ в мѣстѣ семь . и да будеть на мѣстѣ семь блг҃свенье Ст҃ыꙗ Горы... Лавр. летоп. 156—157, под 1051), вело к нему как отдельная ступень к вершине лестницы. Это реальное место жизни Феодосия, ставшего воплощением его, образует внетекстовый субстрат, на котором вырастает текст ЖФ, его «отмеченное» пространство.

е. «Предстоящие» — фигуры перехода («вредительница» и «помощник»)

При таком понимании значения (смысла) и назначения «этого места» получают более глубокое объяснение отдельные особенности ЖФ и прежде всего две центральные фигуры — матери Феодосия и преподобного Антония. На поверхностный взгляд они предельно противоположны друг другу, ни в чем не сходны. И, действительно, каждая из них выполняет свою роль в том сложном пути, который привел Феодосия к *сему месту*. Но уже то, что и мать Феодосия и Антоний — негативно или позитивно — определяли этот путь, о б ъ е д и н я е т их, и об этом функциональном их единстве нельзя забывать.

Как уже говорилось выше, мать Феодосия положила все свои силы на то, чтобы отвратить сына от избранного им пути, и эти «негативные» по своей направленности усилия она прилагала неоднократно. Также указывалось, что эффект этих усилий был сложным. С одной стороны, попытки матери отвратить от избранного пути, помешать сыну вступить на него, упреки, угрозы, наказания (нередко серьезные и тяжелые для Феодосия) приводили к противоположным

результатам, и Феодосий еще более убеждался в правильности своего пути, еще увереннее, решительнее и дальше шел по нему. С другой стороны, по-своему он учитывал возражения матери, принимал их к сведению, думал над ними и давал на них ответы, которые не отменяли ни сам путь, ни его направление, но уточняли их и предлагали более дифференцированнные и сильные решения. В этом смысле мать Феодосия выступала не только как противница и опровергательница пути, к которому был призван ее сын, но и как соучастница, хотя и невольная (и даже противовольная), в уточнении этого пути к «мѣсту сему». Тем не менее, мать Феодосия всегда против, и положительный в ряде случаев эффект этого «против» не является ее личной заслугой: «против» обретает положительный смысл лишь в широком провиденциальном плане. Вместе с тем нельзя забывать, что в конце-концов мать Феодосия оказалась на том же пути, что и сын, став монахиней, как он ей предложил в своем «ультиматуме» [63]. Но и в этом случае оценка матери сложна. Конечно, идея стать монахиней сначала казалась ей нелепой, не подлежащей даже обсуждению, противовольной («Онъй же о томь не хотящи, ни понѣ послушати его» [32г—33а]), потом, видимо, она готова была невольно принять ее и, наконец, признала в велении сына волю Божью («Се, чадо, велимая вься тобою сътворю, и къ тому не възвращюся въ градъ свой, нъ яко Богу волящю, да иду въ манастырь женъ, и ту остригъшися прочая пребуду дьни своя. Се бо от твоего учения разумѣхъ, яко ничтоже есть свѣтъ сий маловременьный» [33а]), т. е. отказалась от своей «противо-воли». Зная характер матери Феодосия, едва ли кто будет настаивать на том, что ее решение было вынуждено жесткими условиями, поставленными ей сыном (ЖФ упоминает и о другом ее сыне, который был моложе Феодосия). Ультиматум мог только заставить ее задуматься над последним ее решением, привести к той грани, с которой начинается прорыв в новую для нее духовность. Но выбор мог быть сделан лишь ею самою, и, каким бы тяжелым он ни был, он не мог не быть в своей последней глубине добровольным. В результате этого акта смирения [64] «место» матери сблизилось, стало соседним с «местом» сына и в реальном киевском пространстве (монастырь Св. Николы — Печерский монастырь), и в духовном пространстве, воспроизводимом, в частности в ЖФ.

Преподобный Антоний, в отличие от матери Феодосия сразу же положительно опознавший путь пришедшего к нему юноши и провидевший благие плоды вступления на этот путь, тем не менее, как и мать, обращает внимание Феодосия на трудности пути и *места сего*, к которому путь этот ведет, как бы предостерегает его, чуть ли

не отговаривает, во всяком случае, искушая-испытывая его, воздвигает перед ним некое препятствие (еще один «фильтр») и благословляет Феодосия лишь после того, как получает от него подтверждение готовности идти до конца по этому пути. Только теперь Антоний свидетельствует — «и се мѣсто — буди въ немь». Новое «место» Феодосия в точности сливается, совпадает со старым «местом» Антония, но не надолго: насельник пещеры, выкопанной Иларионом, Антоний в соответствии со своим, и н ы м, нежели у Феодосия, типом святости ищет «пространственно» другого, более уединенного и изолированного места [65]. Сначала он завторяется в одной из келий пещеры, а спустя некоторое время относит свое «место» еще дальше — «на инъ хълмъ, где, ископавъ пещеру, живяше, не излазя из нея» (35г) и где нашло вечное успокоение его «чьстьное тѣло». Эта последняя пещера Антония, над которой Варлаам поставил маленькую церковь, тоже была явлена и соответственно опознана как м е с т о: «То уже всѣмъ явлено бысть м ѣ с т о то, бѣ бо мнозѣми суще преже не вѣдомо» (35г).

Впрочем, мать Феодосия и Антоний, как они описаны в ЖФ, представляют интерес не только в связи с той ролью, которую они играют в теме пути Феодосия или подготовки к этому пути, но и сами по себе, хотя и по разным основаниям. Мать Феодосия, несомненно, самый яркий художественный образ этого текста и всей оригинальной русской литературы этого времени. Он значительно выходит за пределы канонических житийных схем матери святого и уже только поэтому заслуживает внимания. Образ Антония, очерченный гораздо более скупо, интересен по другой причине. В данном случае речь идет об очень значительной фигуре основателя русской аскетической традиции, святом, житие которого неизвестно и о котором вообще сохранилось мало сведений. ЖФ также сообщает о нем немногое, но все-таки дает почувствовать тайный нерв его святости и восстановить некоторые характерные детали его духовного облика. Поэтому здесь, в этом месте работы, где заканчивается тема призвания, уместно хотя бы краткое обращение к этим двум фигурам, органически связанным с темой Феодосия на подступах его к подвигу труженичества во Христе.

f. Мать

Первое сообщение о родителях Феодосия («Въ томь бѣста родителя святаго въ вѣрѣ крьстияньстѣй живуща и всячьскыимь благочьстиюмь укршена» [27а]) мало индивидуально и скорее всего отражает обычную схему — родители святого уже в силу этого благочестивы,

так сказать, причастны святости. Эта характеристика родителей мало что проясняет и в образе матери Феодосия — тем более, что после смерти мужа ее роль в семье решительным образом возросла, и только с этих пор она вводится в повествование как персонаж, главная забота которого — Феодосий. Мать Феодосия появляется в ЖФ сразу же после сообщения о смерти ее мужа, отца Феодосия, и о смиренных трудах тринадцатилетнего отрока в поле вместе со смердами («съ рабы»). И сразу же она предстает решительной, властной женщиной, сознающей свою хранительную и направляющую роль в семье (особенно теперь, после смерти мужа), ответственно выполняющей свой долг, но, видимо, легко срывающейся при непослушании или несогласии с нею. В этих последних случаях (а именно они характерны для ее отношений с сыном) она не умеет удержаться на роковой черте, войти в положение сына, подумать о разумном и достойном компромиссе или просто взглянуть на ситуацию шире и не требовать сиюминутной капитуляции. Страстность в соединении с социальными амбициями, видимо, особенно обострившимися с тех пор, как она стала вдовой, легко переходила в ярость и гнев, в сцены, где терялось всякое чувство меры и переступались грани если не дозволенного, то целесообразного, разумного и справедливого. И это случалось не раз и не два, но «многашьды».

Уже в этом первом эпизоде, начав с упрашивания сына («моляше и́») прекратить полевые труды, «облачитися въ одежю свѣтьлу» и идти играть со сверстниками, она подчеркивает то, что беспокоит, уязвляет ее более всего — «тако ходя, у к о р и з н у себе и роду своему твориши» (28б). И стоило сыну остаться после этого при своем намерении, как она впадает в гнев («Оному о томь не послушащю ея, и такоже многашьды ей от великыя ярости разгнѣватися на нь и бити и́...» [28б]). И в другой раз, когда настигла Феодосия, ушедшего со странниками, она

> яста и́, и отъ ярости же и гнѣва мати его имъши и́ за власы, и поврьже и́ на земли, и своима ногама пъхашети и́ [...], възвратися въ домъ свой, яко нѣкоего зълодѣя вѣдущи съвязана. Тольми же гнѣвъмь одрьжима, яко и въ домъ ей пришьдши, бити и́, дондеже изнеможе [...] по двою дьнию отрьши и́ и подасть же ясти, еще же гнѣвъмь одрьжима сущи, възложи на нозѣ его желѣза. (28г—29а)

И в третий раз, когда Феодосий тайком ушел в другой город к священнику, она «абие устрьмися по нь съ гнѣвъмь великъмь [...] и имъши, влечаше и́ въ градъ свой биющи» (30а), а приведя домой, грозила ему, что, куда бы он ни ушел, она настигнет его, свяжет и

избитого приведет обратно. И далее продолжается то же: увидев кровь от вериг, носимых сыном, она

> раждьгъшися гнѣвъмь на нь, и съ яростию въставъши и растьрзавъши сорочицю на немь, биющи же и́, отъя желѣзо от чреслъ его. (30в — 30г)

Когда она пришла в пещеру к Антонию, но оказалось, что сын не хочет видеться с матерью, она уже не «съ съмѣрениемь начать глаголати къ старьцю, съ гнѣвъмь великъмь въпияше [...]» (32в).

Образ гневной матери, с яростью набрасывающейся на смиренно принимающего брань и побои сына, в таких случаях становится страшным. Составитель ЖФ, рассказывая о том, что, придя в ярость и гнев, она избивала сына, добавляет — «бѣ бо и тѣлъмь крѣпъка и сильна, якоже и мужь» [66], снабжая этот, вероятно, первый в русской литературе женский портрет примечанием, неотразимым в своей бытовой подлинности: «Аще бо кто и не видѣвъ ея, ти слышааше ю бесѣдующю, то начьняше мьнѣти мужа ю суща» (28б). Но этот гнев и эта ярость выступают всегда лишь в тех случаях, когда она теряет сына, когда он покидает ее — нарушив обещания [67], ни слова не сказав, тайком, по замыслу навсегда. Эта «злая» страстность лишь при поверхностном взгляде против сына, на глубине она за него. И поэтому и гнев и злость в описываемых ситуациях негатив подлинной любви к сыну, столь часто именно в таких диких формах являющейся в русской жизни от первого века вступления в христианство до наших дней. Только жалость и любовь, и сознание невозможности жизни без сына давали матери Феодосия силы для неустанной борьбы за него, для увещеваний, мольбы, ласки, прощения, неисчерпаемой сердечной надежды. Тяжело было ей видеть любимое свое дитя в оковах, ею же наложенных, и не могло ни разу выдержать ее сердце такого наказания. И оно неизменно смягчалось.

> По томь же пакы умилосрьдивъшися на нь, нача съ мольбою увѣщавати и́, да не отъбѣжить отъ нея, л ю б я ш е б о и́ з ѣ л о п а ч е и н ѣ х ъ и того ради не трьпяше без него. (29а) [68]

И как следствие — разрешение сыну делать все, что он захочет («повелѣвъши же ему по воли творити, еже хощеть» [29а]). Но осуждения, насмешки над сыном, укоры со стороны других были ей особенно невыносимы, как и смирение сына в этих ситуациях, и она вновь поддавалась «искони ненавидящему добро злому врагу» (29б) и впадала в гнев. Но — характерно — гнев возникал лишь тогда, когда сын был при ней или когда она находила его после исчезнове-

ния из дома. Когда же сын уходил из дома и было неизвестно, увидит ли она его снова, она печалилась и горевала — «[...] и не обрете его, съжалися по немь» (30а) или «[...] не обрете его, плакашеся по немь лютѣ, биющи въ пърси своя яко и по мрьтвѣмь» (31г), но «[...] слышавъши, къде живеть, и абие устрьмися по нь съ гнѣвъмь великъмь» (30а).

Силу и стойкость своей любви, непримиренность с утратой мать Феодосия явила, когда он в последний раз и на этот раз навсегда тайно покинул дом, и, казалось, что ей уж никогда не будет суждено увидеть его. По всей той земле был объявлен розыск Феодосия, и мать обещала «велику мьзду» за известие о сыне. Только через четыре года узнала она, что Феодосия видели в Киеве.

> И то слышавъши она и не облѣнивъшися и тамо ити. И нимало же не помьдьливъши, ни дълготы же пути убоявъшися въ прежереченый градъ иде на възискание сына своего. (32а)

Она обошла все киевские монастыри, прежде чем узнала, что Феодосий находится в пещере у Антония. По слухам она должна была представлять себе и замкнутость, нелюдимость, строгость Антония, и исключительную сложность своей миссии. Главное было в том, чтобы установить некое общение и не получить отказа уже в начале дела. И поэтому она прибегла к хитрости:

> И се начать старьца льстию вызывати [...], да изидеть. «Се бо многъ путь гънавъши приидохъ, хотящи бесѣдовати къ тебе и поклонитися святыни твоей, и да благословена буду и азъ от тебе». (32а)

Когда Антоний вышел, она вела с ним долгую беседу [69] и только в конце разговора сказала ему о причине своего прихода:

> Молю ти ся, отьче, повѣжь ми, аще сде есть сынъ мой. Много же си жалю его ради, не вѣдущи, аще убо живъ есть. (32б)

И когда простодушный Антоний, не распознав хитрости, сказал, что сын ее находится здесь и что о нем не нужно печалиться, то она своим следующим вопросом-просьбой («То чьто, отьче, оже не вижю его? Многъ бо путь шьствовавъши, придохъ въ сий градъ, тъкмо же да вижю си сына своего. Ти тако възвращюся въ градъ свой» [32б]) связала его, и Антоний обещал уговорить Феодосия встретиться с матерью на следующий день. На завтра же, когда выяснилось, что Феодосий отказывается выйти к матери [70] и все надежды ее рушатся, она пришла в состояние гнева и стала кричать, обвиняя Антония в том, что он силой удерживает ее сына («съ гнѣвъмь великъмь

въпияаше» [32в]) и не хочет показать ей его. После гневного обличения — смиренная просьба, мольба безнадежно любящего материнского сердца («Изведи ми, старьче, сына моего, да си его вижю. И не трьплю бо жива быти, аще не вижю его!» [32в]), внезапно переходящая в ультиматум — «Яви ми сына моего, да не зълѣ умьру, се бо сама ся погублю предъ двьрьми печеры сея, аще ми не покажеши его» (32в). Антоний, приведенный «въ скърбь велику» и не будучи в силах устоять перед гневом, горем и любовью матери, уговорил Феодосия выйти к матери. Увидев сына изможденным, с изменившимся от трудов и воздержания лицом, она обняла его и горько заплакала («и охопивъшися емь плакашеся горко» [32г]). Насилу успокоившись, мать предлагает сыну последний из возможных для нее, как ей кажется, компромиссов:

> Поиди, чадо, въ домъ свой, и еже ти на потребу и на съпасение души, да дѣлаеши въ дому си по воли своей, токмо же да не отълучайся мене. И егда ти умьру, ты же погребеши тѣло мое, ти тогда възвратишися въ пещеру сию, якоже хощеши. Не трьплю бо жива быти не видящи тебе. (32г)

Но Феодосий в ответ жестко предлагает свой компромисс, почти ультиматум: мать должна постричься в одном из женских монастырей Киева, если она хочет видеть его «по вся дьни». И тут же — «Аще ли сего не твориши, то — истину ти глаголю — к тому лица моего не имаши видѣти» (32г). Несколько дней убеждал Феодосий мать поступить по его совету, но согласиться с этим, как она полагала в это время, было свыше ее сил [71]. И все-таки она преодолела и этот предел своей самости, гордыни; когда «въ единъ бо дьнь пришьдъши» сказала сыну просто, кратко, с подлинным смирением любви —

> Се, чадо, велимая вься тобою сътворю, и къ тому не возвращюся въ градъ свой, нъ яко Богу волящу, да иду въ манастырь женъ, и ту остригъшися прочая пребуду дьни своя ... (33а) [72]

В этом поражении матери была высшая победа ее духа. Она оказалась достойна своего сына, но и Феодосий был многим обязан матери — как в том, что́ он усвоил от нее как родовой ресурс, так и в том, что он сумел преодолеть из наследия материнской души и, может быть, сердца [73]. Поэтому фигура матери Феодосия не исчерпывается в ЖФ функцией ближайшей кровной родственницы, «родительницы» главного действующего лица, субъекта жития. У нее есть и более важная функция — идеологическая. Удерживая сына от избранного им пути, запрещая, препятствуя, наказывая его, направляя его по иному пути, уча другим правилам жизни, она выступает как

сказочный «вредитель», который, не желая того и помимо своей сознательной воли, ведет героя к его цели и вслед за ним невольно увлекается к ней сам. Неслучайно, «учительница», согласно матрице персонажных функций, она становится фактически первой ученицей Феодосия, избравшей тот же путь, что и он.

g. Антоний

Роль Антония в ЖФ существенно иная, но и он связан с Феодосием через тему пути, в которой выступает как «открыватель дверей» — тот, благодаря кому Феодосий получает возможность начать свое подвижничество. Понятно, что такая роль Антония не исчерпывает всего того, что известно об этом святом, и поэтому здесь уместно напомнить основное из сохранившихся сведений (помимо ЖФ — летопись и Киево-Печерский патерик) о жизни этого подвижника, одного из первых русских святых, отца иночествующих на Руси, основателя Печерского монастыря, — тем более, что будущее не было вполне справедливым к его памяти, и даже житие его не дошло до нас [74].

Антоний был родом из Любеча, одного из самых старых русских городов, находившегося в Черниговской земле, к западу от Чернигова и верстах в 120 от Киева [75]. Полагают обычно, что Антоний был из «мещано-крестьянского» сословия и, видимо, был неграмотен [76]. Возможно, с этим связано и то, что он не принимал, кажется, сана священства (иначе — Розанов 1914:45—46), оставаясь всю жизнь простым монахом [77]. Наконец, можно думать, что эта предполагаемая «социально-культурная» обойденность так или иначе предопределила путь отшельничества, избранный Антонием, — тем более, что он отвечал и его внутренним душевным наклонностям. Как позже Феодосий, Антоний тоже загорелся желанием посетить святые места, но выбрал Афон — Святую Гору. Где пришла ему в голову эта мысль, — в Любече или в Киеве [78], — сказать трудно, хотя вообще летопись 1051 г. довольно подробно говорит об Антонии, отдавая ему первенство в подвиге отшельничества.

И не по мнозѣхъ д҃нехъ бѣ нѣкый чл҃вкъ именемь мирскымь от града Любча. и възложи сему Бъ҃ в серце въ страну ити . онъ же оустремисѧ в Ст҃ую Гору. И видѣ ту манастырь сущи . и обиходивъ възлюбивъ чернечьскыи образ . приде в манастырь ту и оумоли игумена того дабы на нь възложилъ образ мнишьскыи . он же послушавъ его пострижe и [79] . нарекъ имѧ ему Антонии, наказавъ его и наоучивъ чернечьскому образу . и реч ему иди в Русь опѧть . и буди блг҃влнье от Ст҃ыя Горы . и реч ему яко от тебе мнози черньцї быти имуть . блг҃ви и отпусти

его рек ему иди с миромъ. Антонии же приде Кыеву. и мыслѧше кдѣ бы жити . и ходи по манастыремъ, и не възлюби Бу҃ ни хотѧщю . и поча ходити по дебремъ и по гора[мъ] ища кдѣ бы ему Бг҃ показалъ и приде на холмъ идѣ бѣ Ларионъ ископал печрку . и възлюби мѣсто се . и вселисѧ в не . и нача молитися Бу҃ со слезами гл҃ѧ . Гс҃и оутверди мѧ в мѣстѣ семь . и да будеть на мѣстѣ семь блгсвенье Ст҃ыя Горы . и моего игумена . иже мѧ постригалъ . и поча жити ту молѧ Ба҃ . ядый хлѣбъ сухъ и тоже чересъ дн҃ь . и воды в мѣру . вкушая копая печеру . и не да собѣ оупокоя дн҃ь и нощь . в трудѣхъ пребывая . въ бдѣньи и в мл҃твахъ . посемь же оувѣдѣша добрии чл҃вци . и приходѧху к нему . приносѧще же ему еже на потребу бѣ . и прослу якоже в е л и к ы и А н т о н и и . приходѧще к нему просѧху оу него блгс҃нья...

(Лавр. летоп., 156—157)

Ко времени смерти Ярослава и начала княжения Изяслава «Антонии же прославленъ бы҃ в Русьскѣи земли», и Изяслав,

оувѣдѣвъ житье его . приде с дружиною своею просѧ оу него блгс҃внья и мл҃твы . и оувѣданъ бы҃ всѣми великыи Антонии и чтимъ, и начаша приходити к нему братя . и нача приимати и постригати я...

(Лавр. летоп., 157)

Среди этой братии, собравшейся вокруг Антония, были и упоминаемые в ЖФ великий Никон, Варлаам, Ефрем и сам Феодосий (всего было в пещере 12 человек, согласно летописи [·ВІ·], и 15, согласно ЖФ), составившие ядро будущего Печерского монастыря. Это был героический период в становлении знаменитой обители, когда еще не могло быть уверенности ни в ее процветании, ни в дальнейшем превращении в главный очаг русской духовной жизни (ср. выше о конфликте между князем Изяславом и монахами и намерении последних уйти из Киева). Эпизоды из ЖФ, связанные с Варлаамом, Ефремом да и самим Феодосием, свидетельствуют о том, с какими трудностями сталкивалось это собирание братии. Тем не менее, уже в это неспокойное время был сделан первый важный шаг к расширению обители.

[И] ископаша печеру велику . и цр҃квь и кѣльи . яже суть и до сего дн҃е в печерѣ подъ ветхымь манастыремь . совъкупленѣ же братьи [...] и се рекъ имъ жівѣте же [о] собѣ . и поставлю вы игумена . а самъ хочю в ону гору ити е д и н ъ . яко҃ж и преже бѧхъ обыклъ оуединивъсѧ [жити] . и постави имъ игуменомь Варлама . а самъ иде в гору и ископа печеру . яже есть подъ

новымь манастыре^м . в неиже сконча живот свои . живъ въ добродѣтели . не выходя ис печеры. лѣ^т ·м· никдѣже в неиже лежать мощѣ его и до сего дне.

(Лавр. летоп., 157—158)

И дальнейшие свидетельства летописи о начале Печерского монастыря подчеркивают как роль Антония в этом предприятии, так и его некоторую выделенность среди братии, и известную отделенность от нее. Сведения об увеличении числа черноризцев и планы расширения монастыря всегда исходят не от Антония, но от игумена и братии при том, что Антоний всегда дает положительный ответ и, когда нужно, обращается с просьбой к князю, хотя такие обращения, видимо, не были ему легки. Из указаний летописи ясно, чем обязана Антонию Печерская обитель[80] и что предстояло сделать Феодосию, чтобы она стала в ближайшие два десятилетия тем святым местом, которое определяло уровень русской духовно-религиозной жизни в ту эпоху. Но сама идея постоянного роста, расширения монастыря возникла и неоднократно практически воплощалась в жизнь уже при Антонии:

Бра^тяже съ игуменомъ живѧху [в пещере]. и оумножившимсѧ братьи в печерѣ [и не имущим сѧ вмѣстити]. и помыслиша поставити внѣ печеры м^анастырь . и приде игуменъ и братья ко Антонью . и рекоша ему оче оумножилосѧ братьѣ а не можемъ сѧ вмѣстити в печеру . да бы Бъ повелѣлъ и твоя млтва . да быхомъ поставили црквьцю внѣ печеры . и повелѣ имъ Антонии . они же поклонишасѧ ему . и поставиша црквьцю малу надъ пещерою . во имѧ стыя Бца Оуспенье . и нача Бъ оумножати черноризцѣ . млтвми стыя Бца . и съвѣтъ створиша бра^тя со игуменомь . поставити манастырь и идоше бра^тя ко Антонью . и рѣша оче бра^тя оумножаются . а хотѣли быхомъ поставити манастырь . Антонии же радъ бывъ [рече]. блг^снъ Бъ о всемь и млтва стыя Бца . о сущихъ оць иже в Стѣи Горѣ да будеть с вами . и се рекъ посла единого о^т братьѣ . ко Изѧславу кнѧзю . река тако кнѧже мои . се Бъ оумножаеть бра^тю а мѣстьце мало . да бы ны далъ гору ту . яже есть надъ печерою . Изѧславъ же слышавъ и радъ бы^с . посла мужь свои и вда имь гору ту . игумен же и бра^тя . заложиша црквь велику . и манастырь огородиша . а съ столпьемь кельѣ поставиша многы . црквь свершиша . и иконами оукрасиша . и о^толѣ почаша Печерскыи манастырь . имьже бѣша жили черньци преже в печерѣ . а о^т того прозвасѧ Печерскыи манастырь . есть же манастырь Печер-

скыи о$^{\widehat{т}}$ блг$^{\widehat{с}}$нья Ст҃ыя Горы пошелъ . манастыреви же свершену . игуменьство держащю Варламови.

(Лавр. летоп., 158—159)

Создатель Печерского монастыря как обители нового для русской жизни типа [81], отец братии, Антоний не стал игуменом, но благодаря именно его совету духовным пастырем печерской братии стал Феодосий —

Варламу же шедъшю к ст҃му Дмитрию . свѣтъ створше братья идоша к старцю Антонью и рекоша постави намъ игумена . он же ре$^{\widehat{ч}}$ имъ . кого хощете [82] . они же рѣша кого хощетъ Бъ҃ и ты . и ре$^{\widehat{ч}}$ имъ кто болии въ васъ акъже Ѳодосии послушьливыи . кроткыи смѣреный . да сь будеть вамъ игуменъ . бра$^{\widehat{т}}$я же ради бывше поклонишасѧ старцю . и доставиша Ѳеодосья игумено$^{\widehat{м}}$. братьѣ чїсломь ·к҃·.

(Лавр. летоп., 159)

Оценивая роль Антония, нужно помнить, конечно, и о том, что́ он дважды сделал для Феодосия, — принял его в обитель, когда тому уже «некуда было идти» и предложил его в игумены. С этих пор монастырь созидается другими, и это стало возможным в результате добровольного отказа Антония. Сам же он ищет еще большего уединения, но иногда оно оказывается и вынужденным, как в том случае, когда, «нача гнѣватисѧ Изѧславъ на Антонья изъ Всеслава» (Лавр. летоп., 193), и Антоний, вынужденный ночью бежать (с помощью Святослава) к Чернигову, должен был отшельничествовать в новом месте —

възлюби Болдины горы . ископавъ печеру ту сѧ всели . [и] есть ту манастырь ст҃ое Бц҃и на Болдины$^{\widehat{х}}$ горахъ . и до сего мѣста.

(Лавр. летоп., 193)

Впрочем, отшельничество Антония не исключало его заботы о тех, кто хотел вести такой же образ жизни, как это следует из истории с Исаакием Торопчанином, пришедшим к Антонию, принятым им в обитель и нареченным им [83]. Линия Антония вообще не прекращалась в монастыре (ср. рассказ о великом постнике Прохоре-лебеднике в «Киево-Печерском патерике» и т. п.), а само пещерничество было усвоено как новый вид подвижничества, отличный от пещерничества греческих монахов, для которых пещера была, как считают, лишь местом обитания (Голубинский 1904:1, 2, 652; кстати, греческие пещеры были поверх земли [«боковые»], как и Иларионова пещера, тогда как Антоний сделал подземную пещеру).

Этот фон жизни Антония, набросанный в летописи (и в более частном и практическом плане продолженный в «Киево-Печерском патерике», исключая ЖФ), помогает понять специфику образа Антония и в самом ЖФ, где этот образ непосредственно соотнесен с фигурой Феодосия.

Антоний впервые появляется в тексте ЖФ [84] в очень ответственном месте, когда Феодосий, в третий раз бежавший из дома, достигший Киева, обошедший все его монастыри и всюду отвергнутый, воистину уже не знал, что ему делать и куда ему идти. Все возможности были исчерпаны, и у Феодосия не было никакого утешения или компенсации в его неудачах, ибо он еще не знал, что «сице же Богу изволивъшю тако» (31б). Именно в это время, которое Феодосий не мог не воспринимать как кризисное, наиболее драматическое, он услышал о блаженном Антонии, живущем в пещере, и, «окрилатѣвъ же умъмь», устремился к нему. Божье изволение открылось юноше Феодосию в вести-слухе об Антонии, но понять это он мог лишь при условии принятия его в пещеру Антонием. Поэтому сцена прихода Феодосия к Антонию и диалог между ними, основу которого мы знаем (Феодосий умоляет Антония разрешить ему остаться в пещере, на что Антоний:

> Чадо, видиши ли пещеру сию, скьрбьно суще мѣсто и тѣснѣйше паче инѣхъ мѣстъ. Ты же унъ сый, якоже мню, и не имаши трьпѣти на мѣстѣ семь скърби.

Феодосий:

> Вѣжь, чьстьный отьче, яко проразумьникъ всячьскыихъ Богъ приведе мя къ святости твоей и спасти мя веля, тѣмьже, елико ми велише сътворити, сътворю.

Антоний:

> Благословенъ Богъ, чадо, укрѣпивый тя на се тъщание, и се мѣсто — буди в немъ.

Феодосий падает ниц и снова кланяется ему. Антоний благословляет его и велит Никону постричь его, см. 31б—31в), имеет особое значение в идейно-содержательной и композиционной структуре ЖФ. Перед нами — «двойное узнавание»: Антоний, «прозорочьныма очима прозря» [85], узнает, что Феодосий — это тот, кто создаст на этом месте знаменитый монастырь и, следовательно, продолжит дело жизни его, Антония; Феодосий же узнает, встретившись с Антонием, что его приход сюда — результат Божьего изволения спасти его, Феодосия. Поэтому-то Феодосий «предавъся Богу и преподобънууму Антонию» (31в), и это соседство Бога и Антония оправдано развити-

ем перипетии текста. Истязание плоти, изнурение тела трудом и подвижничеством, воздержание во всем, практиковавшееся Феодосием сразу же по приходе в пещеру, как уже отмечалось выше, также может быть понято как подражание Антонию, вызывавшее удивление самого Антония (как и великого Никона).

Подобно тому, как Антоний был орудием Божьего изволения, с помощью которого Феодосий пришел на «святое место», также он оказался, в конечном счете, тем, кто способствовал восстановлению отношений Феодосия с его матерью. Во-первых, он, «сый простъ умъмь [86] и не разумѣвъ льсти ея» (32б), поддался хитрости матери Феодосия и невольно признался, что ее сын находится здесь, в пещере. Во-вторых, он дал ей совет прийти сюда на следующий день и обещал уговорить Феодосия встретиться с нею. В-третьих, он, действительно, упросил Феодосия, сначала решительно отказавшегося от встречи, выйти к матери. И, наконец, узнавши о решении матери Феодосия поступить в монастырь, Антоний

> прослави Бога, обративъшааго сьрьдце ея на такавое покаяние (33а)

> и много поучивъ ю, еже на пользу и на спасение души, и, възвѣстивъ о ней княгыни, пусти ю въ манастырь женьскый. (33б) [87]

Во всех этих случаях Антоний характеризуется такими, казалось бы, противоположными чертами, как прозорливость души и простота ума, не видящего «хитрости» собеседника, как личная преданность лишениям и жалость к страданиям и горестям других. Последняя («въ скърби велицѣ бывъ») объясняет и известную предупредительность по отношению к Феодосию, пришедшему в пещеру, чтобы остаться в ней (указание трудностей, связанных с этим «унылым местом»), и жалость и сочувствие Антония к матери Феодосия, которые вынуждают его, отчасти против воли, помогать в устройстве встречи ее с сыном. Эти противоположности, сочетающиеся в Антонии, дают известные основания говорить о душевной мягкости Антония, которая берет верх в тех случаях, когда речь идет о страданиях другого. Во всяком случае Антоний в таких ситуациях никогда не выступает как жесткий и последовательный («вопреки всему») ригорист, хотя нет сомнений, что эти проявления собственной мягкости сам Антоний скорее должен был расценивать как некоторую слабость воли, незнакомую ему в тех случаях, когда дело касалось его самого. Нужно думать, что Антоний знал эту свою двойственность и старался предупредить ситуации, в которых она могла бы проявиться,

устрожением уединения и аскетических упражнений.

После введения в текст ЖФ фигуры Антония в указанных эпизодах и перед непосредственным изображением подвижничества Феодосия имя Антония снова появляетсся в тексте в очень показательном месте —

> И бѣ видѣти свѣтила три суща въ пещерѣ разгоняща тьму бѣсовьскую молитвою и алканиемь: мѣно же преподобнааго Антония, и блаженааго Феодосия и великааго Никона. Си бѣша въ пещерѣ моляще Бога, и Богъ же бѣ съ ними; «иде бо, — рече, — 2 или трие съвъкуплени въ имя мое, ту есмь посредѣ ихъ». (33в)

Такое сочетание имен оправдано, конечно, с точки зрения, которая сложилась позже. Применительно же ко времени прихода Феодосия в пещеру оно обнаруживает некоторую тенденциозность в преждевременном выдвижении фигуры Феодосия и известном подравнивании ее к Антонию, подвижничество которого началось почти на два десятилетия раньше. Несомненно, в этом явном шве обнаруживается и «феодосиецентричная» установка составителя ЖФ и — теневым образом — контуры предшествующего текста об Антонии, перебитого приведенным чуть выше фрагментом о триаде святых подвижников. Это забегание вперед, корректирующее первоначальную данность, становится особенно очевидным в следующей за ним части текста ЖФ, где Нестору приходится возвратиться к тому, что было до прихода Феодосия в пещеру и связывалось именно с Антонием. Фрагмент ЖФ, начиная с середины листа 33в и до середины листа 35в, вообще не упоминает Феодосия, если не считать одного случая, который мог быть и не первичным [88]. Зато Антоний (реже — Никон) выступает здесь не раз (ср. приход юноши Варлаама и извещение им Антония о желании постричься в монастыре [33г]; беседа с Варлаамом Антония, предупреждающего его о соблазне богатства и славы, которые могут позвать принявшего пострижение назад в мир [33г]; принятие Антонием Варлаама и напоминание о возможных насильственных действиях отца, обращение к Никону с просьбой постричь Варлаама; приход к Антонию Ефрема, наставление ему, сказанное Антонием; веление постричь Ефрема; решение Антония покинуть пещеру в ответ на угрозы князя Изяслава и т. п.) [89]. И далее тема Антония исчезает не сразу: по повелению Антония Феодосий поставляется в священники, а сам Антоний, «якоже бѣ обыклъ единъ жити и не трьпе всякого мятежа и мълвы», затворился в уединенной келье пещеры, поставив вместо себя братии Варлаама (35в—35г); позже Антоний переселяется на другой холм и живет в

пещере, никуда из нее не выходя вплоть до самой смерти (35г); после поставления Варлаама игуменом в монастыре св. Димитрия братия объявляет Антонию о выборе игуменом Феодосия (36в). И только после этого тема Антония полностью исчезает [90], а тема Феодосия становится, по сути дела, единственной в ЖФ.

Подводя итоги теме Антония в ЖФ, нельзя не заметить две особенности ее, выступающие как основные. Первая из них — ненавязчивое, как бы контурное обозначение различий в самом типе этих двух святых: Антоний — аскет по преимуществу, отшельник, одинокий подвижник, все время ищущий все большего и большего уединения и, видимо, нередко страдающий от соприкосновения с людьми; Феодосий же, напротив, труженик по преимуществу, не отвергающий быт, не равнодушный к миру иному, но распространяющий духовный суд и на дела мирские и даже чисто политические (ср. Федотов 1959:47), наставник, обладающий великим даром общения с людьми («пастух словесных овец») и христианизации мирской жизни. Симпатии составителя ЖФ, конечно, на стороне последнего типа святости, хотя Нестор нигде не выражает свои предпочтения открыто. Вторая особенность состоит в том, что при всех различиях двух святых обе эти темы гармонизированы в едином целом духовного делания. И Антоний и Феодосий делают общее дело, помогают друг другу, восполняют один другого, воплощают собой разные возможности святого подвижничества. Несомненно, что обе эти особенности сопряжены в тексте ЖФ искусно и что заслуга в этом принадлежит именно Нестору. Более того, сам этот принцип духовной «симфонии», своеобразного равновесного синтетизма разных типов святости соответствовал и сути того духовного дара, который был свойствен Феодосию, и общей настроенности, определяющей весь характер его «Жития». В обоих этих планах образ Антония в ЖФ играет важную роль и определяет ту меру дистанцированности, которая отделяет Антония «феодосиева» текста от «реального» Антония или, если быть точнее, от Антония «антониева» текста или даже просто от соответствующей фигуры «независимых» текстов, в которых участвует этот святой. — См. Приложение II.

9. ПОДВИГ ТРУЖЕНИЧЕСТВА

Что было сделано Феодосием и почему это дело стало подвигом, составившим основу его святости, явленной им миру, — вот те две главные темы, которые будут рассмотрены здесь. Правда, уже ранее,

на предыдущих страницах, в связи с анализом пространственно-временно́й и персонажной структур было показано, хотя и выборочно, что сделано было многое и отчасти даже что́ именно составляло это́ многое. Поэтому сейчас важнее, собрав воедино всё, что относится к теме труженичества, определить смысл его как в отдельных «работах», так и в целом.

К подвигу труженичества Феодосий готовился с детства. Труд, который он предпринимал, всегда был конкретен и по своему характеру и по преследуемой им цели (ср. печение просфор или полевые работы), необходим, неотменяем и всегда требовал своего завершения. Этот труд, как и позже, в течение всей жизни Феодосия, совершался не от случая к случаю, когда «захочется» или когда «можно». Вместе с тем он никогда не носил и «авральнoго» характера, когда действует внешняя принудительность или самоопьяняющая страсть, вырывающаяся из-под контроля человека и того высшего смысла, который может соотноситься с этим трудом.

Труд, практикуемый и культивируемый Феодосием, был постоянным, размеренным, трезво расчисленным и соотнесенным с намеченными заранее результатами, — от ступени к ступени, без забегания вперед, без обольщения успехами, без иллюзий, более того, без гипостазирования результата, без подчинения ему и самого себя и своего действия. Этот труд, равно не знающий ни убаюкивающей инерции, усыпляющей до того бодрствовавший дух, ни приводящего к самообольщению «рабочего» зуда, лишь поверхностному взгляду мог бы показаться однообразным. Несмотря на его повторяемость и относительную несложность постоянно воспроизводимых элементов его, он счастливо избегает опасности автоматизма, шаблонности, рутинности, потому что он всегда соотносится с живым и, следовательно, всегда новым смыслом, потому что он ориентирован на человека и потому что он по идее одухотворен. В данном случае в таком труде устанавливается то редкое соответствие между усилиями и результатами, вкладом и прибытком, посевом и урожаем (семенем и плодом), когда связь между этими двумя стадиями труда осязаема, чувствуема, жива и живительна, что и создает условия для того, чтобы смысл не утеснялся, но, напротив, свободно развивался вглубь. В этих условиях труд и его плоды не завораживают деятеля, не подчиняют его своей власти (он выглядит будничным и принципиально «негероичным»), но сам деятель в любой момент контролирует свой труд и разумно контролируем им («обратная связь»). «Делающий делает дело», и дело нуждается в том, чтобы его делали и, следовательно, в субъекте делания — делающем. Эта связь и как бы взаимная заинтересованность субъекта и объекта зависит от субъекта и возможна лишь

при определенных качествах субъекта делания. Именно эта ситуация как раз и объясняет антиэнтропический характер подобного делания и придает ему его подлинный смысл — изживание хаотического и деструктивного и приближение к совершенному устроению мира.

Когда делаемое исполнено столь глубокого смысла и цель его столь высока, нужно, чтобы и делающий был достоин и смысла своего делания и преследуемой им цели. Простого исполнителя-эмпирика здесь недостаточно: нужен творец, труд которого был бы подлинным боговдохновенным творчеством в гармонизации мира, человека, его жизни. Но эта гармонизация, приближение к Богу, одухотворение злобы дня, христианизация быта совершаются во имя Христа, по примеру его, уповая на него. Поэтому такое благодатное делание-творчество и есть то труженичество во Христе, которым была исполнена жизнь Феодосия.

> Сице бо ти бѣ тъщание къ Богу блаженааго и духовьнааго отьца нашего Феодосия, имяаше бо съмѣрение и кротость велику, о семь подражая Христоса, истиньнааго Бога ... (42г)

В проникновенной беседе с матерью, исходя из личной ситуации, он возвращается к теме божественного примера и необходимости следования, подражания ему:

> «Послушай, о мати, молю ти ся, послушай! Господь бо Иисусъ Христосъ самъ поубожися и съмѣрися, намъ образъ дая, да и мы его ради съмѣримъся. Паки же поруганъ бысть..., и вься претьрпѣвъ нашего ради спасения. Кольми паче лѣпо есть намъ трьпѣти, да Христа приобрящемъ...» [91]

Решающий поворот в жизни Феодосия произошел тогда, когда он услышал Христовы слова —

> Аще кто не оставить отьца или матери и въ слѣдъ мене не идеть, то нѣсть мене достоинъ. (30г)

Чтобы быть достойным, он пошел вослед Христу, стал его «содельником»-сподвижником [92] и успел в подражании ему настолько, что именовался *преподобным*, т. е. в наибольшей степени подобным Христу, и сам стал примером для подражания [93].

Труженичество во Христе как подражание ему ставит вступившего на этот путь перед проблемой собственного Я — как субъекта подражания, осуществлению которого это Я как раз и мешает, поскольку самая тяжелая нива труженичества — сам человек, Я с его самостью, первым врагом человека и последним грехом, который бывает побежден, как говорит архиепископ Антоний (Блум) в «Молит-

ве и жизни». Поэтому первое, ближайшее и самое сложное поле[94], на котором совершается подвиг труженичества, — это сам человек, его Я со всеми ему свойственными страстями, заблуждениями, грехами, безднами, которое, однако, в некоем идеальном замысле дерзает соотнести себя с Христом, подражать ему. Но это Я выбирает себе сферу действия, «внешнее» поле, где, однако, предстоит трудиться ему, чтобы осуществить чаемое подражание. Тем самым это поначалу «внешнее» и чужое поле благодаря подвигу труженичества становится внутренним и своим, ибо именно здесь в наибольшей степени достигается полнота и близость подражания Христу. Для Феодосия таким вторым полем подвига стал монастырь. Но было и третье поле труженичества — то, что было за монастырской оградой, мирское, остававшееся не своим, другим, чуждым и — тем не менее — не пренебрегнутое, не забытое, вовлеченное в процесс приобщения к сфере христианского тем, что подвиг труженичества во Христе был направлен и сюда.

а. Своя душа

Феодосий трудился на всех этих нивах, не упуская из виду свою главную цель, не позволяя ей дробиться и не забывая ради частностей о целом. Его труженичество во всех этих сферах обнаруживает немало общего, и этому не приходится удивляться. Поэтому далее существеннее обозначить специфичное для каждой из этих сфер и показать, как оно синтезируется в целом труженического подвига.

Уже говорилось, что самое трудное поле — Я человека, и самые трудные задачи решаются на нем. Естественно, что труженичество начинается здесь. И самое надежное средство или путь борьбы с негативными последствиями самости, эгоизма и тщеславия, вытекающими из природы Я и в нем укорененными, — унижение — «поубожение» и смирение. Эти качества отмечаются у Феодосия уже в детстве — в учении, в труде, в отношениях с людьми.

> Покорение же его и повиновение къто исповѣсть, еже сътяжа въ учении своемь не тъкмо же къ учителю своему, нъ и къ всѣмъ учащимъся с ним? (28а)
>
> Оттолѣ же начатъ на труды паче подвижьнѣй бывати, якоже исходити ему съ рабы на село и дѣлати съ всякыимь съмѣрениемь. (28а)

Характерно, что покорение, повиновение, смирение определяет позицию Феодосия не только по отношению к старшим (учитель) или даже к равным ему по положению (его соученики), но абсолютно:

> Это уже не могло быть подсказано никакой традицией. В этом социальном уничижении или опрощении, и единственно в нем, проявилась аскетическая изобретательность первого русского подвижника. (Федотов 1959:39)

Сознательность смирения Феодосия и его социальная окрашенность вне всяких сомнений. Родители, и особенно мать, пытались отклонить его от этого пути — «Онъ же о семь не послушааше ею, нъ паче изволи быти яко единъ от убогыхъ» (28а).

Свою волю в осуществлении этого идеала он отчетливо противопоставляет взгляду родителей, видящих в его поведении поношение родовой чести, и как бы спешит обозначить свою позицию очевидными знаками аскетизма — «худость риз», «низкий труд» и т. п., отсылая к первоначальному примеру-прецеденту:

> Таче съ съмѣрениемь божьствьный уноша, глаголя: Господь бо Иисусъ Христосъ самъ поубожися[95] и съмѣрися, намъ образъ дая, да и мы его ради съмѣримъся. (29в)

Эти черты Феодосия в детстве, отрочестве и юности постоянно подчеркиваются в его «Житии»[96]. Они же поразили Антония и великого Никона, когда они приняли Феодосия в Печерскую обитель:

> Отьць же нашь Феодосий предавъся Богу и преподобнууму Антонию, и оттолѣ подаяшеся на труды телесьныя, и бъдяше по вся нощи въ славословлении Божии, съньную тягость отврътъ, къ въздьржанию же и плътию своею тружаяся, рукама дѣло свое дѣлая и въспоминая по вься дьни псалъмьское оно слово: «Вижь съмѣрение мое и трудъ мой и остави вься грѣхы моя». Тѣмь вьсь съ вьсѣмь въздьржаниемь душю съмѣряаше, тѣло же пакы трудъмь и подвизаниемь дручааше, яко дивитися преподобнууму Антонию и великому Никону съмѣрению его, и покорению, и толику его въ уности благонравьству, и укрѣплению, и бъдрости. (31в—31г)[97]

В русском культурно-языковом космосе слова *смирение, смиренный, смирный* ориентированы на связь со словом *мир* и соответственно акцентируют значение тихости (мирности), кротости, способности и готовности к усвоению себе этого состояния, достигаемого некиим волевым движением самоограничения себя по сравнению с исходным («средним», до смирения) состоянием. В древнерусском языковом сознании (как и в праславянском) внутренняя форма этого

слова была иной и вполне соответствовала его этимологии. Др.-русск. *съмѣренъ, съмѣрение* (праслав. **sъ-mĕr-en-*), конечно, недвусмысленно отсылало к понятию меры (*мѣра, мѣрити*, ср. *мѣрило правьдьное* как обозначение эталона правильности-праведности, закона-права). В этом контексте *съмѣрение* не что иное, как соответствие мере, знание своей меры, своей идеальной нормы, отличной от максимально возможного (от предела как того, что находится уже сверх меры) или от любой практикуемой или даже просто чаемой неправедности, также понимаемой как нарушение меры в области нравственности. Но эта идеальная мера в религиозном сознании и специально в отнесении к нравственной, духовной характеристике человека понимается как низкая, лежащая ниже обычного статуса homo profānus (недаром ст.-слав. съмѣренис [Супр. ркп.] передает греч. ταπεινός 'низкий', 'ничтожный', 'униженный', 'смиренный' [ср. лат. *humilis*], ср. ταπείνωσις 'унижение', 'смирение', 'ослабление', ταπεινόω 'унижать', 'смирять', 'ослаблять', в страд. залоге — 'смиряться' и т. п.), и, следовательно, «низкое» смирение предполагает контраст с узусом, квалифицируемым как нечто более высокое, чем смирение (ср. высокомѣрие как «высокое», но «отрицательное»[98], гордыня, надмение, тщеславие и т. п.). Тем самым понятие «смирение» задает и направление движения субъекта соответствующего процесса и парадоксальное сочетание тем «низкого» и «высокого» — подлинная высота внизу, в унижении, в смирении (так сказать, не унизившись, не возвысишься)[99].

Смирение-уничижение направляется Феодосием как против своей социальной, так и против своей физической «меры» (исходного статуса, признаваемого естественным, соответствующим норме, узусу), против своего общественного места и против своей плоти. Это смирение в социальной сфере уже рассматривалось в связи с «низкими» занятиями Феодосия (печение просфор и полевые работы), в связи с темой одежды и т. п. В этом направлении преподобный доводит смирение до крайности и достигает самого низкого социального статуса, т. е. фактически вычеркивает себя из социальной иерархии, отвергаясь мира и мирского и служа Богу[100].

Однако Феодосий смиряет не только потенциальные социальные амбиции, соблазн «славы и богатства мира сего», но и вполне реальные физические претензии сильного, выносливого, молодого организма, питающие иллюзию вечной жизни во плоти. Здесь и возникает важная тема аскетического умерщвления плоти. Уже обращалось внимание на поразительную близость палестинского аскетического идеала святости к религиозной практике на Руси.

Палестинское монашество было нашей школой спасения, той веткой восточного монашеского древа, от которой отделилась русская отрасль... Древняя Русь обладала в переводах полным сводом древних патериков, большим числом аскетических житий и аскетико-учительных трактатов. Было из чего сделать выбор, и этот выбор был сделан сознательно. Подвиги древних египетских и сирийских отцов более поражают героической аскезой, даром чудес и возвышенностью созерцаний. Палестинцы гораздо скромнее, менее примечательны внешне. Зато они обладают тем даром, в котором, по одному изречению Антония Великого, состоит первая добродетель подвижника: рассудительностью, понимаемою, как чувство меры [101], как духовный такт... Они собирают древний опыт, но очищают его от крайностей. Их идеал, при всей его строгости, шире и доступнее. В нем нет ничего сверхчеловеческого... Мы имеем право говорить об очеловечении, о гуманизации аскетического идеала в Палестине — и на Руси. Палестинцы не изобретают и не применяют искусственных упражнений для умерщвления тела. Их аскеза состоит в воздержании — пост, лишение сна — и телесном труде... Их жизнь разделена между одинокой молитвой (в келье, в пустыне — во время поста) и духовными благами общежития.

(Федотов 1959:35—36)

Феодосию была близка именно эта палестинская аскетическая традиция с ее акцентом на воздержании. Впрочем, и греческое монашество во многом следовало именно ей. Возможно, что окончательный выбор типа аскезы был совершен Феодосием не без учета опыта его предшественника в Печерской пещере Антония, тяготевшего к отшельничеству и уединению. Сам же Феодосий предпочитал полу-общежительный, лаврский тип жизни, уединяясь в свою пещеру лишь «по вься же дьни святыихъ мясопущь...», где «ту же затворяшеся единъ до врьбьныя недѣля» (37г). Избрав «средний путь», он, кажется, лишь однажды обратился к умерщвлению плоти в прямом смысле слова (ношение вериг, до крови ранивших его тело, во время близости к властелину города, см. 30б—30в). Но поскольку этот опыт «жесткой» аскезы был обнаружен и насильственно прерван матерью Феодосия, он больше, видимо, не возобновлялся, хотя нужно помнить, что аскеза Феодосия и в случае с веригами и позже тяготела к потаенности (он скрывает свою колючую власяницу [102]; «о т а й вьсѣхъ исхожааше къ жидомъ» [57а]; тайно [«якоже тому не вѣдущю никомуже, въ нощи въставъ...», 57б] уходил в монастырское се-

ло, где у него была выкопана пещера, и т. п.), и иногда, ради соблюдения этой потаенности аскетического подвига, он шел даже на притворство (когда к келье Феодосия ночью подходил монах, чтобы взять благословение, и мог услышать моления и плач, он делал вид, что спит и впускал монаха лишь на третий оклик) [103]. При нарушении же потаенности аскезы Феодосий просил очевидца не нарушать его тайны и никому не рассказывать о виденном [104]. Учитывая эту потаенность подвига Феодосия, нельзя, конечно, полностью быть уверенным в том, что других обращений к практике «жесткой» аскезы, умерщвления плоти (кроме эпизода с веригами) больше не было. Исключать их нельзя, хотя, если они и были, то только как некий срыв или скорее сознательное исключение (притом в ослабленной форме). Таким исключением, возможно, было совершенное втайне, ночью (и, видимо, однократно) [105], выставление своего обнаженного тела оводам и комарам, которое должно пониматься именно как умерщвление плоти с целью преодоления плотских искушений [106]. Ср. :

> Другоици же, оваду сущу· многу и комаромъ, въ нощи излѣзъ надъ пещеру и, обнаживъ тѣло свое до пояса, сядяше, прядый вълну на съплетение копытьцемъ и псалтырь же Давыдову поя. Отъ множьства же овада и комара все тѣло его покръвено будяше, и ядеху плъть его, о немь, пиюще кръвь его. Отьць же нашь пребываше неподвижимъ ни въстая отъ мѣста, дондеже годъ будяше утрьний... (36б) [107]

Во всяком случае кое-какие намеки в ЖФ, соображения, которые могут быть построены на их основании, и, наконец, некоторые психо-физические особенности личности Феодосия дают, кажется, повод для предположения определенной наклонности у него к «жесткой» аскезе в виде истязания плоти, оказавшейся, однако, не реализованной, но, вероятно, вытесненной строгим воздержанием, «трудами телесьными» (31в) [108].

Поэтому суть Феодосиевых τὰ ἀσκητικά состояла не в истязаниях плоти, но в воздержании, в контроле ее «обычными» средствами — постом, употреблением лишь самой простой и невзыскательной пищи (сухой хлеб, овощи, сваренные без масла) [109], ночным бдением:

> [...] бъдя же по вся нощи въ славословлении Божии [36б]
>
> [...] по вся нощи бе-съна пребываше, моля Бога съ плачьмь [45в]
>
> И никтоже его николиже видѣ на ребрѣхъ своихъ лежаща... [42г]

> [...] сѣдъшю ему и хотящю опочинути, не бо бѣ николиже на ребрѣхъ своихъ ляжашеть, нъ аще коли хотящю ему опочинути, то сѣдъ на столѣ, и тако, мало посъпавъ, въстаняше пакы... [38а — 38б],

ограничением себя в мытье [110], в одежде [111] и т. п. и, главное, непрерывным трудом, о котором см. далее.

Все эти средства помогали Феодосию в деле творческого собирания души, в приготовлении своего Я к предстоящему подвигу во имя Христа. И еще две стороны в труженической жизни Феодосия были особенно важны. Одна из них была обращена к миру зла и опасных иллюзий, несущему в себе страшные соблазны для того, кто вступил на путь праведности и святости. Другая же — к Богу. Первая сторона обозначала линию обороны Я на его пути к Богу от соблазнов, искушений и «страхований», от посланцев демонического мира, борющихся за то, чтобы путь человека к Богу не состоялся и чтобы человек попал в их сети. Вторая сторона, — напротив, очерчивает ту грань, где человек встречается (во всяком случае может встретиться) с высшим духовным началом и где святость Феодосия проявилась со всей бесспорностью. Речь идет о молитве.

Тема злых духов, бесов, страшных фантомов нижнего мира дана в ЖФ особенно подробно и конкретно, с излишними, как может показаться на первый взгляд, повторами. Но этот мир или эта бездна нечисти столь разнообразна и насущна и встречи с нею для того, кто избрал путь святости, почти настолько неизбежны, что обойти этот личный опыт Феодосия составитель ЖФ, конечно, не мог. Каждая такая встреча должна фиксироваться, и каждая победа над духами зла нуждается в описании, ибо в противном случае любой другой, вступивший на праведный путь, не сможет своевременно опознать «врага» и тем более выйти победителем из встречи с ним. В этом отношении эпизоды о столкновении с бесами образуют своего рода корпус быличек специального назначения и остро-прагматического характера. И поэтому преподобный Феодосий, сохраняющий потаенность своих аскетических упражнений и своих побед на этом пути, о бесах может говорить о т к р ы т о и прямо, не таясь, в перволичной форме.

Ср., например:

> [...] и аще пакы слышааше от братия, комуже сущю от мьчьтаний бѣсовьскыихъ, то сия призъвавъ и, яко въ вьсѣхъ искушенихъ бывъ, учааше и наказааше стати крѣпъцѣ противу дияволемъ къзньмъ, никакоже поступати, ни раслабѣтися от мьчьтаний и бѣсовьскыя напасти, не отходити имъ от мѣста того, нъ постъмь и молитвою оградитися и Бога часто призывати на по-

бѣду злааго бѣса. Глаголааше же и се къ нимъ, яко тако и мнѣ бѣ испьрва. «Единой бо нощи поющю ми въ кели обычьныя псалъмы, и се пьсъ чьрнъ ста предъ мною, якоже имь мнѣ нельзѣ ни поклонитися. Стоящю же ему на многъ часъ предъ мною, се же азъ постреченъ бывъ, хотѣхъ ударити и́, и се невидимъ бысть от мене. Тъгда же страхъ и трепетъ обиятъ мя, якоже хотѣти ми бѣжати отъ мѣста того, яко аще не бы Господь помоглъ ми. Се бо малы въспрянувъ от ужасти, начахъ прилѣжьно Бога молити и часто поклонение колѣномъ творити, и тако отбеже отъ мене страхъ тъ, якоже отъ того часа не бояти ми ся ихъ, аще предъ очима моима являхуть ми ся». Къ симъ же и ина многа словеса глаголааше, крѣпя я на зълыя духы. (43г—44б)

В других случаях подобный рассказ строится в форме диалога, в котором один из голосов принадлежал Феодосию. В этом последнем случае особенно характерен рассказ одного из монахов Илариона (44а—44г), которому бесы причиняли много зла (появлялись в его келье, таскали его за волосы, толкали, грозили удавить, и это происходило еженощно). Не в силах больше терпеть мучений, он поведал обо всем Феодосию, собравшись перейти в другую келью. Тогда блаженный (и следующие его слова ярко рисуют смысл противостояния злым духам и борьбы с ними, которые необходимо иметь в виду во всех случаях, когда Феодосию приходилось сталкиваться с ними) с мольбой («моляшети и́») обратился к нему:

Ни, брате, не отходи отъ мѣста того, да не како похваляться тобою злии дуси, яко побѣдивъше тя и бѣду на тя створьше, и оттолѣ пакы больше зъло начьнути ти творити, яко власть приимъше на тя. Нъ се да молишися Богу в келии своей, да и Богъ, видя твое трьпѣние, подасть ти побѣду на ня, якоже не съмѣти имъ ни приближитися къ тебе. (44в)

Когда же Иларион все-таки не внял аргументам блаженного и повторил, что он не может более находиться в своей келье, Феодосий сказал ему так:

Иди и буди въ келии своей, и отселѣ не имуть ти никоеяже пакости створити лукавии бѣси, не бо видѣти ихъ имаши.
(44в),

и бесы, отогнанные молитвой Феодосия, действительно, более не тревожили Илариона [112].

Но эта сила молитвы от бесов обретена была не сразу, и Феодосий, особенно в первые годы жизни в обители, многое претерпел от них:

Кто бо не почюдиться убо блаженууму сему, еже въ такой тьмьнѣ пещерѣ пребывая единъ, мъножьства пълковъ невидимыхъ бѣсовъ не убояся, нъ крѣпко стоя, яко храбъръ сильнъ, Бога моляаше и господа Иисус Христа на помощь себе призывающа. И тако побѣди я Христовою силою, яко къ тому не съмѣти имъ ни приближитися емь, нъ и еще издалеча мьчьты творящемь ему... Сѣдъшю же ему..., и се слышааше гласъ хлопота въ пещерѣ отъ множьства бѣсовъ, якоже се имъ на колесницахъ ѣдущемъ другыимъ же въ бубъны биющемъ, и инѣмъ же въ сопѣли сопущемъ, ти тако всѣмъ кличющемъ, якоже трястися пещерѣ отъ множьства плища зълыихъ духовъ. Отьць же нашь Феодосий, вся си слышавъ, не убояся духъмь, ни ужасеся сьрьдцьмь, нъ оградивъся крьстьнымь оружиемь и, въставъ, начатъ пѣти псалтырь Давидову. И ту абие многый трусъ не слышимъ бывааше. Таче по молитвѣ сѣдъшю ему, се пакы бещисльныихъ бѣсовъ гласъ слышаашеся, якоже и преже. И преподобнууму же Феодосию ставъшю и начьнъшю оно псалъмьское пѣние, глас онъ абие ищазааше. Сице же по многы дьни и нощи творяхуть ему зълии дуси, яко не дати ему ни мало опочинути, дондеже благодатию Христовою побѣди я, и възятъ от Бога власть на нихъ, якоже отътолѣ не съмѣти имъ ни прикоснутися ни къ мѣсту тому, идеже блаженый молитву творяше.
(38а — 38в)

И другой пример, в котором также рисуются бесы в духе русской демонологической традиции, ставшей элементом быта, и победа над ними Феодосия:

Въ единъ же пакы от дьний от единоя вьси приде мьнихъ манастырскый къ блаженому отьцю нашему Феодосию, глаголя, яко «въ хлѣвинѣ, идеже скотъ затваряемъ, жилище бѣсомъ есть, тѣмьже и многу пакость ту творять въ немь, якоже не дадуще, тому ясти. Многашьды же и прозвутеръ молитву творить и водою святою покрапляя, то же никако: осташася зълии ти бѣси, творяще муку и доселѣ скоту». Тъгда же отьць нашь Феодосий вооружившся на ня постъмь и молитвою по Господню гласу, еже рече: «Сь родъ изгониться ничимьже, тъкъмо молитвою и постъмь». Тѣмьже уповая блаженый, яко имать прогънати я от мѣста того, якоже дрѣвле от мѣсильниця. И прииде въ село то и вечеръ вънидe единъ въ хлѣвину ту, идеже бѣси жилище имяхуть, и затворивъ двьри, ту же прѣбысть до утрьняя, молитву творя. Якоже от того часа не явитися бѣсомъ на то мѣсто, се же

ни въ дворь пакости творити никомуже. Молитвами ... Феодосия, яко се оружиемь отгънани быша от вьси тоя. И тако пакы блаженый приде въ манастырь свой, яко храбъръ сильнъ, побѣдивъ зълыя духы, пакостьствующа въ области его. (54б—54в)

Но подобно тому как тема бесов оставалась актуальной в течение всей жизни Феодосия, несмотря на силу его побеждающей злых духов молитвы, так же и после смерти преподобного, когда «тако умножаше ся мѣсто то благодатию Божиею и молитвы ради святого нашего Феодосия», происки того, кого в ЖФ называют «ненавидяй же добра врагъ, иже и присно бореть ся съ рабы Божии» (66в) [113], продолжаются и приводят к крамолам и нестроениям в самом монастыре. И эта тревожная нота, связанная со злобою дня жизни Печерской обители, появляется в конце текста ЖФ и невольно вносит несколько минорный оттенок в общую тональность заключительной части.

Молитва-оберег от бесов и молитва как средство изгнания их (exorcismus) составляют лишь одну разновидность этого жанра, включающего в себя многие типы. В данном случае существенны те ее примеры, которые имеют отношение к Я, к его духовному очищению и просветлению, к собиранию собственной души во имя Христа. Такая молитва совершается втайне, обычно ночью, в пещере, наедине с самим собой, и прав Федотов (1959:42), когда он пишет, что ЖФ не дает повода судить ни о «мистическом качестве» молитвы, ни о «каких-либо высоких состояниях созерцания». Читатель знает лишь о внешних сопровождающих молитву обстоятельствах. Нередко говорится о плаче или слезах во время молитвы, о преклонении колен. Разумеется, по этим деталям и по тому, что известно о молитве этого типа, можно восстановить (и иногда с большим правдоподобием) многое. Но здесь важнее подчеркнуть, что эта «личная» молитва — об укреплении духа, о спасении души, о близости к Богу, т. е. о том, что преодолевает греховность Я и прежде всего его гордыню, тщеславие, самость.

ЖФ свидетельствует, что мысль о спасении души рано начала занимать Феодосия, что перед ним возникали варианты спасения, что он прибегал с просьбой о помощи к молитве, и что молился он многократно. Более того, известен текст его «первой» молитвы, данной в перволичной форме как подлинная цитата. Просьба, содержащаяся в ней, пожалуй, излишне конкретна. Выраженное в ней желание не вызывает сомнений в искренности, но нет уверенности, что это желание и просьба продуманы до конца, что они — о самом насущном и главном. По-видимому, юноша настроил себя на скорое исполнение его просьбы, и в первой, по сути дела, случайной возможности

он готов был, кажется, увидеть исполнение просимой помощи. Эта «первая» молитва, как и включающий ее в себя эпизод, носят отпечаток некоторой наивности и трогательности. Юноша еще не задумывается о соотнесении своего желания с божественным замыслом, с изволением Божьим. Вот этот фрагмент:

> Къ симъ же пакы божьствьный уноша мысляаше, како и кымь образъмь спасеться. Таче слыша пакы о святыхъ мѣстѣхъ, идеже господь нашь Иисусъ Христосъ плътию походи, и жадаше тамо походити и поклонитися имъ. И моляшеся Богу, глаголя: «Господи Иисусъ Христе мой! Услыши молитву мою и съподоби мя съходити въ святая твоя мѣста и съ радостию поклонитися имъ». И тако многашьды молящюся ему, и се приидоша страньници въ градъ тъ, иже и видѣвь я божьствьный уноша и радъ бывъ [...] и въпроси я, отъкуду суть и камо идуть. Онѣмъ же рекъшемъ, яко отъ святыхъ мѣстъ есмъ, и аще Богу велящю, хощемъ въспять уже ити. Святый же моляше я, да и поимуть въ слѣдъ себе и съпутника и́ сътворяют съ собою. Они же обѣщашася пояти и́ съ собою и допровадити и́ до святыхъ мѣстъ... И тако изиде въ слѣдъ страньныхъ. Благый же Богъ не попусти ему отъити отъ страны сея, его же и-щрева матерьня и пастуха быти въ странѣ сей богогласьныихъ овьць назнамена... (28б — 28г) [114]

Описание жизни Феодосия в пещере начинается с указания на то, что он «предавъся» Богу и преподобному Антонию — «подаяшеся на труды телесьныя, и бъдяше по вся нощи въ славословлении Божии» (31в). С тех пор до самой смерти молитва сопровождала его всю жизнь. Нестор сообщает, что уже на смертном одре [115] Феодосий молитвенно обращается к Богу:

> Воля Божия да будеть, и якоже изволися ему о мънѣ, тако да сътворить! Нъ обаче молю ти ся, владыко мой, милостивъ буди души моей, да не сърящеть ея противьныихъ лукавьство, нъ да приимуть ю ангели твои, проводяще ю сквозѣ пронырьство тьмьныихъ тѣхъ мытарствъ, приводяще ю къ твоего милосьрьдия свѣту,

— с дополнением: «И си рекъ, умъльче, къ тому не могый ничьтоже» (62в) [116]. Наконец, после прощания с братией, оставшись один,

> [...] блаженый въставъ и ницъ легъ на колѣну, моляше съ сльзами милостивааго Бога о спасении душа своея, вься святыя призывая на помощь и наипаче же — святую Владычицю на-

шю Богородицю, и тою Господа Бога Спаса нашего Исус Христа моля о стадѣ своемь, и о мѣстѣ томь. И тако пакы по молитвѣ възлеже на мѣстѣ своемь, и мало полежавъ, таче възьрѣвъ на небо, и великъмь гласмь, лице весело имый, рече: «Благословленъ Богъ, аще тако есть то: уже не боюся, нъ паче радуяся отхожю свѣта сего!» (64а — 64б)

Сохранение этих устных и «личных» (в основном) молитв, относимых Нестором к самому Феодосию, имеет особую важность. Они всегда были связаны с конкретной и личной ситуацией, предполагали особую драматичность внутреннего состояния молящегося и настоятельную потребность в отклике-отзыве. Нередко такая молитва соотносилась с ключевыми моментами душевной жизни. В ней святой видел источник сил, которые давали ему избавление от наваждений, твердость и бесстрашие и тем самым укрепляли душу и со всей возможной полнотой включали Я в подвиг о Христе. Понятно, что и общие церковно-уставные молитвы и молитвы, написанные самим Феодосием (о них см. ниже), также способствовали творческому собиранию души, но молитвы устные и «личные», обычно остающиеся «за кадром», имели в этом деле, бесспорно, наибольшее значение [117].

Когда исследователи и духовные лица говорят о равновесии духовной жизни Феодосия, о его рассудительности, чувстве меры, такте и т. п., они имеют в виду, конечно, и эту необходимую двустороннюю заботу — о своей душе, о Я и о других. И забота о собственном Я в свете сказанного не может быть заподозрена даже и в тени эгоизма, корысти. Напротив, Я очищается и предуготовляется к духовному просвещению, к принятию в себя Бога, к спасению, потому, между прочим, что без всего этого забота о других будет неискренняя, а надежда на помощь им окажется ложной, во всяком случае — в главном. Это «непренебрежение» к себе как к душе, находящейся на пути к спасению и имеющей быть спасенной [118] (в этом смысле она как все, и не заслуживает ни предпочтения, ни дискриминации, ни переоценки, ни недооценки), как и отказ от крайностей аскезы, составляет единую и весьма важную черту Феодосия — тем более ценную, что в русской жизни и даже в истории русской святости она не так уж часта. Но именно эта черта, как показывает опыт, глубинно связана со способностью понимать других и их нужды, сочувствовать им и, наконец, любить их. Поэтому-то труженичество во Христе на ниве Я так легко и органично продолжается и вне этого Я — в Печерской обители, среди братии.

b. В монастыре

Феодосий пришел в монастырь юношей и провел в нем не менее половины всей своей жизни. Здесь ему предстояло совершить свой подвиг. С чем пришел он сюда и что означал для него сам этот приход в обитель? Религиозное чувство, с детства овладевшая им тяга к Богу определили направление пути, по которому ему суждено было идти всю жизнь. Феодосий ко времени прихода в пещеру выбрал свой путь и отстоял его, но конкретные представления о том, что нужно было ему делать, менялись. Ему пришлось отказаться от первой заветной мечты — хождение ко Гробу Господню. Он вынужден был это сделать не потому, что изменил этой мечте или поставил ее под сомнение, и не только в силу «внешней» невозможности (препятствия со стороны матери), но потому что понял: потрудиться надо сейчас и здесь, там, где «воткнут», — в этой земле и в эти дни, как сказано в ЖФ, и этот труженический подвиг и будет воплощением избранного пути, возвращением к подлинным реальностям сего дня и сего места. Феодосию пришлось отказаться и от «жесткой» аскезы, умерщвления плоти истязанием, что, видимо, привлекало его в юности. И этот отказ также означал возвращение к почве и ее насущным реальностям, нахождение в себе того инстинкта действительности, который был укоренен в нем с детства, но который так легко теряется или подменяется таящими в себе соблазн видимостями. В этих отказах от того, что было ему душевно особенно близко, что так пленяло сердце, уже сказался весь будущий Феодосий с его чувством реальности, с трезвостью, позволяющей преодолеть и максимализм с его преувеличенным чувством свободы и независимости от жизненных обстоятельств, и сладкие обольщения сердца, ведущие к культивированию «переживаний», к бесплодному «психологизму, наконец, к сугубо теоретическому «морализму» [119]. Феодосий сумел избежать соблазнов «релятивизма» и «утопизма» и утвердиться на твердой почве, всегда имея в виду абсолютное и реальное. «Ни мятыйся умъмь», — сказано о нем в ЖФ (36в).

Но «несмятенность» ума, его твердость не только сама по себе, но и в условиях окружающего «смятения» обеспечивала успех предпринятого Феодосием подвизания лишь наполовину. Вторая половина нуждалась в ином обеспечении. Оно было найдено в труженичестве, которому присущи непрерывность, инициативность и поступательность. Выбрав для себя обитель и монастырскую жизнь, Феодосий позже, став игуменом, должен был сделать и следующий выбор, решающий вопрос о конкретных формах воплощения этой

монастырской жизни, поскольку существовали разные ее варианты. Говоря в общем и о главном, Феодосий выбрал (возможно и скорее всего, в сознательном расхождении с опытом Антония) монастырское общежитие как лучше всего отвечавшее и складывающейся в Печерской обители обстановке, и предполагаемому ее значению в будущем, и, наконец, характеру дара самого Феодосия.

ЖФ очень тактично, с известной изощренностью подготавливает переход к теме поставления Феодосия игуменом и начала его возглавления монастырской жизни. В этом отношении показателен фрагмент 35г—37а. Он строится следующим образом. В первом блоке описывается жизнь в пещере сначала:

> А еже испьрва житие ихъ въ пещерѣ, и елико скърби и печали прияша, тѣсноты ради мѣста того, Богу единому съвѣдущю, а устомъ человѣчьскомъ не мощьно исповѣдати (35г) [120]

и т. д. с изображением более чем скромной, действительно «убогой» и «трудной» жизни — вплоть до заключительной фразы: «И тако по вся дьни трудящеся, пребывахуть въ любъви Божии» (36б). В следующем блоке вводится тема Феодосия, его достоинств — «Отьць же нашь Феодосий съмѣренъмь съмыслъмь и послушаниемь вься преспѣвааше, трудъмь и подвизаниемь...» (36б) и т. п. вплоть до завершения — «И сего ради любляхути и́ зѣло и яко отьца имяхути и́, зѣло дивящеся съмѣрению его и покорению» (36в). Явный смысл отрывка в том, что Феодосий, еще не будучи игуменом, всех превосходил («преспѣвааше») и всем был как отец («яко отьца имяхути и́») [121]. Невыявленный, но, несомненно, подразумеваемый смысл — Феодосий фактический возглавитель братии («отьць»), более других определяющий жизнь в обители; еще более завуалированный, но, однако, легко эксплицируемый смысл — Феодосий должен возглавлять всю монастырскую жизнь, практически — стать игуменом. Третий блок как раз и описывает этот «переход» (36в): Варлаам покидает Печерскую обитель, став игуменом в монастыре св. Димитрия; братия, собравшись вместе, поставляет себе игуменом Феодосия и объявляет («възвѣстивъше») об этом Антонию [122]; при этом сообщается мотивировка этого решения, вскрывающая, в частности, содержание «первенства» Феодосия — «[...] игумьнъмь себе нарекоша, яко и чьрньчьскую жизнь управивъша и Божия извѣсто заповѣди излиха вѣдуща».

И последний блок, как бы подводящий итог предыдущим и, несколько загодя, с упреждением описывающий процветание монастыря, искусно «разыгрывает» две разнонаправленные темы. С одной

стороны — тема смирения, скромного, некоей отрешенности («небесности»), заставляющая вспомнить Антония, ср.: «[...] Феодосий, аще и старѣйшинство приимь, не измѣни съмѣрения своего правила [...] Тѣмь же съмѣряшеся, мьний всѣхъ ся творя...» (36г) и т. п. С другой стороны (и это, конечно, главное) — тема процветания этого места, умножения братии, тяги к монастырю мирян, данная так тонко, почти нулевыми приемами, что лишь очень внимательный читатель заподозрит здесь тень контраста с жизнью пещеры при Антонии. Более того, Нестор как бы спешит увести читателя от подобных подозрений, и поведение Феодосия он объясняет следованием словам Господа — «Иже аще кто въ васъ хощеть быти старѣй, буди всѣхъ убо мьний и всѣмъ слуга» (36г). Ударение здесь ставится на служении и на его плодах — расцвете монастыря:

> [...] и всѣмъ служа, и собою образъ вьсѣмъ дая, и на дѣло преже всѣхъ исходя и въ чину святыя литургия. И оттолѣ цвьтяше и мъножашеся мѣсто то правьдника молитвою ... Умножаху бо ся оттолѣ братия и цвьтяше мѣсто то добрыими нравы и молитвами ихъ и инѣми благочьстивыими нравы. И многымъ отъ вельможь приходити къ нему благословления ради, и от имѣний своихъ малу нѣкаку часть подающи имъ. (36г)

И тут же, чтобы уравновесить «земное», материальное и «небесное», духовное и чтобы не дать повода для возникновения темы «стяжательства», ЖФ акцентирует (опять со ссылкой на слова Господа) отказ от забот о «земном» и плотском и устремленность к «небесному» и духовному —

> Феодосий видя мѣсто скьрбьно суще и тѣсно и еще же и скудно при всѣмь, и братии мъножащися, цьркви же малѣ сущи на съвъкупление имъ, и николиже въпаде о томь въ печаль, ни поскърбе о томь, нъ по вся дьни братию всю утѣшая, учаше и никакоже попечися о плътьнѣмь, но Господень гласъ въспоминаше, имъ глаголя: «Не пьцѣтеся, чьто пиемъ, или что ѣмъ, или въ что облечемъся: вѣсть бо отьць вашь небесьный, яко требуеть вься си, обаче ищете цесарьства небеснаго и си вься приложаться вамъ». Блаженый же сице помышляше, Богъ же все на потребу нескудьно подаваше ему. (37а)

Но в целом главная идея ЖФ в этом месте и в связи именно с Феодосием в том, чтобы подчеркнуть именно гармонию «небесного» и «земного», утвердить мысль, что оба эти начала могут стать взаимопроникающими. Не случайно, что как раз в этом месте текста гово-

рится о Феодосии, что он «поистинѣ земельный ангелъ и небесный человѣкъ» (36г—37а) [123]. Эта формула, состоящая из двух резко оксюморных сочетаний, одновременно противопоставляемых друг другу, но и усиленно соединяемых в целое, была заимствована из Жития св. Саввы и в дальнейшем не раз прилагалась на Руси к своим святым [124]. Феодосий был первым из них, и нужно сказать, что к нему эта формула прилагается особенно естественно и надежно.

И уже после этого подготовительного фрагмента со всеми его мотивировками и «предупредительными» ходами ЖФ переходит к тому, как воплощается эта идея гармонии «небесного» и «земного», каковы ее плоды. При этом вся тональность рассказа меняется: он становится открытым, конкретным, деловитым, пожалуй, несколько суховатым (во всяком случае по сравнению с предшествующей частью жития). Нестор придает особое значение описанию этих «первых» зримых результатов деятельности Феодосия, и здесь, вероятно, впервые складывается представление о том, что Печерский монастырь был устроен именно Феодосием, что это по преимуществу Феодосиев монастырь. Ср.:

> Тъгда бо сий великий Феодосий обрѣтъ мѣсто чисто, недалече от печеры суще, и разумѣвъ, яко довълно есть на възгражение манастыря, и разбогатѣвъ благодатию Божиею и оградивъся вѣрою и упованиемъ, испълнивъ же ся духа святаго, начатъ подвизатися въселити мѣсто то. И якоже Богу помагающю ему, въ мало время възгради цьркъвь на мѣстѣ томь въ имя святыя и преславьныя Богородица и приснодѣвица Мария, и оградивъ и постави келиѣ многы, и тъгда преселися от пещеры съ братиею на мѣсто то въ лѣто 6570. И отътолѣ Божиею благодатию въздрасте мѣсто то, и бысть манастырь славьнъ, се же и донынѣ есть Печерьскый наричемъ, иже от святаго отьца нашего Феодосия съставленъ бысть. (37а—37б) [125]

И в дальнейшем Феодосий не оставлял монастырь своими заботами. Он расширял монастырь, заложил другую церковь, строил кельи для монахов, воздвигал монастырские стены, построил около монастыря двор для убогих с церковью первомученика Стефана, и при этом Феодосию принадлежали не только планы расширения монастыря: вместе с братией он сам каждый день трудился, возводя монастырские строения. ЖФ несколько раз обращается к этой стороне деятельности Феодосия. Ср.:

> По сихъ же множащися братии, и нужа бысть славьному отьцю нашему Феодосию распространити манастырь на поста-

вление келий, множьства ради приходящихъ и бывающимъ мнихомъ. И бѣ самъ съ братиею дѣлая и городя дворъ манастырьскый. И се же разгражену бывъшю манастырю... (46в)

и др. Последнее большое его начинание не было закончено при жизни Феодосия, но оно было им задумано, им осуществляемо и его молитвами завершено.

Тъгда же отьць нашь Феодосий, напълнивъся духа святааго, начатъ благодатию Божиею подвизатися, якоже вселити тому въ другое мѣсто, помагающу тому святому духу, и церкъвь же велику камениемь възградити въ имя святыя Богородиця и принодѣвыя Мария, пьрвѣй бо церкви древянѣ сущи и малѣ на приятие братии. Въ начатъкъ же таковааго дѣла събрася множьство людий, и мѣсто на възгражение овѣмъ ова кажющемъ, инѣмъ же ино, и вьсѣхъ не бѣ подобьно мѣсто княжю полю, близь прилежащю... [126] Бѣаше же и самъ блаженый Феодосий по вься дьни съ братиею подвизаяся и тружая о възгражении таковаго дому. Обаче аще и не съвьрьши его живъ сы, нъ се и по съмьрьти того, Стефану приимъшю игуменьство и Богу помагающю тому молитвами преподобьнааго отьца нашего Феодосия, съвьрьшено дѣло и домъ съграженъ. Ту же братии преселивъшемъся, и онъдеже малу ихъ оставъшю... (60в—61а) [127]

Тема монастыря, его создания, роста и «умножения» принадлежит к наиболее мажорной составляющей всего текста. «Умножение» же самой этой темы, непрестанное воспроизведение ее на последних страницах ЖФ, и соотносимое с этим повторение самого этого слова (*множьство, умножатися* и под.) могут пониматься, вероятно, как иконическое воспроизведение идеи благого возрастания, увеличения, обилия, прибытка. Это предположение не противоречит ни житийной поэтике «символического», ни опыту Нестора—составителя жития. «Умышленность» Нестора обнаруживается в тексте ЖФ не раз. «Знаковая» напряженность отмеченных мест текста для него вне сомнения. В частности и в особенности это относится к концу текста, посвященному двум темам — апофеозу святости Феодосия, основателя Печерского монастыря, и авторству Нестора, монаха э т о г о с а м о г о монастыря и составителя жития именно э т о г о святого. Так, через тему монастыря, чуть прикровенно, Нестор обозначает свою связь с Феодосием [128] — помимо той связи, которая предполагается между субъектом и объектом жития, Нестором и Феодосием.

До сих пор речь шла о «материальной» основе монастыря, так сказать, о его теле, о том субстрате, на котором процвела святость и

взращивались духовные плоды. Феодосий, конечно, не мог ограничиться заботами только о теле монастыря. Как только он стал игуменом, нужно было определить, каким будет монастырь, какие правила будут определять его жизнь, каким путем направится она в дальнейшем [129]. Иначе говоря, возникал и становился насущным вопрос о выборе устава.

В ЖФ тема устава возникает сразу же после сообщения о воздвижении церкви св. Богородицы, стен вокруг нее, монашеских келий и переселении на это место братии. Версия ЖФ такова:

По сихъ же посла единого отъ братия въ Костянтинь градъ къ Ефрему скопьцю, да вьсь уставъ Студийскааго манастыря, испьсавъ, присълеть ему. Онъ же преподобьнааго отьца нашего повелѣная ту абие и створи, и вьсь уставъ манастырьскый испьсавъ, и посъла къ блаженому отьцю нашему Феодосию. И его же приимъ отьць нашь Феодосий, повелѣ почисти предъ братию, и оттолѣ начатъ въ своемь манастыри вся строити по уставу манастыря Студийскааго, якоже и донынѣ есть, ученикомъ его сице съвьршаемъмъ. Вьсякому же хотящю быти чьрноризьну и приходящему къ нему, не отрѣвааше ни убога, ни богата, нъ вся приимаше съ всякымь усьрдиемь, бѣ бо и самъ въ искушении томь былъ, якоже и выше речеся: егда бо приде отъ града своего, хотя быти мнихъ, якоже обьходящю тому вься манастыря, не рачахуть бо того прияти — Богу тако сътворьшю на искушение ему. Се бо си въспоминая благый, какова скьрбь бываеть человѣку, тъгда хотящюуму острѣщися, и сего ради вся съ радостию приходящая приимаше. Нъ не ту абие постригаше его, нъ повелѣваше ему въ своей одежи ходити, дондеже извыкняше вьсь устрой манастырьскый, таче по сихъ облечашети и́ въ мьнишьскую одежю и тако пакы въ всѣхъ служьбахъ искушашети и́, ти тъгды остригы и оболочашети и́ въ мантию, дондеже пакы будяше чьрньць искусьнъ житиемь чистъмь си, ти тъгда сподобяшети и́ прияти святую скиму. (37б — 37г) [130]

В этом отрывке наглядно выступает инициативность и предприимчивость Феодосия, умение выбрать главное и сосредоточить на нем свои усилия, деловитость и последовательность в доведении начатого до конца, наконец, проницательность и предупредительность по отношению к другим, учитывающие и личный опыт святого и знание им чужой души. Ряд этих качеств хорошо соотносится (хотя, конечно, не жестко и не абсолютно) с определенным кругом действий и занятий, характеризующих особый тип монастырской жизни, предполагаемый и программируемый, в частности, уставом Фео-

дора Студита (ум. 826 г.) Эта соотнесенность дарований Феодосия как организатора монашеской жизни и Студийского устава, конечно, неслучайна и еще раз подтверждает сознательность и глубокую обдуманность выбора, сделанного Феодосием. Как известно, первые уставы монашеской жизни появились в IV веке [131], но в дальнейшем особое значение приобрели три устава, с которыми практически только и могли иметь дело на Руси, — иерусалимский устав Саввы Освященного (ум. 532 г.), Афонский устав преподобного Афанасия (ум. 980 г.) и уже упомянутый устав Феодора Студита. Выбор Феодосием последнего устава (притом выбор решительный и скорый) мог, в частности, означать оттеснение антониевой особножительной традиции. Особножительство, или келлиотство (ср. κελλιωτικός μοναχός, κελλιωτική μονή), с которого и началось монашество, перешло из Греции на Русь, где и продержалось до Феодосия (см. Голубинский 1904, I, 2:606; Соколов 1894 и др.). Судя по всему, эта форма монашеской жизни была внутренне близка Антонию, и, если это так, то выбор Феодосием общежительного Студийского устава недвусмысленно свидетельствует о введении новой парадигмы монашеского быта в Печерской обители [132]. В отличие от затворничества общежительность («киновийность»), предписываемая Студийским уставом и весьма притягательная для Феодосия, опирается на организацию монашеской общины, предназначенной для служения религиозным целям и общественному благу, с одной стороны, и, с другой, на полное и добровольное повиновение игумену, который, однако, свободно избирается самой общиной. Выше личного спасения ставится долг любви (см. Кологривов 1961:38) и труженичество во Христе ради исполнения этого долга.

Несомненно, Студийский устав был привлекателен для Феодосия, и он высоко оценивал его достоинства. Сам он не только готов был подчиниться требованиям устава, но и стремился к тому, чтобы во всем, чего требовал этот устав, проявлять послушание и, более того, быть примером для братии. Вместе с тем, думается, он хорошо усвоил и свои права и обязанности как возглавителя монастыря и братии —

> Начальник монастыря есть игумен, которому повинуются братия со всяким покорением. Он должен быть духовником всей братии [...] и вообще к нему должны обращаться братия со всякими помыслами и за всякими советами духовными. Игумен должен почасту «оглашать», т. е. поучать братию, и обще всех и каждого особо.., —

говорится в собственной записи Студийского монастыря (Голубинский 1904, I, 2:624). Нужно думать, что и в этой сфере прав и обя-

занностей, долга по отношению к игумену и долга по отношению к братии Феодосий умел проявить свою трезвость и рассудительность и поддержать необходимое равновесие. Что же касается того, как исполнял он свой долг и чего он требовал от братии, то ЖФ представляет собой в этом отношении редкое по ценности свидетельство. Вместе с тем Студийский устав, известный по спискам, составленным позже и отличавшимся большим несходством, как и примыкающие к нему документы [133], многое проясняет в деталях ЖФ, в поступках и поведении Феодосия и их мотивировках [134]. В более широкой перспективе кое-что в ЖФ могло бы быть уточнено при обращении к некоторым другим источникам, как, напр., Церковный устав кн. Владимира, синтезировавший ряд положений из греческого номоканона с оригинальным опытом русского законодательства, или Церковный устав кн. Ярослава [135], существенно отличный от предыдущего и отражающий те изменения, которые произошли к этому времени в русском церковно-гражданском законодательстве (Макарий 1889, I:152 и сл., 273 и сл.; 1889, II:257 и сл., 359 и сл.; Голубинский 1901, I, 1:617 и сл. и др.).

Как известно, Студийский устав в интерпретации его Феодосием просуществовал в действии недолго. По сути дела, он тоже был тем правилом, с помощью которого осуществлялся «средний путь». Как только Феодосия не стало, а других возглавителей обители с таким развитым чувством равновесия, рассудительности, меры, как у покойного игумена, не нашлось, началось довольно быстрое «размывание» сложившихся при Феодосии норм монашеской жизни и соответственно отход от положений Студийского устава, определявших и контролировавших эти нормы. Оказавшись без окормления, которое было при Феодосии, братия начала пренебрегать прежними правилами монастырской жизни, отклоняться от них. Кое о чем в этом роде можно догадываться уже по заключительной части ЖФ и по Киево-Печерскому патерику. Угрозы идеально взращиваемому и успешно претворяемому в жизнь замыслу Феодосия открылись с двух противоположных сторон: появился соблазн стяжательства, не соединимый с монашеской жизнью, но сильно исказивший впоследствии высокие духовные замыслы, с одной стороны, и, с другой, соблазн отхода к особножительству с возрастающим забвением заветов труженичества и любви. Созданный трудами Феодосия образец частично сохранял свое значение до начала татаро-монгольского ига. И, тем не менее, в последующей истории русской монастырской жизни об этом примере иногда вспоминали и даже вдохновлялись им, хотя эти исключения не опровергают слов о «мнимом» общинножитии, сказанных некогда Голубинским (1904, I, 1:633—634) в связи с иници-

ативой Феодосия, избравшего Студийский устав руководством для устроения монастырской жизни и сумевшего достойно следовать ему:

> Итак, истинный устав монашеского общинножития, строго и безусловно отрицающий всякую собственность, был вводим к нам преподобным Феодосием Печерским, но продержался в наших монастырях весьма недолго, а затем его у нас совсем не было и монахи наши, помимо этого единственно истинного монашеского устава, монашествовали по двум уставам, далеко не строго монашеским, которых как таковых собственно никогда не признавала церковь и которые, быв изобретены самоволием и фарисейством человеческим, существовали единственно на тех же правах, на которых существует всякое злоупотребление; эти уставы были — келлиотский или особножитный, в котором не оставалось и тени истинного монашеского устава, и общинножитный с таким сохранением права частной собственности, при котором от истинного устава сохранялась не более, как только тень. Не мы, Русские, изобрели эти два устава, и вина за них падает не на нас и не на наших монахов.

В Похвале преподобному Феодосию, в сообщении о его преставлении, о нем говорится самое главное —

> В сий бо день учитель нашь, наставник же и пастырь преставися въ вѣчный животь, великий въ отцѣхъ отець Феодосие, прежний свѣтильникь, т р у д о п о л о ж н и к ъ же и чюдотворецъ въ земли Рустѣи.
>
> (Абрамович 1930:87)

Вероятно, наиболее специфичной характеристикой Феодосия здесь нужно признать именно это определение — *трудоположник*, тот, кто положил (приложил) много труда, труженик и одновременно как бы основоположник труженичества, тот, кто ввел труд, труженичество в монастырскую жизнь и видел в нем путь к святости [136]. И далее Похвала развивает эту тему —

> Феодосий же [...] в болший т р у д вдасть себе, помышляя, аще и телесною потрѣбою много печахся, боле паче душевнѣи прилежати. И глаголаше святый къ себѣ Феодосие: приложи къ т р у д о м т р у д ы [137] и к подвигом подвигы, — како явитися своему владыцѣ, стада его добрѣ не упась...
>
> (Абрамович 1930:89)

Еще полнее, разнообразнее и конкретнее развертывается тема

труда в ЖФ, и слова этого корня (*труд*) проходят через весь текст, как бы спеша всегда и всюду напомнить об этой доминанте всего жизненного подвига Феодосия. Переходя к этой теме, уместно подчеркнуть особенности как актуальной семантической мотивировки понятия «труд» в русской языковой традиции, так и происхождения соответствующего слова. Труд в русском языковом сознании не просто работа, некое занятие, выполнение определенной задачи, предполагающее субъект, цель, средства ее достижения. Труд прежде всего *труден* и мучителен (время его — страда — своим обозначением отсылает к теме страдания), он понимается как нечто вынужденное, принудительное (*нужда, нудить*) [138], и в этом смысле он, конечно, не просто бремя, но и проклятие человеческой жизни. Происхождение слова обнаруживает именно эти мотивы, ср. и.-евр. **treud-*, 'давить', 'тискать', 'мять', 'защемлять', 'толкать', 'мучить', 'томить', 'утомлять' и т. п. (см. Pokorny. Idg. etym. Wb. I:1095, 1096), в конечном счете — от и.-евр. **ter-*, огрубленно и сугубо профанично — 'т е р е т ь' (ср. «жизнь п о т е р л а его», «т е р т ы й человек», «т е р т ы й калач», о человеке же и т. п.), а точнее, глубже, так сказать, «космологичнее» — совокупность всех испытаний, препятствий, мучений человеческой жизни, всего сложного опыта контакта человека с миром, взаимоотношений его с жизнью в ракурсе борений и страданий, ведущих, как правило, к смерти, но и — в крайней ситуации — к преодолению ее, к вечной жизни, открывающейся именно для человека, «тертого» вре́менной, земной жизнью и прошедшего «сквозь огонь, и воду, и медные трубы». Не только не случайность, но глубокий внутренний смысл кроется в том, что этот корень **ter-* кодирует обозначение понятия 'три' — три мира, нижний, средний и верхний; три космологические сферы («царства») — преисподняя, земля, небо; три состояния — смерть, временная жизнь, вечная жизнь. Персонаж, обозначаемый корнем **ter-* (ср. др.-инд. *Trita-* или Третий брат в сказках типа 301, по Аарне—Томпсону), — это тот, кто, всё испытав и перенеся все мучения [139], прошел (проник насквозь, ср. **ter-* 'проницать', 'проходить сквозь' и далее — 'достигать', 'одерживать верх', 'успешно завершать') все три царства, все возможные состояния, прежде чем был увенчан вечной жизнью.

Этот мифопоэтический аспект корня **ter-*, так или иначе ощущаемый и в русск. *труд, трудиться,* существен и в связи с труженическим подвизанием Феодосия. Как Иисус Христос через мучение и смерть воскрес к вечной жизни, показав пример людям, так и Феодосий, предаваясь труду-мучению, труду-страданию [140], труду-доселе проклятию, превращает его в путь (и это более чем средство, ин-

струмент, который и не очеловечен, и не одухотворен, и не может исполниться святости) к спасению и вечной жизни. И всегда так и только так — от самого низкого и презираемого, позорного и мучительного к высшему, блаженнейшему, святому; и не за счет отбрасывания, игнорирования первого и обретения второго на каких-то иных путях, но только через первое к второму, сквозь него, через освоение-усвоение и творческое преодоление-преображение одного в другое. Только на этом пути и в результате его труд и становится подвигом в высоком смысле, а слово *труд* обретает положительные коннотации. В этом контексте и нужно рассматривать труженичество Феодосия.

Жизнь Феодосия, как она описана в его «Житии», — трудна, путь его — труженичество, он сам — труженик. В ЖФ дух труда-труженичества веет вокруг Феодосия повсюду, и сам труд предполагает не просто некое физическое занятие, приводящее к определенным материальным результатам, но нечто более широкое, цельное, объединяющее физическое, плотское с духовным и «свое», личное с «чужим» (становящимся своим), общественным, и, следовательно, речь должна идти уже не о проклятии труда, а о труде преображенном и пресуществленном. Так и трудился Феодосий — руками своими, телом, душою, отдавшись Богу:

> Отьць же нашь Феодосий предавься Богу ... и оттолѣ подаяшеся на труды телесьныя ... к въздьржанию же и плътию своею тружаяся, рукама дѣло свое дѣлая и въспоминая по вься дьни псалъмьское оно слово: «вижь съмѣрение мое и трудъ мой и остави вься грѣхы моя». Тѣмь вьсь съ вьсѣмь въздьржаниемь душю съмѣряаше, тѣло же пакы трудъмь и подвизаниемь дручааше... (31в—31г)

Ср. еще:

> [...] по отврьжении всякоя мирьскыя печали большими труды паче наченъ подвизатися на рьвение Божие. (33в)

В чем состояло это делание дела «рукама своима», видно из описания монашеской жизни в пещере в первое время пребывания в ней Феодосия. ЖФ сообщает об этом, начав с изображения трудностей жизни («[...] и елико скърби и печали прияша ..., Богу единому съвѣдущю, а устомъ человѣчьскомъ не мощьно исповѣдати. Къ симъ же и ядь ихъ бѣ ръжанъ хлѣбъ тъкмо, ти вода...»):

> Еще же и рукама своима дѣлахуть дѣло: ово ли копытьца плетуще и клобукы, и ина ручьная дѣла строяще и тако,

носяще въ градъ, продаяху и тѣмь жито купяху, и се раздѣляхуть, да къждо въ нощи свою часть измоляшеть на състроение хлѣбомь. Таче по томь начатъкъ пѣнию заутрьнюуму творяаху и тако пакы дѣлааху ручьное свое дѣло. Другоици же въ оградѣ копахуть зелинааго ради растения дондеже будяше годъ божьствьнуума славословию, и тако вьси въкупѣ съшедъшеся въ цьркьвь, пѣния часомъ творяахуть, таче святую служьбу съвръшивъше, и тако въкусивъше мало хлѣба и пакы дѣлѣ ся своемь къждо имяшеть. И тако по вся дьни трудящеся, пребывахуть въ любъви Божии. (36а)

Этот труд монашеской братии был добровольным, непринудительным, хотя и вытекал из нужд жизни «печерских» насельников. Труд воспринимался как «простой» (см. далее), естественный, насущный, вытекающий из потребностей всей братии и каждого монаха [141]. Нужды, цели и средства ее достижения были ясны, результаты труда сохраняли неотчужденность от самого труда и от совершающих его тружеников. Поэтому такой труд не порывал с живым здравым смыслом, не становился рутинным. Ежедневное повторение не обезличивало его, и, подобно ритуалу, от постоянного воспроизведения его он набирал еще бóльшую силу. И еще одна важная особенность этого «ручного» труда — его неотделимость от труда-службы Богу, от «святой службы», придающей высокий смысл труду вообще. Он не в последнюю очередь предопределил и то, что монахи, «трудящеся», пребывали в любви к Богу.

Феодосий и в этом труде и в этой любви превосходил других, потому что и телом и духом первенствовал он среди братии:

Отьць же нашь Феодосий съмѣренъмь съмыслъмь и послушаниемь вься преспѣваше, трудъмь и подвизаниемь и дѣлъмь телесьныимь, бяше бо и тѣлъмь благъ и крѣпъкъ съ поспѣшьствъмь всѣмъ служаше, и воду нося и дръва из лѣса на своею плещю, бъдя же по вся нощь въ славословлении Божии. И братии же на опочители суще, блаженый же възьмъ раздѣленое жито и когождо часть измълъ и поставляше на своемь мѣстѣ. Другоици же... [142], сядяше прядый вълну на съплетение копытьцемъ и псалтырь же Давыдову поя ... и тако преже всѣхь обрѣташеся въ цьркви. (36б—36в)

Это ценное свидетельство ЖФ часто приводилось исследователями как пример того, что и Феодосий поступал так же, как и «простая» братия. Отчасти это верно, но, если далее настаивать на таком заключении, то сдвигается акцент, и вся картина существенно де-

формируется. Во-первых, деления на «простых» и «не-простых» в эти первые годы практически не существовало, а природная и благоприобретенная «простота» Феодосия (о ней см. далее) тем более не позволяет противопоставлять его «простым» и приписывать ему особое достоинство «снисхождения» к ним и их заботам и трудам. Во-вторых, главное в этом свидетельстве не то, что объединяет Феодосия с другими, а то, что выделяет его («вься преспѣвааше») среди них, но это последнее почему-то обычно упускалось из вида. Превосходил же он братию не столько количеством работы или даже ее характером (на этот счет данные ЖФ неполны), но отношением к труду. Сильный телом и духом, он не только работал с удовольствием, рождающимся из сознания успешности труда («съ поспѣшьствъмь», ср. чуть ранее «преспѣвааше», — к *спѣти, по-, пре-спѣвати, у-спѣти* : *у-спѣхъ*), но испытывал при этом, как можно догадываться, подъем духа, своего рода эйфорию. Труд был мажорным и вдохновенным. Обращался к нему Феодосий темпераментно [143] (но не с горячностью), соображая, однако, большую свою силу с предстоящим заданием. Труд должен был приносить ему удовлетворение и радость, и отдача сил труду была не только данью необходимости, но и долгом и одновременно службой Богу. Можно догадываться, чем выделялся Феодосий в труде среди других (помимо того, что связано с тем, что он «бяше тѣлъмь благъ и крѣпъкъ»). Его труд был инициативен и как бы вдвойне доброволен: он делал не только свое, но и помогал другим, т. е. делал то, что, вообще говоря, было бы сделано и без него; выбор помощи, в разное время разной, определялся, нужно думать, важностью, насущностью выполнения именно данной, в этот момент наиболее нужной работы, а это определение предполагало и знание всего предстоящего «дела» и очередности его «делания». Феодосий выбирал себе наиболее тяжелый труд (ношение воды и дров из леса «на своею плещю», колка их [42в] и т. п.) и нередко трудился в не отведенное для этого время (помол зерна, когда братия почивала), в чем также можно видеть уже отмечавшуюся у Феодосия тягу к потаенности добрых деяний (как и аскезы). Труд его может выражаться в помощи другим. Таким образом, оказывается, что Феодосий превосходит в труде других монахов выходом за рамки «привычного», «нормы». Его готовность трудиться и инициативность в труде подчеркнуты. Он делает работу тяжелее, чем большинство других; делает ее во внеурочное время (расширение времени труда), когда другие отдыхают; делает в помощь другим или же потаенно и во всяком случае, не подчеркивая своего вклада. Наконец, связь труда, совершаемого Феодосием, со сферой духовного и божественного особенно тесна и органична, и, возмож-

но, он один умел так естественно — в одно и то же время и в одном и том же месте — сочетать труд, аскезу и службу Богу (ср. выше прядение шерсти, истязание плоти комарами и оводами и пение псалмов) [144].

Став игуменом и сильно расширив круг своих обязанностей, Феодосий не прекращает физического труда и наставляет в нем братию:

> [...] и прочиими труды подвизаяся, дѣлая по вся дни, не дада рукама своима ни ногама покоя. Еще же и въ пещьницю часто исхожааше и съ пекущими веселяшеся духъмь, тѣсто мѣшааше и хлѣбы пека. Бѣаше бо, и преже рѣхъ, крѣпъкъ тѣлъмь и сильнъ. Вся же стражющая бѣ уча и укрѣпляя и утѣшая, никакоже раслабѣти въ дѣлѣхъ своихъ. (42а — 42б)

Трудясь сам, Феодосий также входит в суть хозяйственных забот братии — решает, дает советы, подсказывает, отменяет то, что нарушает принципы или заведенные правила, поощряет, закладывает ядро традиции [145]. Поддерживая отношения с князьями, с другими городами и монастырями, заботясь о монастыре в целом, о его материальном и духовном уровне, Феодосий никогда не пренебрегает и «мелочами», потому что для него во всем, что касается монастырской жизни, мелочей нет и не может быть. ЖФ не раз рассказывает о том, как Феодосий входит во все детали монастырского хозяйства и быта: кухня, пекарня, кладовая, монастырский двор всегда находятся в круге его интересов, а пономарь, келарь, эконом, сторож и т. п. — постоянные его собеседники, к нему они обращаются за советами. жалуются на неурядицы и «казусы», выслушивают его предложения.

Но было бы ошибкой видеть в этом только быт, только материальное. Две заботы беспокоили Феодосия. Он твердо знал, что быт, определенный его уровень и уклад неизбежны даже в монастыре — тем более в общежительном. Более того, он понимал, что «умножение божественного богатства», которым начал славиться Печерский монастырь уже при его жизни, невозможно без быта. И поэтому первой заботой преподобного было устроение быта — тоже, как и путь его, «среднего», отличного от келлиотской материальной «пустоты», безбытности, с одной стороны, и от быта «стяжательствующих» монастырей, с другой. Тот идеальный монастырский быт, который представлял себе Феодосий, не мог быть создан без обращения к *миру сему*, в пренебрежении к хозяйственно-экономическому аспекту жизни, в полном отрешении от злобы дня. Этому быту нужно было уделять внимание, время, усилия и не просто от сих до сих. Допуская его, создавая-складывая этот быт сознательно, так сказать, «сверху», необходимо было на каждом шагу одухотворять

его и, преодолевая привязанность к *миру сему*, ко всему материальному, мирскому, неустанно христианизировать его. Препятствий на этом пути было много — и чисто человеческие слабости, и внешние соблазны, и наследие языческой эпохи, живое не только где-то, но здесь, поблизости, у стен монастыря, а иногда, видимо, и внутри их. Вторая забота Феодосия как раз и состояла в противостоянии столь понятному теоретически и столь нередкому еще практически «стяжательству». Она же определила и очень важное для тружеников ческого подвига Феодосия отношение к богатству вообще, примеры которого нередки в ЖФ.

Умножая «божественное богатство» монастыря, Феодосий

> тѣмьже не хотяше никакогоже прилога творити въ немь, нъ бѣ вѣрою и надежею къ Богу въскланяяся, якоже паче не имѣти упования имѣнием. (49а)

Поэтому он постоянно обходил кельи своих учеников,

> и аще чьто обрящааше у кого, ли брашьно сънѣдьно, ли одежею лише уставьныя одежа, или от имѣния чьто, сия възьмъ, въ пещь въмѣташе, якоже вражию часть сущю и прѣслушание грѣху. (49а)
>
> «Нѣсть лѣпо, братие, мьнихомъ сущемъ и отвьрьгъшемъся мирьскыихъ събьрание пакы творити имѣнию въ келию свою. Како же можемъ молитву чисту приносити къ Богу, съкровища имѣнию дьрьжаще въ келии своей?» (49б)

И напоминал слова Господни при этом — «иде съкровища ваша, ту и сьрьдьца ваша» или еще — «Безумьне, въ сию нощь душю твою изьму, а яже събьра — кому будуть?» (49б). Предписания же Феодосия на этот счет были просты, понятны и произносились они тихо, безгнѣвно, с жалостью ко всем —

> Тѣмьже, братие, довълъни будѣмъ о уставьныихъ одежахъ нашихъ и о брашьнѣ прѣдъложенѣмь на трапезьници от келаря, а въ келии от сицевыихъ не имуще ничьтоже, да тако съ вьсякыимь усьрьдиемь и вьсею мыслию молитву свою чисту приносимъ къ Богу. (49б—49в)

Но борьба со «стяжательством» — вольным или невольным — была не проста: она не требовала от Феодосия слишком сильных мер, но не позволяла делать уступки и велась последовательно и постоянно. В ЖФ рассказывается, как один чернец, много раз покидавший монастырь и все-таки вернувшийся умирать в нем, положил перед

преподобным свое «имѣние мало», которое он стяжал («бѣ бо плать-на дѣлая... своима рукама», 50а). Феодосий сказал ему: «[...] възьмъ сия, яко ослушания дѣло есть, въвьрзи въ пещь горущу» (50а). Чернец, «иже теплъ сый на вѣру», так и сделал и прожил в монастыре до конца своих дней. Другой пример, также приведенный в ЖФ, несколько сложнее, но говорит о том же. Как-то в монастырь прислали белые хлебцы («хлѣбьцѣ [...] зѣло чисты»). Феодосий велел келарю подать их на стол братии, но келарь решил, что, поскольку бо́льшая часть братии отправилась в монастырь св. Димитрия — тогда был день этого святого — и, следовательно, отсутствовала, лучше сейчас подать обычный монастырский хлеб, а белые хлебцы подать завтра на обед. На следующий день, увидев на столе хлебцы и выслушав объяснение келаря, Феодосий сказал ему:

> Лѣпо бѣ не пещися о приходящимь дьни, нъ по повелѣнию моему сътворити. И нынѣ бы Господь нашь и присно печеться нами, большими попеклъся и подалъ намъ еже на потрѣбу (52а),

после чего он велел собрать хлебцы в корзину и высыпать их в реку. На келаря же за непослушание была возложена епитимья.

Составитель ЖФ подчеркивает, что так же поступал Феодосий и в других подобных случаях, и объясняет мотивы этих поступков [146]. Не довольствуясь этим и даже сознавая неуместность другого рассказа на эту тему («нѣсть лѣпо сьде съповѣдати») [147], Нестор все-таки приводит его с единственной, кажется, целью — показать, что и после смерти Феодосия подобное непослушание влекло за собой такие же «феодосиевские» следствия. Еще при жизни преподобного было заведено, что в пятницу первой недели поста, когда все потрудятся как истинные подвижники, им подают «хлѣби чисти зѣло», а другим — «съ медъмь и съ макъмь творени». В подобной ситуации Никон повелел келарю сделать все по обычаю, но тот «сълъга, рекый яко „муки не имамъ на сътворение такыимъ хлѣбомъ“» (52в). После святой литургии все отправились в трапезную на постный обед.

> Нъ обаче Богъ не прѣзьрѣ труда и молитвы преподобьныихъ своихъ, и да пакы не разориться уставленое божьствьныимь Феодосиемь. (52в)

И прежде чем братия села за обед, в монастырь был прислан воз именно с такими хлебцами. Два дня спустя келарь велел братии испечь хлебы из утаенной им муки, но, когда пекари месили тесто и заливали его горячей водой, они увидели в ней жабу, осквернившую ее, ибо это было «от прѣслушания твореное дѣло» (52г) [148].

Впрочем, подобный случай имел место и при жизни Феодосия. Однажды к нему пришел священник из города и попросил дать вина для служения святой литургии. Феодосий распорядился, чтобы пономарь налил вина в сосуд. Но тот, сославшись на малое количество остающегося вина, не склонен был делиться им с пришедшим. Тогда Феодосий сказал пономарю: «Излѣй вьсе человѣку сему, и нами Богъ да попечеться». После этого вино было налито, но не все: часть его была оставлена на утреннюю службу. Узнав об этом, Феодосий снова призвал пономаря и напомнил ему:

> Рѣхъ ти, излѣй вьсе и о утрѣйшьниимь дьне не пьцися, не бо имать Богъ оставити цьркве сея въ утрий дьнь бе-служьбы, нъ се въ сий дьнь подасть намъ вина до избытка. (51б)

Пономарь, наконец, так все и сделал, а после ужина в тот же день в монастырь были присланы три воза с корчагами, наполненными вином, от женщины, которая вела хозяйство в доме князя Всеволода.

Подобный дар предвидения в сходной ситуации отмечен в ЖФ и еще раз. Келарь сообщает Феодосию, что на сегодняшний день у них нет никакой еды для братии и нечего ей сварить. «Иди, потьрьпи мало, моля Бога, некъли тъ попечеться нами», — говорит ему преподобный.

> «Аще ли же то, да съварившъе пьшеницу, ти ту, съмятъ съ медъмь, прѣдъставиши на тряпезѣ братии, да ѣдять. Обаче же надѣюся на Бога, иже въ пустыни людьмъ непокоривыимъ хлѣбъ небесьный одъжди и источи крастѣли. Тъ и намъ дьньсь мощьнъ есть пищю подати.»

Феодосий становится на молитву, и вскоре некий боярин («Богу ему възложьшю на умъ», 50в) присылает в монастырь три телеги со съестным — хлеб, сыр, рыба, чечевица, пшено, мед. Прославив Бога, Феодосий обращается к келарю: «Нъ иди и сътвори о б ѣ д ъ братии в е л и к ъ въ сий дьнь, се бо посѣщение Божие есть». Эту сцену Нестор завершает по-своему эффектной «контрастной» концовкой —

> И тако блаженый възвеселися съ братиею на обѣдь веселиемь духовьныимь, бѣ же самъ еда х л е б ъ с у х ъ и з е л и е в а р е н о б е з м а с л а и в о д у п и я — се же ѣдь его бѣ вьсегда. И николиже его бѣ видѣти дряхла или сънъзъшася на обѣдь сѣдяща съ братиею, нъ вьсегда весело лице имуща и благодатию Божию бѣ утѣшаяся. (50в—50г)

Во всех этих случаях самое удивительное, видимо, не предвидение Феодосия, хотя оно и принадлежит к числу тех «сильных» пред-

видений (сугубая конкретность ситуации, исключающая возможность «общих» суждений, скорость исполнения /тот же день/, наконец, выраженность видимого духовными очами в слове, т. е. предсказание), которые лишь невидимая черта отделяет от подлинного чуда. Может быть, более значимым в плане определения типа святости Феодосия и его духовных качеств нужно признать другое — готовность и — несравненно более того — радость, с которыми Феодосий отступается от строгой «алиментарной» дисциплины. Он рад порадовать («побаловать») братию «обѣдъмь великиимь, хлѣбы чистыими зѣло» [149] — особенно по случаю, отмеченному знаком Божьего изволения, милости, снисхождения. Формальное нарушение воздержания в еде для Феодосия перекрывается этим указанием присутствия Бога и славословием ему при вкушении этой преображенной пищи. Поэтому-то блаженный и «възвеселися... веселиемь духовънымь» (50в), радовался вместе с братией. Но сам он и здесь первенствовал — и в воздержании от обильной и вкусной еды, с одной стороны, и в полноте радости за братию, за себя, за знак Божьего участия, с другой.

Поведение Феодосия в случаях, подобных описанным, реализовало учительную функцию его труженического подвига. В части первой этой работы, когда говорилось о детском, отроческом и юношеском («докиевских») периодах его жизни, было показано, что сам Феодосий был хорошим учеником — не только прилежным и способным, покорным и послушным (ЖФ, 28а), — качества, благодаря которым он так быстро овладел грамотой, что все поражались его разуму и премудрости [150], — но и инициативным учеником, который сам стремился к учению («[...] и датися веля на учение божьствьныхъ книгъ единому от учитель» [28а]), усваивал не только его основы, но и принципы и, получив импульсы, смог учиться уже без учителя, чутко улавливая все, что могло оказаться нужным ему на его пути. Его восприимчивость в учении и стремление жить в соответствии с тем, что он узнал и принял в себя (ср. уже отмечавшуюся роль в его жизни слов Иисуса Христа, засвидетельствованных в Евангелии), были так велики, а пример, который всегда стоял перед ним, так высок и ярок (Христос и его ученики) [151], что он, заочный ученик Христов, не мог не хотеть стать и учителем, имеющим своих учеников, и подражание Христу, несомненно, распространялось и на сферу учения-учебы. И учил Феодосий своих учеников (именно это слово употребляется применительно к братии [ср. 50б], признавшей в нем не просто игумена, но и учителя, наставника, как он не раз обозначается в ЖФ), как Христос, Его словами и в сходных ситуациях. Феодосий учил братию и мирян, даже князей — то неза-

метно, с великим искусством и тактом, то настоятельно, резко, почти угрожая. Никакого привкуса дидактизма, менторства, абстрактности в том, как он учил, не было. Поучения, которые остались после Феодосия (см. о них далее), были просты, деловиты, трезвы. Их автор все время видел адресата поучения, цель и способы привести первого к последней. Но еще более характерно для Феодосия учительство в устной форме — никогда не вообще и не на всякий случай, но сугубо конкретно, в данной ситуации и в связи с данным лицом, всегда очень серьезно, но не впадая ни в эмоции, ни в назойливость и никогда не требуя ни обещаний, ни гарантий. Все, что говорилось Феодосием в таких случаях братии-ученикам, было, действительно, «приткнуто» к месту, исходило из личного жизненного опыта и отсылало к высокому примеру притч, обращенных Иисусом Христом к своим ученикам и полнее всего выражающих его учение [152]. Отдельные примеры этого рода уже приводились, в других случаях ЖФ только констатирует факт учительства и его тему, в третьих контаминирует все эти случаи, но сам мотив учительства появляется в тексте жития часто и нередко предлагается в настоятельной форме. Таков, например, фрагмент 43а/43б—43г/44а, в котором довольно подробно рассказывается, как отрок-возница, возвращавшийся в город, должен был довести до монастыря задержавшегося у князя Изяслава Феодосия; приняв его за простого монаха, он предложил ему ехать на коне, а сам удобно расположился в телеге; утром Феодосий, которому этот способ передвижения был труден, разбудил отрока, и они снова поменялись местами; встречные, в их числе и вельможи, узнавая блаженного, почтительно ему кланялись; у ворот монастыря Феодосия встречала вся братия; отрок испугался, не зная того, кем был его важный спутник; Феодосий, почувствовав смущение отрока, взял его за руку, ввел в трапезную, велел досыта накормить и напоить, а потом, дав ему денег, отпустил его домой. Все это рассказал братии сам отрок-возница, а блаженный никому не обмолвился о том, что случилось между ними ночью. Но, вспоминая этот случай и, видимо, отталкиваясь от него,

[...] сице бѣ убо по вся дьни о сихъ уча братию, не възноситися ни о чемь же, нъ съмерену быти мниху, а самому мьньшю всѣхъ творитися и не величатися, нъ къ вьсѣмъ покориву быти. «И ходяще же — глаголаше имъ — руцѣ съгъбенѣ на прьсьхъ своихъ къжьдо да имате, и никтоже васъ да не преходить въ съмѣрении же вашемь, да ся покланяете къждо другъ къ другу, якоже есть лѣпо мьниху, и не преходити же отъ келиѣ въ келию, нъ въ своей келии къждо васъ да молить Бога.» Сицими

> же и инѣми словесы по вся дьни не престая ихъ наказааше, и аще пакы слышааше от братия, комуже сущю от мьчьтаний бѣсовьскыихъ, то сия призъвавъ и, яко въ вьсѣхъ искушенихъ бывъ, учааше и наказааше стати крѣпъцѣ противу дияволемъ къзньмъ..., нъ постъмь и молитвою оградитися и Бога часто призывати на побѣду злааго бѣса. Глаголааше же и се къ нимъ, яко тако и мнѣ бѣ испьрва,

после чего привел случай, имевший место с ним, встречи с злым духом в виде черного пса, когда страх охватил блаженного, и он смог избавиться от него только с помощью прилежной молитвы. И далее как вывод —

> К симъ же и ина многа словеса глаголааше, крѣпя я на зълыя духы. И тако отпущааше я, радующася и славя Бога о таковѣмь наказании добляаго наставьника и учителя ихъ [153]. (44б)

Когда кто-нибудь из братии покидал монастырь, Феодосий плакал и молил за него Бога до тех пор, пока ушедший не возвращался обратно. И тогда

> того блаженый съ радостию приимъ учаше и никакоже раслабѣти вражиями къзньми, ни попустити имъ на ся, нъ крѣпѣ стати. Се бо глаголааше яко «не мужьскыя есть душа, еще раслабѣти печальныими сими напастьми». Си и ина многа глаголавъ, утѣшивъ того, отпустяаше въ келию его съ миръмь. (49в—49г)

Так наставление-учение естественно переходило у Феодосия в ободрение и утешение.

> Ибо сицева ти бѣ любы блаженаго, и сицево милосьрьдие къ ученикомъ своимъ имяше, дабы ни единъ отъ стада его отлучилъся, нъ вься въкупѣ, яко пастухъ добрый, пакы пасяше, уча и утѣшая и словесы увѣщавая душа ихъ, кърмляше и напаяя не престаяше. Тѣмьже и мъногы на Божий разумъ наводяше и къ небесьному царствию направляше [154]. (50а—50б)

Учительство Феодосия чаще всего связано с помощью другим и милосердием к страдающим. Перед лицом горя, беды, страдания, обиды он не мог оставаться равнодушным, печаль и уныние овладевали его сердцем, его охватывала жалость и слезы навертывались на глаза. «Горячее» сердце Феодосия, похоже, не выдерживало этих живых образов несчастья и отверженности, жалость переполня-

ла его, вытесняя или оттесняя «среднюю» трезвость. Таким, например, было состояние Феодосия в эпизоде с разбойниками, которым он прощает их вину, или даже — точнее — вопрос вины вообще не присутствует открыто во всей этой сцене: благодаря душевной деликатности и некоей интуиции Феодосий сдвигает акцент, как бы игнорирует звено преступления и вины. Не — «вы сделали то-то» и «вы виноваты в том-то», но — «никому не причиняйте зла!» [155]. Вот типичная картина:

> К сему же блаженому нѣколи приведоша разбойникы съвязаны, ихъ же бѣша яли въ единомь селѣ манастырьскѣ, хотяща красти. Блаженый же, видѣвъ я съвязаны и въ такой скърби суща, съжалиси зѣло и, просльзивъся, повелѣ раздрѣшити я и дати же тѣмъ ѣсти и пити. И тако пакы тѣхъ учаше мъного, еже никогоже прѣобидѣти и никомуже зъла сътворити. Подасть же тѣмъ от имѣния довъльное, еже на потрѣбу, и тако тѣхъ съ миръмъ отпусти, славяща Бога, якоже оттолѣ тѣмъ умилитися и никомуже зъла сътворити, нъ своими дѣлы довъльномъ быти. (50г—51а)

Или другой фрагмент «милосердия», где тема учительства уже отсутствует, а тема жалости завершается темой благотворительной деятельности — от жалости ранимого чужою бедою сердца (чужая скорбь — твоя печаль) к доброму делу, к устроению страждущих и обездоленных:

> Таково бо бѣ милосьрьдие великааго отьца нашего Феодосия, аще бо видяше нища или убога, въ скърьби суща и въ одежи худѣ, жаляащеси его ради и вельми тужаше о семь и съ плачьмь того миновааше. И сего ради сътвори дворъ близь манастыря своего и цьркъвь възгради въ немь святааго пьрьвомученика Стефана, ту же повелѣ прѣбывати нищимъ и слѣпыимъ и хромыимъ и трудоватыимъ, и от манастыря подавааше имъ еже на потрѣбу и от вьсего сущаго манастырьскааго десятую часть даяше имъ. И еще же и по вься суботы посылаше въ потребу возъ хлѣбъ сущиимъ въ узахъ. (51а)

Еще один практический аспект милосердия — заступничество, и он также составляет значительную часть труженичества Феодосия.

> И бысть въдовицямъ заступьникъ и сирыимъ помощьникъ и убогыимъ заступьникъ [156] и, съпроста рещи, вься приходящая, уча и утѣшая, отпущааше, убогыимъ же подавая, еже на потрѣбу и на пищю тѣм. (61б)

Однажды Феодосия, шедшего к строителям, возводившим церковь, встретила «убога въдовиця, яже бѣ от судии обидима». Она спросила Феодосия (не зная, что это он, — тем более что он был в обычной ветхой одежде): «Чьрьноризьче, повѣжь ми, аще дома есть иуменъ вашь?» Он возразил ей вопросом же: «Чьто трѣбуеши от него, яко тъ человѣкъ есть грѣшьнъ?» — «Аще грѣшьнъ есть, не вѣмь, тъкъмо се вѣмь, яко многы избави от печали и напасти, и сего ради и азъ придохъ, яко и мнѣ поможеть, обидимѣ сущи бес правьды от судии», — ответила женщина. Феодосий, расспросив ее обо всем и пожалев («съжалиси»), сказал ей: «Жено! Нынѣ иде въ домъ свой, и се, егда придеть игуменъ нашь, то же азъ възвѣщю ему, еже о тебѣ, и тъ избавить тя от печали тоя» [157]. Женщина отправилась домой, а блаженный пошел к судье, объяснил ему все и «избави ту от насилия того, якоже тому посълавъшю възвратити той, имь же бѣ обидя ю» (61в—61г).

Это заступничество было, видимо, рядовым событием на подвижническом пути Феодосия: он заступался за многих, часто, по разным поводам и перед разными людьми вплоть до князей. Вероятно, не всегда это было легко и просто. Нельзя исключать, что такое заступничество могло вызывать недоброжелательство, раздражение. На стороне Феодосия в таких ситуациях ничего не было кроме нравственной силы и духовного авторитета, но это и составляло его силу и власть:

> не бо его чьстяху чьстьныихъ ради пърътъ, или свѣтьлыя одежа, или имѣния ради мъногаго, нъ чистаго его ради жития и свѣтьлыя душа, и поучение того многыихъ, яже кыпяхуть святымь духъмь от усть его. (62а)

И никто — ни князья, ни судьи — не решались ослушаться преподобного.

> Тако же сий блаженый отьць нашь Феодосий многыимъ заступьникъ бысть прѣдъ судиями и князи, избавляя тѣхъ, не бо можахуть ни въ чемь прѣслушати его, вѣдуще и́ правьдьна и свята. (61г)

Но учительство было связано не только с утешением, милосердием, добродеянием. В острых ситуациях оно требовало от Феодосия полемики, спора, укоров, обличений сознательных отступников и беззаконников. Угроза убийства не раз витала над головой блаженного, и нужно было большое мужество, чтобы не отказываться от учительства и на этой роковой грани. Но ведь «не мужьскыя есть

душа, еже раслабѣти печальными сими напастьми», — говорил сам Феодосий. Такие ситуации возникали, вероятно, в случае конфликта с князем (или во всяком случае легко могли возникнуть, как, например, в истории с отказом Феодосия признать права князя-узурпатора Святослава) и определенно не раз были, когда блаженный тайно, по ночам, уходил к евреям, чтобы спорить с ними о Христе и укорять их [158].

> Се бо и сиць обычай имяше блаженый, якоже многашьды въ нощи въстая и отай вьсѣхъ исхожааше къ жидомъ, и яко отметьникы и безаконьникы тѣхъ нарицая, жьдааше бо еже о Христовѣ исповѣдании убиенъ быти. (57а)

Сам Феодосий сознавал такие функции, как духовную, хозяйственную, учительную и под., признавал их самостоятельность, их роль в его труженическом пути и специально уделял им время, силу, энергию. Но была еще одна важная функция, которую, может быть, всего лучше запомнили в потомстве, когда многое другое из связанного с Феодосием было уже основательно забыто. Осуществление каждой из названных выше функций, каждый поступок или слово Феодосия формировали (уже независимо от него, из чего, однако, нельзя делать вывода о том, что сам блаженный не сознавал, по крайней мере в отдельных случаях, этого) новую функцию — быть примером, образцом, мерилом, подражаемым. Объектом этой функции был сам Феодосий, субъектом — те, кто его окружал, знал и чтил — братия, князья, бояре, горожане, крестьяне, приезжие издалека, нищие, убогие, увечные, даже разбойники, чья жизнь и весь жизненный путь были преображены встречей с Феодосием [159]. ЖФ изобилует свидетельствами того, сколь многие люди видели в Феодосии, его поведении и поступках, делах, словах и мыслях высочайший пример для себя, образец, в соответствии с которым нужно строить всю свою жизнь. Очень важно, что этот пример был духовной природы и, если даже он на конце цепи воплощался в нечто материальное, сила его была в том, что помнили о начале цепи — о духовном, и оно-то определяло и конечный материальный результат, в котором также видели отсвет этого духовного. Поэтому пример Феодосия и следование этому примеру со стороны других способствовали увеличению духовности в тогдашней жизни, прорыву к реальностям иного, несравненно более высокого плана, к идеям христианства и образу Иисуса Христа, и во всем этом помощником, посредником, застрельщиком выступал сам Феодосий. Через него и его дела и слова было легче понять основы христианской веры, сохранить их, не дав им расплыться в зыбкой хляби дохристианско-язы-

ческих представлений о добре и зле, наконец, не только понять и сохранить, но и углубить, развить, связать эти христианские основы с конкретной ситуацией *сего* дня, *сего* места, *сего* человека. В этом смысле функция «быть примером» оказывалась связанной с учительной, с одной стороны, а с другой, она вела человека вперед, преображала его, укореняла в нем нравственно-религиозные критерии, направляла на истинный путь. При рассмотрении труженического подвига Феодосия во всем его многообразии нужно думать, конечно, и об этой стороне в образе преподобного, открытой для себя теми, кто остался чуток к главному в том, что делал Феодосий [160].

Кристаллизация духовного слоя во всем, что связано с жизнью и деятельностью Феодосия, и первенство духовной меры во всем разнообразии мнений, точек зрения и оценок, может быть, и были самыми важными результатами, достигнутыми в подвиге Феодосия и усваиваемыми лучшими из его духовного стада. Уже только по одним этим результатам можно догадываться, какое большое место занимали духовные труды Феодосия в «узком» смысле этого понятия. О создании и развитии Печерского монастыря как духовном деянии уже говорилось. Вся его внутренняя жизнь — службы, молитвы, аскеза — была рождена духовностью и в свою очередь порождала духовность, умножая и обостряя ее. Со всей серьезностью, истовостью, даже рвением относился Феодосий к церковным службам; он знал их, как и божественные заповеди, лучше других (см. 36в) и учил братию молитве [161]. После бессонной ночи он раньше всех приходил в церковь («преже всѣхъ обрѣташеся въ цьркви»). «И ставъ на своемь мѣстѣ непоступьнъ сы, ни мятыйся умъмь, божьствьное славословие съвръшаше» и последним покидал церковь («ти тако пакы и црькве послѣже всѣхъ излажааше», 36б—36в) [162]. Служба и славословие Богу доставляли ему подлинную, живую радость — «[...] и вельми веселяся, Бога о томь прославляше» (61в). В самом центре службы была молитва, фокус всей службы.

О молитве уединенной, «личной», собирающей и укрепляющей свою собственную душу, ведущей её к Богу, говорилось уже выше. Но ЖФ десятки раз упоминает и общую молитву, во время церковной службы, выступающую как существеннейшая часть ритуала. Она неотменна и в дни великого поста, когда Феодосий удалялся из монастыря в свою святую пещеру —

> [...] и въ пятъкъ тоя недѣля, въ годъ вечерьняя, прихожааше къ братии и, ставъ въ двьрьхъ цьркъвьныихъ, учааше вься и утѣшая, подвига ради и пощения ихъ. (37г)

Молитва требует сосредоточения и бодрости духа. Поэтому Феодосий

и заботился, чтобы в послеобеденное время монастырские ворота были заперты и никто не помешал бы братии, отдыхающей «нощьныихъ ради молитвъ и утрьняго пѣния» (40б, ср. также 40г). Забота Феодосия о братии — и до молитвы, и во время самой молитвы:

> Сицева ти бѣ блаженаго отьця нашего Феодосия молитва еже къ Богу о стадѣ своемь и о мѣстѣ томь и сицево бъдѣние и несъпание по вься нощи, и тако сияше яко свѣтило прѣсвѣтьло въ манастыри томь. (56в)

И в ответ на такую молитву Бог посылает чудо — видéние божественной службы, указующей святое место и являющей собой, какой должна быть литургия [163].

Так называемая «Пространная молитва» Феодосия (39а—39г), интересная и поучительная как образец его творчества как религиозного писателя (молитва, несомненно, была записана и, очевидно, была рассчитана на повторение), привлекает к себе внимание и той заботой о братии, которая поглощает Феодосия, его «общиностроительными» устремлениями, наконец, тем светом, который бросает она на жизнь печерских монахов. Ср.:

> Молю вы убо братие подвигнѣмъ ся постомь и молитвою и попьцѣмъ ся о спасении душь нашиихъ. и възвратимъ ся отъ зълобъ нашихъ и отъ пути лукавыхъ яже суть сии любодѣяния. татьбы и клеветы. праздьнословия. котеры. пияньство. обиѣдание. братоненавидѣние. сихъ братие уклонимъ ся. сихъ възгнушаимъ ся. не осквьрнавимы си душа своея нъ поидѣмъ по пути Господьню. ведущиимь ны въ породу и възищѣмъ Бога рыданиемь. сльзами. пощениемь и бъдѣниемь. и покорениемь же и послушаниемь. да тако обрящемъ милость отъ него еще же възненавидимъ мира сего всегда поминающе о семь Господа рекъшаго. аще кто не оставить отьца и матере и жену и дѣтии. и селъ. мене ради еуангелия нѣсть ми достоинъ. и пакы. обрѣтый душю свою погубить ю, а погубивъ ю мене ради спасеть ю. тѣмь же и мы братие. отърекъшем ся мира отъврьзѣмъ ся и сущиихъ въ немь възненавидимъ же всяку неправьду. еже мьрзкааго не сътворити. и не обратимъ ся на прьвые грѣхы. яко же се и пси на своя бльвотины. никъто же бо рече Господь възложь рукы своея на рало и обращься въспять управленъ есть въ цьсарьство небесьное. како же мы убѣжимъ мукы бесконьчьныя. коньчавающе время жития сего въ лѣности. а не имуще покаяния. лѣпо бо намъ есть нарекъшемъ ся чьрньцемъ то по вься дьни каяти ся грѣхъ своихъ. покаяние бо есть путь приводя к цьсарьству.

покаяние есть ключь цесарьствия. бес того бо неудобь вълѣсти никому же. покаяние есть путь въводя въ породу. того пути братие дрьжимъ ся. на томь пригвоздимъ плеснѣ и стопы. къ тому бо пути не приближаеть ся змии лукавыи. того бо пути шьствия суть прискърбьна а послѣдь радованьна. тѣмь же братие подвигнѣмъ ся преже дьни оного да получимъ благая она. избѣгнѣмъ же всѣхъ хотящихъ быти на неродивыихъ и не въ покаянии живущиихъ.

С заключением —

> Святыи убо си наставьникъ сице творяше къ сиимъ и учааше вьсю братию. они же яко земля жажющия воды тако приимаху словеса его. приносяще трудовъ своихъ плоды къ Господу [164].

Эта молитва позволяет хорошо представить себе, что́ беспокоило Феодосия в монастырской жизни (и реально и потенциально), что́ считал он нужным делать (отречение от зла, покаяние и т. п.), каким он представлял себе идеального монаха и идеальную общину, одним словом, что́ он обличал и чему он учил. И текст этой молитвы и общий контекст ее применения, использования дают понять суть подвига Феодосия в собирании своего духовного стада и воскормлении его [165]. Подлинно, «яко пастухъ добрый, пакы пасяше, уча и утѣшая и словесы увѣщавая душа ихъ, кърьмляше и напаяя не престаяше» (50б), и все это умел вместить в свою молитву о братии. Поэтому она была сугубо благодатна и действенна. Обо многом случившемся уже по смерти блаженного в ЖФ говорится формульно — «молитва́ми преподобьнааго отьца и наставьника нашего Феодосия» [166], ср. 52в, 64г, 65а (дважды), 66а, 66б, 66в, 66г и др. (характерно сгущение этих формул в конце ЖФ), и к самому Феодосию уже обращаются с молитвою [167]. Впрочем, нужно помнить, что блаженный молил о столь многом и разном, сколь многообразны были его заботы. Сама молитва, особенно совместная, понималась Феодосием как такое настраивание на доброе и праведное, которое устраняет дыхание зла и неправды. Когда отношения между князем Святославом и Феодосием достигли крайней напряженности и само будущее их было под ударом, оба они пошли в церковь и предались молитве (59в). Лишь после нее Феодосий нашел путь к примирению. При этом он не поступился своими нравственными принципами, князь же, не пойдя навстречу ему в главном, тем не менее был покорен духовным величием преподобного.

В связи с молитвой и церковной службой сто́ит особо сказать несколько слов о пении псалмов, о котором не раз говорится в ЖФ.

В одном отношении пение псалмов совпадает с молитвой: и то, и другое помогает Феодосию бороться с нечистой силой («мъножьство пълковъ невидимыхъ бѣсовъ», 38а), хотя, конечно, этим не исчерпывается назначение пения. Прежде всего оно было особой частью духовной службы — и индивидуальной, творимой в уединении, и общей, церковной. Похоже, что пение в о о б щ е воспринималось с известной опаской, поскольку в течение определенного периода иного пения, кроме «языческого», строго говоря, не существовало. Введение христианства и чина церковной литургии санкционировало признание пения как одного из элементов службы, и псалмы Давида составили основу «вокалического» репертуара. И все-таки как явление эстетически не нейтральное, отмеченное, пение таило в себе соблазн «художественности»: подчеркивая, усиливая, заостряя сакральное содержание, оно вместе с тем при отсутствии контроля могло увлекать и отвлекать именно от исходного содержания, подменяя его нейтральной по отношению к нему формой, способной, иногда как губка жадной, к впитыванию иных, даже противоположных исходному, содержаний. Эта «двойственность» эстетического вообще и м у з ы к а л ь н о г о в особенности, гениально выраженная Достоевским («Подросток») и следовавшим ему в этом Томасом Манном («Доктор Фаустус»), конечно, ощущалась во многие «чуткие» эпохи. Но «музыкальное» в псалмах контролировалось «словесным», т. е. логическим (Λόγος как слово и — более того — Слово), форма подчинялась смыслу, семантизировалась, служила ему не за честь, а за совесть. Поэтому Псалтирь и выступала как одно из самых надежных и многократно проверенных собраний текстов для пения. Упорядоченность пения «логическим» словом, расчлененность и структурированная организация его, четкая связь со смыслом превращали пение, помимо всего другого, в опору и инструмент борьбы и преодоления того «музыкального» («звукового») начала, которое было анархично в отношении смысла и содержания и неизбежно становилось сферой действия злых сил. Хаотическое, какофоническое, дьявольское «музыкальное» («шум») противостояло «космологически» упорядоченному, божественному «музыкальному».

В ЖФ рассказывается, как боролся Феодосий, затворившийся во время великого поста, с бесовскими искушениями, как побеждал их силой Христовой, как завершал эту победу вечерним пением:

> По вечерьнимъ убо п ѣ н и и сѣдъшю ему и хотящю опочинути, не бо николиже на ребрѣхъ своихъ лежашеть, нъ аще коли хотящю ему опочинути, то сѣдъ на столѣ, и тако, мало посъпавъ, въстаняше пакы на нощьное п ѣ н и е, и поклонение колѣномъ

творя. Сѣдъшю же ему, якоже речеся и се слышааше гласъ хлопота въ пещерѣ отъ множьства бѣсовъ, якоже се имъ на колесницахъ ѣдущемъ, другыимъ же въ бубъны бию-щемъ, и инѣмъ же въ сопѣли сопущемъ, ти тако всѣмъ кличющемъ [168], якоже трястися пещерѣ отъ множьства плища зълыихъ духовъ. Отьць же нашь Феодосий, вся си слышавъ, не убояся духъмъ, ни ужасеся сьрьдцьмь, нъ оградивъся крьстьнымь оружиемь и, въставъ, начатъ пѣти псалтырь Давидову. И ту абие многый трусъ не слышимъ бывааше. Таче по молитвѣ сѣдъшю ему, се пакы бещисльныихъ бѣсовъ гласъ слышаашеся, якоже и преже. И преподобьнууму же Феодосию ставъшю и начьнъшю оно псалъмьское пѣние, гласъ онъ абие ищазааше. (38а — 38б)

ЖФ отмечает, что подобное повторялось «по многы дьни и нощи» [169], и каждый раз с Божьей помощью, молитвой и пением Феодосий одолевал злых духов. Этот свой опыт он передавал братии. В частности он советовал после вечерней молитвы уединяться в келье и молиться там Богу или заниматься ручным трудом, «псалмы Давыдовы въ устѣхъ своихъ имуще...» (39а) [170]. И сам он не раз делал то же.

В одном случае ЖФ рисует почти жанровую картинку, умилительную как средневековый примитив: келья Феодосия, время после вечерней молитвы, в келье двое — искусный черноризец Иларион, переписывающий книгу, и отец Феодосий, «оному же псалтырь усты поющю тиха и рукама прядуща вълну, или кое ино дѣло дѣлающа» (44г); входит эконом и сообщает, что на завтра не на что купить еды для братии; Феодосий отвлекается:

> Се, якоже видиши, уже вечер сущь, и утрьний дьнь далече есть. Тѣмьже иди и потрьпи мало, моляся Богу, некъли тъ помилуеть ны и попечеться о насъ, якоже самъ хощеть. (44г)

Эконом уходит, а блаженный «иде въ келию свою пѣтъ по обычаю обанадесяте псалма» (45а); спустя некоторое время снова приходит не находящий себе покоя эконом с той же заботой, и снова Феодосий отсылает его обратно, с просьбой не заботиться о завтрашнем дне и с уверением, что Бог не оставит их; эконом, едва ли вполне успокоенный словами Феодосия, уходит,

> и се вълезе свѣтьлъ отрокъ въ воиньстѣи одении и поклонивъся, и ничьсоже рекый, и положивъ же на стълпѣ гривьну злата и тако пакы мълча излезе вънъ. (45а)

Феодосий берет золото и со слезами молится про себя, потом призывает привратника и спрашивает его о том, кто приходил ночью в монастырь; «Никто, — отвечает тот, — так как ворота еще засветло были заперты»; тогда Феодосий зовет эконома —

> Чьто глаголеши, брате Анастасе, яко не имамъ чимь купити братии требования? Нъ сице, шьдъ, купи еже на потребу братии. Въ утрѣй же пакы дьнь Богъ да попечеться нами.

Эконом все понимает, падает ниц и кланяется Феодосию, а тот поучает никогда не предаваться отчаянью и быть крепким в вере и кончает словами — «И сътвориши братии праздьникъ великъ дьнесь» (45б).

Соборное пение в церкви обладает особой силой — оно сплачивает, возвышает, уничтожает злые ковы, ведет к Богу. Недаром дважды изображаемое в ЖФ, оно оба раза приурочено к чуду истинной веры. Ср. эпизод, когда разбойники как звери бросились в церковь, а братия вместе с Феодосием запела утренние псалмы (47а), и церковь, отделившись от земли, поднялась в небо; другой эпизод — чудо, подтверждающее святость места, выбранного для церкви: ночью люди услышали множество поющих голосов, принадлежавших черноризцам, выходившим из старой церкви с иконою Богоматери, чтобы направиться к тому месту, где должна быть воздвигнута новая церковь; шедшие вслед за иконой держали в руках по горящей свече и пели; их возглавлял сам Феодосий —

> Таче дошьдъше мѣста того, ту же пѣние и молитву сътворьше, възвращахуся въспять. И, якоже тѣмь зьрящемъ, вънидоша пакы поюще въ ветьхую цьрькъвь. (56г)

Особая сторона в духовном подвизании Феодосия — его сочинения: проповеди, поучения, молитвы, о чем см. ниже (в ЖФ эта сторона деятельности Феодосия отражена очень слабо, хотя составитель «Жития», конечно, не мог не знать о ней). Эти сочинения также имеют прямое отношение к теме творческого собирания души и учительства. К сожалению, их состав приблизителен, ряд текстов изданы недостаточно надежно и в целом относительно слабо исследованы. Поэтому такой важный источник реконструкции образа Феодосия и всего объема его деятельности остается использованным лишь отчасти (см. Приложение III).

О том, чем был Феодосий для распространяющегося по Руси и крепнущего христианства, можно судить по роли Киевско-Печерского монастыря начиная со второй половины XI в. (ср. Макарий 1889, II:55—96; Голубинский 1904, I:2 и др.). Многие монахи ее, оказавшись за пределами монастыря, на окраинах Киевской Руси, предан-

но трудились на ниве христианского просвещения, стали епископами, некоторые из них приняли мученическую смерть и стали святыми. Св. Никита, епископ Новгородский, Св. Леонтий, епископ Ростовский, Св. Исайя, тоже епископ Ростовский, Св. Стефан, епископ Владимирский, преподобный Кукша, просветитель вятичей, — вот лишь наиболее известные имена, связанные с Печерским монастырем. Некоторые из них, как Стефан или Исайя, упоминаемые в ЖФ, были связаны с Феодосием непосредственно и лично и, несомненно, многим были обязаны ему. Та инерция роста и «умножения» Печерского монастыря, которая была достигнута прежде всего благодаря усилиям Феодосия, была подхвачена на всей Руси. История же целого ряда отдельных «окраинных» епархий отсылает именно к Киево-Печерскому монастырю как к их началу, приходящемуся на годы пребывания там преподобного. Уже только поэтому Феодосий — фигура общерусского масштаба, так же, как возглавлявшийся им монастырь, — «мать монастырей русских».

Что значил Феодосий для Киево-Печерского монастыря, для своей братии и тех, кто сменил ее и, не застав уже Феодосия в живых, знал предание о нем и старался жить по Феодосиевым заповедям, — об этом можно судить по его ученикам и последователям в самом монастыре вплоть до разорения Киева татарами. Почти тридцать киевских святых описаны в Киево-Печерском патерике. В Ближней (Антониевой) и Дальней (Феодосиевой) пещерах почивают мощи 118 святых, среди которых есть и безымянные. В 1643 г. митрополит Петр Могила, канонизируя их, поручил составить общую им службу. С 1762 г. эти киевские святые были внесены в общерусские месяцесловы как существеннейшая отныне их часть. Правда, о многих из них почти ничего не известно. Лишь те, кто попал в Патерик, дают основания для суждений. Конечно, ко времени составления Патерика многое изменилось в монастыре по сравнению с годами игуменства Феодосия, как оно изображено в ЖФ, и, разумеется, Федотов (1959:51) был прав, когда он писал:

> Почти непонятной представляется связь преп. Феодосия с этими духовными детьми его. Скажем сразу: здесь все сурово, необычайно, чрезмерно — и аскетизм, и тавматургия, и демонология. Социальное служение монашества отступает на задний план. Впрочем, в изображении Патерика, Печерский монастырь, как таковой, вообще утрачивает свое лицо. Общежития, по-видимому, не существует. Рядом уживаются богатство и бедность. Величайшие подвиги одних совершаются на фоне

распущенности и своеволия других. Не даром самые яркие и впечатляющие образы Патерика принадлежат затворникам.

Но, говоря о том новом, что связано в русском духовном опыте и прежде всего в самом характере монастырской жизни с именем Феодосия, и о его наследии в веках, акцент нужно ставить не на последующих отклонениях от взятой высоты, а на том, что новый для русской жизни тип святости был подлинно явлен Феодосием и что он отныне стал неотъемлемым элементом в длительной истории русской святости. Опыт Феодосия забыт не был, и дух Феодосиева подвига продолжал жить и в эпохи цветения русской святости и даже в темные периоды ее истории. Подходя к вопросу с этой стороны, нельзя не увидеть, что этот дух не оставлял Печерский монастырь и в ближайшие десятилетия после смерти Феодосия, хотя среди братии этого монастыря (как, впрочем, и других) фигур такого масштаба, конечно, больше не встречалось.

Этот дух убедительно свидетельствуется смиренным подвигом Николы Святоши (Святослава), сына князя Давида и внука Святослава, первого на Руси князя-инока (постригся в 1106 г., скончался около 1142 г.). Человек из другой среды, нежели Феодосий (и его братия) и других обстоятельств, связанных с особыми трудностями (ср. негодование его братьев-князей, пытавшихся вынудить его отказаться от избранного им пути), он явил свой вариант [171] отречения от мира и свой вариант труженичества. Патерик говорит о нем:

> Сей блаженый и благовѣрный князь Святоша, именемъ Николае..., помысли убо прелесть житиа сего суетнаго и яко вся, яже и зде, мимо текуть и мимо ходять, будущаа же благаа непроходима, вѣчна суть, и царство небесное бесконечно, еже уготова Богъ любящим его, — остави княжение, честь и славу и власть: и вся та ни въ что же вмѣнивь, и пришед в Печерьский манастырь и бысть мних в лѣто 6614, Февруариа 17. Его же вси свѣдають ту сущии черноризци добродѣтельное его житие и послушание. Пребысть же убо в поварни 3 лѣта работаа на братию, и своима рукама древо сѣкаше на потребу сочиву, многажды же и съ брега на своею раму ношаше дрова, и едва отстависта брата его Изяславъ и Владимеръ от таковаго дѣла. Сей же истинный послушникъ съ молбою испроси, да едино лѣто еще в поварни поработаеть на братию. И тако сий яко искусенъ и съвершенъ въ всем, и по сем приставиша его къ вратом манастыря, и ту прѣбысть 3 лѣта, не отходя никамо же, развѣ церкве. И оттуду бо повелѣно бысть ему служити на трапезѣ. И тако игуменовою волею и всея братиа принужена бысть келию

собѣ имѣти, юже сътвори, яже и донынѣ есть зовома Святошина, и оград его же своима рукама насади. Глаголють же о нем и се, яко вся лѣта чернечьства его не видѣ его николи же никто праздна, но всегда имяше рукодѣлие в руках своих, и сим доволне быти одежи его от таковаго рукодѣлиа. Въ устѣх же всегда имяше молитву Исусову беспрестани: «Господи Иисусе Христе, сыне Божий, помилуй мя». Не въкуси же иного ничто же токмо от манастырьскыа яди питашеся; аще и много имяше, но та вся на потребу странным и нищим подаваше, и на церковна строение. Суть же и книгы его многыя и донынѣ.

(Абрамович 1930: 113—114)

«Феодосиево» усматривается и в благотворении Прохора Лебедника, и в смирении и нестяжании Григория Чудотворца, и в терпении Иоанна Многострадального, и в «безмездности» Агапита-«лечца», и в неустанном труженичестве Алимпия, и в некоторых других особенностях монашеских подвижников, хотя, конечно, тут же рядом живет мир иных по духу устремлений и идеалов (см. Макарий 1889, II:78—81; Федотов 1959:54—59; Кологривов 1961:45—53). Наконец, как уже говорилось выше, дух, определявший смысл труженичества Феодосия и его отношение к жизни, продолжает еще многое определять и в том разнообразии религиозно-монастырского опыта, в самом быте Киево-Печерского монастыря, как они описаны в Патерике [172].

Значение наследия Феодосия и отчасти его судьба в монастыре и — шире — за его пределами, в общерусской религиозной жизни в немалой степени определяется тем обстоятельством, что деятельность Феодосия и ее результаты не замыкались стенами монастыря, но направлялись и вовне. Эта сторона подвига Феодосия очень важна и образует существеннейший элемент в том типе святости, который был явлен им. Отдельные факты этого рода уже не раз приводились на этих страницах, иногда в другой связи. Поэтому здесь достаточно обобщенной картины, в которой главное не подробность деталей, но рельефность основных блоков ее и подчеркнутость смысла, с ними связываемого.

с. За оградой монастыря

Парадоксальность ситуации состоит в том, что отрекшийся от *мира сего* Феодосий снова идет в э т о т мир, но не для того, чтобы вкусить удовольствий его или хотя бы найти равновесие между миром иным и сим миром, а потому что и к сему миру он испытывает жалость, потому что, зная о неизбежной связи с ним (монастырь живет милостыней мира), он должен платить ему свой долг, потому, нако-

нец, что и сей мир нуждается в спасении, в подлинном приобщении его к Христовым заповедям и к жизни, соотносимой с ними и верной им. Сама «необходимость», как бы «принудительность» связи с миром, по-видимому, не воспринималась Феодосием как неизбежное зло, но именно как естественная ситуация, как новое и обширное поле, к которому нужно приложить силы и на которое нужно расширить свое труженичество. «Социально-хозяйственные» таланты Феодосия, его «артельность», открытость и доверчивость к миру при ясном сознании противопоставленности этого мира и мира иного — все это пригодилось Феодосию в его деятельности за монастырской оградой. При внимательном прочтении соответствующих частей ЖФ складывается впечатление, иногда близкое к убеждению, что Феодосий вообще не подчеркивал идеи падшести мира сего, пребывания его во зле и что связь с миром он не только «признавал» по необходимости, но и с чувством удовлетворения от исполняемого долга культивировал ее [173].

Чем платили монастырь, возглавляемый Феодосием, и сам он миру? Материально — своими избытками, обязанными миру же или трудам «рукама своима» чернецов. Духовно — тем, что сами имели, трудясь о Христе и во имя Его. ЖФ сообщает о том, что Феодосий ежесубботне посылал в город воз хлеба для заключенных в тюрьме («сущиимъ въ узахъ»), хотя, видимо, это иногда вызывало недовольство братии [174]. Утешение, заступничество, материальная и духовная помощь — тут же на месте, сразу, не откладывая, по случаю конкретного проявления несчастья, страдания, убогости — постоянно оказывались преподобным, особенно тем, кто по тем или иным причинам попал в беду, в избавлении от которой светские власти, мир помочь были не властны или не расположены. «Милость к падшим», милосердие, благотворительность без залогов, связывающих благотворимых, без обязательств и гарантий с их стороны было непосредственным делом Феодосия, в котором он тоже более всех из братии «преспѣша». ЖФ свидетельствует:

> И бысть въдовицямъ заступьникъ и сирымъ помощьникъ и убогыимъ заступьникъ и, съпроста рещи, вься приходящая, уча и утѣшая, отпущааше, убогыимъ же подавая, еже на потрѣбу и на пищю тѣм. (61б)

Хорошо известен эпизод с разбойниками. Они были схвачены в одном из монастырских сел и, связанные, приведены к Феодосию. Характерны две детали. Первая — «Блаженый, видѣвъ же я съвязаны и въ такой скърби суща, съжалиси зѣло и, прослъзивъся...». «Скорбь» разбойников отзывается жалостью и слезами

Феодосия. Этот дар соучастия, со-чувствия, со-страдания обнаруживается в нем еще не раз. Вторая — Феодосий прежде всего, до всего остального приходит страждущим на помощь («[...] повелѣ раздрѣшити я и дати же тѣмъ ѣсти и пити») и только после этого «[...] тако пакы тѣхъ учаше мъного, еже никогоже прѣобидѣти и никомуже зъла сътворити». Отпуская их с миром и дав им «от имѣния довъльное, еже на потрѣбу», Феодосий мог рассчитывать только на просветление их грешных душ, на встречное движение их к добру и к Богу. И, в самом деле, уходя, они славили Бога и, как сообщает составитель ЖФ, никому больше не делали зла и жили своим трудом («[...] своими дѣлы довъльномъ быти»), см. 50г—51а. Слезы и жалость вызывал у Феодосия вид «нища или убога, въ скърьби суща и въ одежи худѣ» (51а). Встречая такого человека, блаженный «съ плачьмь того миновааше», но только слезами и жалостью дело не кончалось, и, миновав горемыку в физическом пространстве, он в душе постоянно хранил память о нем. Жалость была у Феодосия предвестием дела и знаком начала его; как из куколки вылетает бабочка, так из жалости являлось дело жалости, благотворительное деяние, имеющее своей целью помощь тому, кто жалок и вызывает жалость. Два фактора определяют с наибольшей глубиной описываемую ситуацию — соучастие (жалкий ⊃ жалость, т. е. убогий и Феодосий печалующийся в связи с ним) и причинно-следственная цепь — жалкость-жалость ⊃ деяние, ликвидирующее ее, уничтожающее ее причину. И не случайно, что, описав нищего, калеку, скорбящего и т. п. и жалость, вызванную их видом у Феодосия, составитель ЖФ соединяет эту часть рассказа с последующей причинным «сего ради» —

> И сего ради сътвори дворъ близь манастыря своего [...] ту же повелѣ прѣбывати нищимъ и слѣпыимъ и хромыимъ и трудоватыимъ, и отъ манастыря подаваашe имъ еже на потрѣбу и от вьсего сущаго манастырьскааго десятую часть даяше имъ. И еще же и по вься суботы посылаше въ потребу возъ хлѣбъ сущиимъ въ узахъ. (51а)

И не только отверженные были предметом забот Феодосия за монастырской оградой, но и обычные «средние» люди — горожане и крестьяне и «верхи» — бояре, вельможи, князья. Феодосий интересовался их жизнью, наблюдал за ней, вникал в ее проблемы, советовал, утешал, наставлял, помогал. Многие миряне понимали эту роль Феодосия, высоко оценивали ее и нуждались в общении с Феодосием. Одна из новых для Руси форм связи монастыря с миром — духовничество, и считают, что именно Феодосий был основоположни-

ком традиции избирания мирянами в качестве своих духовных («покаяльных») отцов преимущественно монахов [175].

> Тѣмь же убо слышаще князи и боляре доброе ихъ [монахов, — *В. Т.*] житие прихожааху къ великууму Феодосию исповѣдающе тому грѣхы своя, иже велику пользу приимъшю бо от того. (40а)

И в свою очередь они приносили ему что-либо от своих богатств «на утѣшение братии, на състроение манастырю своему» (были случаи, когда монастырю дарились даже села). Особенно любил духовные беседы с Феодосием князь Изяслав. Часто он приглашал его к себе, иногда сам приезжал в монастырь.

> Наипаче же зѣло любляаше блаженааго христолюбивый князь Изяславъ, предьржай тъгда столъ отьца своего, и часто же и́ призываaше къ собѣ, мъножицею же и самъ прихожааше к нему и тако духовьныихъ тѣхъ словесъ насыщашеся и отхожааше. (40а)

Изяслав очень дорожил этими беседами: они были ему непосредственно приятны, и он умел извлекать из них пользу для себя [176]. Через отношение духовничества Феодосий еще глубже входил в злобу дня *мира сего*, узнавал его сложности, заботы, соблазны, срывы и в свою очередь получал возможность духовного окормления мирян, нравственного влияния на них. Что же касается отношений с властью, то в этой области духовные беседы Феодосия имели особое значение, ибо христианизация сферы власти и политики и в то начальное время государственности и церкви, и тем более позже оставалась сложнейшей задачей, к сожалению, так и не решенной. Опыт Феодосия в этом отношении, пожалуй, можно расценить как один из редких удачных в целом примеров. Впрочем, на этом пути были и относительные неудачи и немало опасностей.

Для отношений Феодосия с властью, конечно, наиболее показателен его конфликт с князем Святославом, причем инициатором конфликта, хотя и вынужденным обстоятельствами, был сам Феодосий. Но виновником был князь Святослав, княжеское «властолюбие» и своеволие, заставлявшее забывать моральные заповеди и пренебрегать даже родственными узами [177]. Этот эпизод исключительно важен как для характеристики позиции Феодосия в конфликте (его поведения, тактики им избранной), так и для всей истории отношений «царства» и «священства» на Руси, особенно на долгом шестивековом отрезке от Феодосия до патриарха Никона. Этот конфликт по разным причинам показателен. Во-первых, он из числа наиболее

ранних и относительно полно известных. Во-вторых, этот конфликт не осложнен национальными противоречиями и межгосударственными «интересами», как это могло быть, например, в отношениях между великокняжеским двором и митрополичьей кафедрой, в основном «греческой». В-третьих, в конфликте участвовала такая крупная, оригинальная и самостоятельная фигура, как Феодосий, и конфликт был начат им. По сути дела, речь идет о своего рода вмешательстве в сферу княжеских, общегосударственных прерогатив. Эти условия конфликта делают все, что о нем известно, чрезвычайно показательным в том отношении, как Феодосий определял свою позицию в подобных обстоятельствах.

Как известно, старший сын Ярослава Мудрого Изяслав занимал киевский великокняжеский стол с 1054 по 1073 г. (с перерывом, во время которого правил Всеслав). В 1073 г. Изяслав был изгнан из своего удела своими братьями Святославом Черниговским и Всеволодом Переяславским. Изяслав вынужден был бежать из Киева, а княжеский стол захватил Святослав, владевший им до самой своей смерти в 1076 г. (см. Приселков 1913:204—212). Отношение летописи к этому событию и к Святославу недвусмысленно [178], и, судя по всему, совпадает с отношением Феодосия, которое, скорее всего, и было усвоено летописцем. ЖФ сохраняет нам начало этого конфликта с князем и, что особенно ценно, данные о позиции Феодосия и его поведении в этом конфликте:

> Сицево преподобьному и прѣблаженому отьцю нашему Феодосию пасущу стадо свое съ вьсякыимь благочьстиемь и чистотою и еще же и житие свое съ въздьрьжаниемь и подвигъмь исправляющю, бысть въ то врѣмя съмятение нѣкако от вьселукавааго врага въ трьхъ кънязьхъ, братии сущемъ по плъти, якоже дъвѣма брань сътворити на единого старѣйшааго си брата, христолюбьца, иже поистинѣ боголюбьця Изяслава. То же тако тъ прогънанъ бысть от града стольнааго, и онѣма, пришьдъшема въ градъ тъ, посылаета же по блаженааго отьца нашего Феодосия, бѣдяща того прити къ тѣма на обѣдъ и причетатися неправьдьнѣмь томь съвѣтѣ. То же, иже бѣ испълъненъ духа святого, преподобьный же Феодосий разумѣвъ, еже неправьдьно суще изгънание, еже о христолюбьци, глаголеть посъланому, яко не имамъ ити на тряпезу Вельзавелину и причаститися брашьна того, испълнь суща кръви и убийства. И ина же многа укоризьна глаголавъ, отпусти того, рекый, яко да възвѣстиши вься си посълавъшимъ тя. (57г—58а)

Противопоставление участников будущего конфликта начинается

с самого начала. С одной стороны, благочестие, чистота, воздержание, подвиги; с другой, — чуткость к наущению лукавого, выступление против брата по крови, к тому же старшего, и изгнание его. У Изяслава как старшего сына Ярослава Мудрого были все формальные права на киевский престол, а у его братьев, которые были моложе и сидели в других княжествах, в этих условиях таких прав не было, и они пошли войной на старшего брата, что было уже нарушением права, справедливости, закона. Для Нестора, как и, очевидно, для Феодосия, существенно, что было нарушено не только формальное право: Изяслав — христолюбец и боголюбец, и его моральный, духовный авторитет несравненно выше, чем у его братьев. Разумеется, при несомненном предпочтении Феодосием Изяслава — и по справедливости, по закону и по душевной симпатии, — он все-таки мог не идти на конфликт, приняв приглашение на пир или даже уклонившись от него без объяснений и тем более без укоризн и обвинений. Собственно, так обычно и поступали духовные власти в долгой истории их отношений с властью. Более того, до Феодосия примеры подобного противостояния отсутствуют или во всяком случае неизвестны. Поэтому при оценке инициативы Феодосия нужно помнить, что она не вынуждалась никакими внешними обстоятельствами, но только внутренней духовной ситуацией, вызванной к жизни попранием справедливости, и установкой Феодосия на распространение своего труженического подвига о Христе и на сферу мирского. Но и при признании решающей роли этого духовного императива посланному с приглашением на пир Феодосий мог ответить твердо, определенно, но спокойно, умеренным тоном, так сказать, необидно. Однако происходит нечто противоположное — такое, что в данный момент, когда Святослав только что сел на Киевский стол и у него не было полной уверенности в окончательном успехе и даже в достаточной стабильности положения, могло таить в себе величайшую опасность для Феодосия, последствия которой тогда же, по горячим следам, исчислить было невозможно. Но эта чреватость катастрофой, возможно, и гибелью не только не сдерживала Феодосия, но, похоже, вдохновляла его. На знак любезности со стороны Святослава [179] блаженный отвечает с поразительной резкостью, почти самоубийственной смелостью, так, что Святослав не мог ни не обидеться, ни даже сделать вида, что он не заметил обиды. Если перевести то, что в форме косвенной речи передал составитель ЖФ посланному, в прямую речь, то получится примерно следующее — «Христолюбец изгнан несправедливо. Я не пойду на этот Иезавелин пир и не прикоснусь к яствам, пропитанным кровью убиенных!», оскорбление, брошенное как вызов князю, с опасением, как бы по-

сланный не скрыл этих слов во всей их резкости от Святослава («[...] рекый да възвѣстиши вься си посълавъшимъ тя»), и с дополнительными укоризнами, надо думать, разъясняющими, уточняющими и развивающими вглубь это резкое высказывание.

Вчитываясь в этот драматический эпизод, особенно в отповедь Феодосия, трудно не вспомнить гнева его матери, о котором писалось выше. В этой сцене смирение и чувство меры, присущие Феодосию, как бы разом взорваны, опрокинуты этой наследственной страстностью, горячностью и гневом [180], вышедшими из-под контроля смирения и поубожения. Те, кому пришлось выслушать ответ Феодосия, несомненно, со всей живостью и непосредственностью почувствовали этот гнев, его глубину и праведность, может быть, и его безумие с точки зрения принятого. В такой гнев нельзя не верить, как нельзя не верить и в ту правду, которая стоит за этим гневом и, нарушенная, рождает его. Поэтому-то князь и ближние его, «аще и слышаста си, нъ не възмогоста прогнѣватися на нь, видяста бо правьдьна суща человѣка Божия» (58б).

Гнев Феодосия, конечно, был срывом, нарушением того типа поведения, который был выработан им в борениях с самим собой и был столь органичен и сообразен ему, что «прирожденность» его казалась внешнему наблюдателю сама собой разумеющейся. Но, как ни парадоксально на поверхностном уровне, этот срыв означал выигрыш начального этапа конфликта. Противник был ошеломлен и не мог не признать — пусть глубоко внутри, втайне — правоты Феодосия и, следовательно, своей неправоты — хотя бы с какой-то чуждой ему точки зрения. Конечно, Святослав не собирался усвоить себе отношение Феодосия к происшедшему и вернуть брата на Киевский стол: логика политической борьбы имеет свои правила, и, политик по преимуществу, Святослав не предполагал что-то изменить в том, что имело место и было ему выгодно. Но чувство «неуютности», неприятной, раздражающей озабоченности возникло, и чтобы избавиться от него, нужно было думать, что делать дальше — принять вызов Феодосия и нанести ответный удар или нейтрализовать этот вызов, как бы «пропустить» его в надежде на восстановление отношений с Феодосием, определявшим общественное мнение в Киеве начала 70-х годов XI в. [181]

Но тут начинается вторая стадия конфликта, в которой позиция, занятая Феодосием, опять может показаться неожиданной или даже не вполне последовательной с точки зрения начала конфликта. Гневу и страстности, резкости и оскорбительности отныне нет места в кругу средств воздействия блаженного на князя. Инициатива «напряженности» добровольно уступается, отбрасывается, начинается этап «разумных», контролируемых здравым смыслом разъяснений

(характерна реплика, относящаяся к этому новому этапу поведения Феодосия, — «напълнивъся святаго духа», 58б), которые, однако, по существу, были теми же укоризнами и обличениями. Святослав, несколько пришедший в себя после ответа Феодосия на приглашение и заметив перемену тона в укорах блаженного, уже не может и не хочет терпеть вмешательства, и сейчас гневается уже он и обдумывает планы наказания Феодосия (заключение):

> Тъгда же отьць нашь Феодосий, напълнивъся святаго духа, начатъ того обличати, яко неправьдьно сътворивъша и не по закону сѣдъша на столѣ томь, и яко отьця си и брата старѣйшаго прогънавъша. То же тако обличаше того, овъгда епистолия пиша, посылааше тому, овъгда же вельможамъ его, приходящемъ къ нему, обличааше того о неправьдьнѣмь прогънании брата, веля тѣмъ повѣдати тому. Се же и послѣже въписа къ нему епистолию велику зѣло, обличая того и глаголя: «Глас кръве брата твоего въпиеть на тя къ Богу, яко Авелева на Каина». И инѣхъ многыихъ дрѣвьниихъ гонитель, и убойникъ, и братоненавидьникъ приводя, и притъчами тому вься еще о немь указавъ и тако въписавъ, посъла. И яко тъ прочьте епистолию ту, разгнѣвася зѣло, и яко левъ рикнувъ на правьдьнааго, и удари тою о землю. И якоже отътолѣ промъчеся вѣсть, еже на поточение осужену быти блаженому. Тоже братия въ велицѣ печали быша и моляаху блаженааго остатися и не обличати его. Тоже такоже и от боляръ мънози приходяще повѣдахуть ему гнѣвъ княжь на того сущь и моляхуть и не супротивитися ему. «Се бо, — глаголааху, — на заточение хочеть тя посълати». (58б—58г)

Сгущающиеся угрозы могли повернуть течение конфликта совсем в иную сторону. Услышав о них, блаженный (опять парадоксально, но опять-таки с поверхностного взгляда!) «въздрадовася духъмь», потому что перед ним открылся новый поворот судьбы. Уговаривающим и предостерегающим его, этим ненужным в силу их коренной «неконгениальности» ситуации и ему самому доброжелателям, он отвечает восьмисотлетней давности вариацией на тему «Я к смерти готов»:

> Се бо о семь вельми се радую, братие, яко ничьсоже ми блаже въ житии семь: еда благодатьство имѣнию лишение нудить мя? Или дѣтий отлучению и селъ опечалуеть мя? Ничьсоже от таковыихъ принесохомъ въ миръ сь, нъ нази родихомъся такоже подобаеть намъ нагомъ проити от свѣта сего. Тѣмь же готовъ есмь или на съмьрьть. (58г)

Эту готовность к смерти и желание пострадать («о семь вельми се радую») можно было бы понять как своего рода резиньяцию, отказ от борьбы («ничьсоже ми блаже въ житии семь»), даже поражение, хотя и достойное, если бы наряду с готовностью к смерти Феодосий не отказался от обличения князя-братоненавистника («И оттолѣ начать того укаряти о братоненавидѣнии, жадааше бо зѣло, еже поточену быти», 58г). Нравственный долг и верность христианским заповедям для Феодосия важнее его личных желаний. Он выполняет этот долг не потому, что надеется на успех, и не потому, что выполнение долга не может не принести плодов (надежды на то и другое в этот грозный момент жизни Феодосия минимальны), но потому что долг должен быть выполнен, и исполнение долга явлено жизнью и смертью Иисуса Христа, знавшего заранее, что случится на его веку [182].

Если бы поведение Феодосия определялось только готовностью пострадать, то в сложившейся обстановке такое поведение могло быть поводом для начала гонений на него со стороны сильно гневающегося на Феодосия князя Святослава. Но продолжающиеся обличения со стороны готового к смерти человека, причем готового из высшего нравственного принципа, вынудили Святослава остановиться в своих намерениях наказать и покарать блаженного. Этот выбор был единственно верным в этой ситуации: именно им князь добился уравнения сил, почетной ничьей [183]. Разумеется, эта ничья не могла радовать его вполне, как не могла она удовлетворить и Феодосия, но трезвый взгляд на вещи, умение ценить на шкале *да-нет* любой шаг, продвигающий к *да*, понуждал его смириться *сейчас и здесь* с этой промежуточной ситуацией, признать недостаточную действенность его обличений и укоров, изменить способы борьбы за душу грешного князя. Федотов 1959:47—48 пишет:

> Мы видим, святой не считает мирских и политических дел неподсудными своему духовному суду. В стоянии за правду он готов идти в изгнание и на смерть. Но он не ригорист, и подчиняет в конце концов закон правды закону любви и жизненной целесообразности. Он считает своим долгом поучать князей, а их — слушать поучения. Но в отношении к ним он выступает не как власть имеющий, а как воплощение кроткой силы Христовой.

Эти слова, как нельзя лучше, подтверждаются дальнейшим развитием отношений между Феодосием и князем Святославом. До конца последовательный в выполнении своего долга и неустанно пробующий разные способы воздействия на князя, Феодосий меняет свое поведение и перестает обличать Святослава, что вызывает у послед-

него радость и желание насытиться духовной беседой с блаженным. Князь, несомненно, очень дорожил возможностью общения с Феодосием и не без некоторой робости (по-видимому, и вполне искренней и отчасти «дипломатической») спрашивал его, не позволит ли он прийти ему в монастырь [184]. «Оному же повелѣвъшу тому прийти» (59б). Князь, сопровождаемый боярами, «съ радостию» прибыл в монастырь. Навстречу ему из церкви вышел Феодосий с братией. Изображение этого официального примирения, восстановления отношений содержит колоритные детали, многое проясняющие в поведении обеих сторон и производящие впечатление безусловной подлинности. Феодосий поклонился князю (составитель ЖФ спешит подчеркнуть — «по обычаю.., якоже е лѣпо кънязю», 59а), князь поцеловал блаженного и спросил (опять-таки несколько искательно) — «Отьче, не дьрьзняхъ приити къ тебѣ, помышляя, еда како гнѣвася на мя и не въпустиши насъ въ манастырь». Видя, что князь ставит себя в смиренную, «низшую» позицию (в искренности этой позиции и готовности держаться ее при любых поворотах отношений Феодосий, конечно, мог сомневаться), блаженный, не принимая эту позицию всерьез и вполне, отвечает с горечью —

> Чьто бо, благый владыко [185], успѣеть гнѣвъ нашь еже на дьрьжаву твою. Нъ се намъ подобаеть обличити и глаголати вамъ еже на спасение души. И вамъ лѣпо есть послушати того. (59в)

В этой ситуации единственное, что может позволить себе Феодосий, — поучение и объяснение — и терпение, терпение, терпение. После совместной молитвы в церкви «блаженому Феодосию начьнъшю глаголати тому отъ святыихъ кънигъ, и много указавъшю ему о любъви брата». Но и Святослав объясняет — «И оному пакы многу вину износящю на брата своего, и того ради не хотящу тому с тѣмь мира сътворити» (59в). Ситуация могла бы показаться тупиковой, но различие позиций сейчас осуществляется на ином, в принципе мирном, уровне. Святослав извлекает из нее преимущества, связанные с примирением с блаженным: авторитет Феодосия, вошедшего в общение с князем, теперь начинает работать и на последнего [186]. Но и Феодосий достигает на этом этапе максимума возможного для него: не опасаясь непосредственно разгорания нового конфликта, он может теперь постепенно, но более или менее постоянно внедрять в душу князя христианские заповеди и их практическое применение к конкретным ситуациям и прежде всего к истории братоненавистничества и незаконного изгнания князя Изяслава [187]. Не случайно Феодосий напоминает Святославу в этих духовных беседах и о страхе

Божьем, и о любви к брату. Любовью движим и сам Феодосий. Она поддерживает его в служении долгу и дает душевные силы не прекращать свою борьбу, свой труженический подвиг.

Как сложились бы отношения Феодосия и князя Святослава в дальнейшем, сказать трудно. Они продолжались лишь немногим более года — в мае 1074 г. блаженный умер. Тем не менее, можно думать, что в ряде отношений Святослав готов был идти навстречу Феодосию, так или иначе усваивая уроки христианской нравственности, исходившие от блаженного. Встречались они часто («многашьды»), и некоторые их встречи, как рисует их ЖФ, носили трогательный, иногда чуть грустный характер, выявляя расхождения между ними, которые теперь, однако, смягчались готовностью к сотрудничеству, к мирным отношениям. Таков, например, рассказ, содержащийся в фрагменте 59г—60а:

> И въ единъ от дьний шьдъшю къ тому благому и богоносьному отьцю нашему Феодосию, и яко вьниде въ храмъ, идеже бѣ князь сѣдя, и се видѣ многыя играюща прѣдъ нимь: овы гусльныя гласы испущающемъ, другыя же оръганьныя гласы поющемъ, и инѣмъ замарьныя пискы гласящемъ, и тако вьсѣмъ играющемъ и веселящемъся, якоже обычай есть прѣдъ князьмь. Блаженый же, бѣ въскрай его сѣдя и долу нича и яко малы въсклонивъся, рече къ тому: «То будеть ли сице на ономь свѣтѣ?». То же ту абие онъ съ словъмь блаженааго умилися и малы просльзися, повелѣ темъ прѣстати. И оттолѣ, аще коли приставяше тыя играти, ти слышааше блаженаго пришьдъша, то повелѣвааше тѣмъ прѣстати от таковыя игры.

Встречи с блаженным доставляли князю Святославу радость («того сърѣташе, радуяся...», 60а), но она не была и не могла быть прочной: стоило Феодосию напомнить о главном, что их разъединяло [188], как непонимание, точнее — невозможность сближения в этом вопросе, — заявляло о себе достаточно наглядно. Так было, например, в том эпизоде, когда князь, «радуяся», встретил перед дверьми своих хоромов Феодосия и, «якоже веселяся», неосторожно сказал ему:

> Се, отьче, истину ти глаголю: яко аще быша ми възвѣстили отьця въставъша от мьртвыихъ, не быхъ ся тако радовалъ, яко о приходѣ твоемь. И не быхъ ся того тако боялъ или сумьнѣлъ, яко же преподобныя твоея душа. (60а—60б)

И блаженный, соблазнившись предоставленным ему поводом, не удержался, чтобы не вернуться к главному —

> Аще тако боишися мене, то да сътвори волю мою и възврати брата своего на столъ, иже ему благовѣрьный отьць твое прѣдасть. (60б)

Святослав сразу же замкнулся и ничего не ответил — «тольми бо бѣ и́ врагъ раждьглъ гнѣвъмь на брата своего, яко ни слухъмь хотяше того слышати».

Однако, ничего не добившись от князя Святослава, Феодосий не отрекся от Изяслава, не забыл о нем и

> бѣ по вься дьни и нощи моля Бога о христолюбьци Изиславѣ, и еще же и въ ектении веля того поминати, яко стольному тому князю и старѣйшю вьсѣхъ, сего же, якоже рече, чрѣсъ законъ сѣдъшю на столѣ томь, не веляше поминати въ своемъ манастыри. (60б)

Все это могло кончиться для Феодосия плохо, и братия, хорошо понимая опасность положения, снова умолила его смягчить свою позицию. В результате он «повелѣ и того съ нимь поминати, обаче же пьрьвое христолюбьца, ти тъгда сего благаго» (60б). Этот компромисс и был, видимо, итогом за год перед этим возникшего конфликта.

Последний пример сложных и чреватых крайними неприятностями отношений между Феодосием и князем Святославом показывает, что труженичество з а монастырской оградой совершалось не от избытка, не факультативно, не время от времени и «постольку поскольку». Оно было неотъемлемой частью всего Феодосиева подвизания о Христе, отличалось исключительным разнообразием и сложностью взятых на себя обязанностей («работ») и таило в себе такие опасности, которые могли привести не только к прекращению этой части подвига и даже того, что он делал в монастыре, но и к угрозе безопасности самого Феодосия. Несмотря ни на что, преподобный не прекращал общения-связи с миром, и ради этого он шел к мирянам сам, оставляя стены монастыря, принимал их у себя в монастыре и у стен его [189]. Это осмотическое отношение, связывавшее монастырь и Феодосия с миром, имело свой вектор — от первого ко второму, к христианизации и гуманизации мира, к его гармонизации через духовное окормление.

* * *

И само понятие труженичества (др.-русск. *тружение* : *тружати*, ц.-слав. *труждение* : *труждати*), и смысл соответствующего деяния нуждаются в уточнении и более глубокой интерпретации, необходимым условием которой является обращение к контексту — как

внутреннему (семантическая структура слов *тружение, тружание, трудъ, тружати/ся/* и под.), так и внешнему (текстовая структура, точнее, та минимальная рамка, в которую входят эти слова). Язык и его фиксация в письменном тексте оказываются не только первым подспорьем, но и наиболее действенным средством уяснения сути дела в данном случае. Если обратиться к «внутреннему» контексту, то окажется, что максимальной информативностью обладают глагол *тружатися*, в котором выделяют следующие значения: 'работать', 'трудиться'; — 'заботиться'; — 'подвижничать', 'совершать подвиги'; — 'мучиться', 'страдать' (ср. также *тружати* 'тревожить', 'смущать'; — 'удручать'; *труждати* 'тревожить', 'смущать'; *труждатися* 'трудиться', 'совершать подвиг'; — 'изнуряться') и существительное *трудъ* 'труд', 'работа'; — 'трудность'; — 'деятельность'; — 'старание'; — 'забота'; — 'беспокойство'; 'подвиг'; — 'страдание'; — 'скорбь', 'горе'; — 'боль'; — 'болезнь', 'недуг'; — 'грех' (?) (ср. также *трудникъ* 'труженик', 'подвижник'; — 'борец' /ἀγωνιστής/; *трудный* 'трудный', 'затруднительный'; — 'находящийся в затруднении'; — 'утомленный трудом'; — 'страдающий'; — 'печальный'; — 'тяжелый', 'опасный', но и *трудитися, трудоватица, трудоватый, трудовище, трудовьникъ, трудовьный* и др.), см. Срезневский 1903, III, 1005—1011. На основании этих примеров для понятия труженичества восстанавливается с достаточным вероятием следующая картина. Труженичество — это воистину трудный труд, связанный со страданием, мучением, болью, с состоянием удрученности, скорби, изнуренности, понуждающим к движению вниз, к распаду, в опасную близость с пространством гибели. Однако эти опасности, как и сопутствующее им состояние труженика-*трудьника*, преодолеваются старанием, заботой, борьбой с энтропической направленностью движения, в результате чего «трудный труд» превращается-пресуществляется в эктропически ориентированное движение вверх — к очищению, просветлению, к Богу. Такое движение и называется *подвигъ*, о чем, между прочим, свидетельствует и этимология этого слова: **po-d(ъ)vigъ* : (**d/ъ/vigati*, от **dъva* 'два' в конечном счете) как обозначение развилки (раз-двоения), своего рода подпорки-рычага, помогающей осуществить движение снизу вверх (ср. славянские глаголы, восходящие к праслав. **d/ъ/vig/a/ti* с значением 'поднимать' и под.: польск. *dźwigać*, н.-луж. *zwigaś*, чеш. диал. *dvihat'*, слвц. *dvígat'*; болг. *дúгам*, макед. *дига*, с.-хорв. *дȉзати*, стар., редк. *dȉgati, dvȉgati*, диал. *dvȳzat se*, словен. *dvígati*), см. ЭССЯ 5, 1978, 168.

«Трудный труд», собственно, только тогда и становится труженичеством, когда он подвиг, не только задуманное, но и осущест-

вленное движение вверх, духовный подъем. Связь труженичества с подвигом нерасторжима: труженичество всегда ради подвига и без подвига его нет, подвиг с непременностью предполагает труженичество и без труженичества не бывает подвига. Поэтому и труженичество и подвиг как бы образуют некое двуединство, выражаемое клишированной формулой *подвиг труженичества*. И действительно, подвиг всегда труден, труженичество всегда подвижничество, *подвижно*, то есть усердно-ревностно, подвижнически-восходяще. Текст «Жития» Феодосия неоднократно подчеркивает идею этого двуединства тружничества и подвига. Ср.: «Оттолѣ же начатъ на труды паче подвижьнѣй бывати, якоже исходити ему съ рабы на село и дѣлати съ всякыимь съмѣрениемь (28а—28б); Отьць же нашь Феодосий предавъся Богу [...], и оттолѣ подаяшеся на труды телесныя, и бъдяше по вся нощи во славословлении Божии, съньную тягость отвръгъ, къ въздьржанию же и плътию своею тружаяся, рукама дѣло свое дѣлая [...]. Тѣмь вьсь съ вьсѣмь въздьржаниемь душу съмѣряяше, тѣло же пакы трудъмь и подвизаниемь дручааше... (31в—31г); Отьць же нашь Феодосий съмѣренъмь съмыслъмь и послушаниемь вься преспѣвааше, трудъмь и подвизаниемь и дѣлъмь телесьныимь... (36б, ср. в предшествующих строках: «Еще и рукама своима дѣлахуть дѣло...)»; «Бѣше бо поистинѣ чловѣкъ Божий [...]: съмѣренъмь, съмыслъмь и послушаниемь, и прочиими труды подвизаяся, дѣлая по вся дьни, не дада рукама своима ни ногама покоя» (42а—42б). Поучение Феодосия о терпении и смирении открывается призывом — «Подвизайтеся, трудницы» (л. 111 об., см. Еремин 1947, 178), на основании чего реконструируется **трудьници* & **подвизатися*, отсылающее к идее труда-подвига, кощунственно эксплуатировавшейся и в совсем недавнее время.

Но труд-труженичество, как и обозначение соответствующего действия, связан в пределах «узкого» контекста не только с подвигом и подвизанием, но и с делом и деланием (иногда и работой), хотя характер связи в этих двух случаях существенно различен. Здесь возникает потребность в определении более глубокого, отсылающего к сущности, различия между трудом-труженичеством и тружением, с одной стороны, и делом и деланием, с другой. Легко заметить, что глагол *делать*, даже в формуле, где выступает внутренний объект действия (*делать дело*), как правило, употребляется для обозначения частно-конкретного делания — будь то полевые работы, домашние, ремесленные и т. п. Делание направлено на удовлетворение некоей насущной и относительно элементарной нужды и чаще всего осуществляется просто, с помощью рук («рукама

дѣло свое дѣлая») и в определенное время (с утра, после молитвы, в свободное время или даже *по вься дьни*). В этом отношении такое дело внешне: за ним не столько идея, сколько бытовая потребность; для немудрящего «эмпирического» человека оно — содержание его повседневной жизни, нужное ему и его близким; дело сделано, и все в порядке; никакой метафизики за этим делом не стоит: дело исчерпывается самим собой. Труд, тружение, подвизание в труде совсем иное. Делание для него лишь внешняя форма выражения и реализации внутренней душевной или духовной потребности. Главное в труде-труженичестве — нечто общее, универсальное, потребность не тела, но души, внутреннее, помогающее установить органическую связь «своей души» с Богом. В труде-труженичестве достигается единство субъекта и объекта, и когда оно достигнуто, устанавливается связь с Богом. «Сильное» поле труда-труженичества — молитва, служба и т. п., и поэтому, когда труд-тружение уточняются, то чаще всего приоткрываются религиозно-нравственные цели и соответствующее им пространство. «Приидѣте, иже мене ради потружавшеся въ молитвахъ и в бдѣниих и въ всякых службах, и приобщитеся благыхъ» (Поучение Феодосия о терпении и смирении, см. Еремин 1947, 178, ср.: «...умоляю вас, братия, ...подвизаться со мною в молитвах за меня к Богу». Римл. 15, 30 и др.) — характерный контекст труда-труженичества как своего рода хозяйства и своей души, и «ближнего» пространства — монастыря, и «дальнего» пространства — внемонастырского мира как места изгнания человека, после того как Господь выслал из сада Едемского первую человеческую пару, где умножена скорбь женщины, рожающей в болезни детей, и умножено влечение к мужу, дающее ему власть над нею, и умножена скорбь мужчины, вынужденного трудиться в поте лица своего, доколе не возвратится он в землю, из которой был взят (Бытие 3, 16—19).

Но и изгнав первых людей из рая, Господь не отменил той задачи-цели, которая содержалась в Его благословении Адаму и Еве по их сотворении и которая, собственно, и составляет смысл человеческой жизни, неразрывно связанный с творческим замыслом Бога: подобие человека Богу («И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему, по подобию Нашему [...] И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его». Бытие 1, 26—27) не исчерпывается «внешним» — прежде всего оно распространяется на смысл его жизни, на труды его, но теперь, после изгнания, в отмеренные человеку дни его. Этот труд человека «в изгнании» — дарование Господом человеку шанса, надежды на восстановление, но уже со стороны человека, познавшего добро и зло, новой «жизни в

Боге», и, следовательно, знак неотменности того первого благословения, о котором сказано в книге «Бытия»: «И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владычествуйте [...]» (1, 28). В этом благословении — завет Творца творцам о творчестве как смысле жизни. Не трудно заметить, что порождение нового, увеличение его, наполнение земли и упорядочение ее через усвоение-присвоение ее себе и установление власти над нею образуют органическое продолжение космогонического акта творчества, совершенного Богом и имеющего быть продолженным человеком в новых обстоятельствах, вызванных к жизни Господом. Смысл (собственно, благая мысль : *съ-мыслъ*, где *съ-* из **su-* 'хорошо') этой заповеди-благословения был усвоен Феодосием, и именно он определил сам характер труженичества русского святого — собственная инициатива, но не просто с оглядкой на Бога, но с Богом в душе, и редкий естественный дар превращать любое частное и даже как бы малозначительное, мелкое, будничное дело в часть труженического подвига. Еще раз сто́ит напомнить слова «Жития» о Феодосии — «Бѣаше бо поистинѣ чловѣкъ Божий [...]: съмѣренъмь, съмыслъмь и послушаниемь, и прочиими труды подвизаяся, дѣлая по вся дьни...» Однако не только труженичество давало смысл частному делу, «заражало» его высокой идеей, но и любое дело, делаемое Феодосием, как бы утепляло и освещало светом человеческой повседневности (ср. *по вься дьни...*), некоей естественной спонтанности и нравственной традиции высокую идею труженичества, не попуская ей жить исключительно в некоем разреженном пространстве хотя и высоких, но отвлеченных истин, далековатых от жизненных нужд.

Смысл труженического подвига Феодосия, будучи выражен на языке нашего времени и совсем иной традиции, состоял в «расширенном порядке человеческого сотрудничества» (Хайек 1992, 15 и сл.), и поэтому ряд основных особенностей этого подвига поразительно напоминает черты, определяющие этот «расширенный порядок». Труженичество Феодосия характеризуется «естественной» непрерывностью (кроме *по вься дьни*, 42б ср.: «И тако по вся дьни трудящеся, 36а; ...и рукама же своима дѣлати по вся дьни, 39а; ...по вся нощи бе-съна пребываше, моля Бога.., 45в; Бѣаше же и самъ блаженый Феодосий по вься дьни с братиею подвизаяся и тружая».., 60г и др.), поступательностью в «расширительном» варианте (свои и своей семьи нужды, сначала материальные /работы в поле после смерти отца/, потом и духовные, расширение монастыря, строительство церкви, новых келий,

хозяйственных помещений, внемонастырские заботы и т. п.; характерно, что идеи умножения и расширения не раз возникают в связи с деятельностью Феодосия, ср.: «По сихъ же множащися братии, и нужа бысть славьному отьцю нашему Феодосию распространити монастырь на поставление келий, множьства ради приходящихъ и бывающимъ мнихомъ», 46в; «И оттолѣ цвьтяше и мъножашеся мѣсто то [...] Умножаху бо ся оттолѣ братия и цвьтяше мѣсто то...» 36г; «...отьць нашь Феодосий иже поистинѣ испълъненъ духа святааго, тѣмьже и Божия таланта умъноживъ, иже населивъ мѣсто множьствъмь чьрьноризьць, иже пусто суще, манастырь славнъ сътвори», 49а; ср. 60в—61а о замысле Феодосия перенести монастырь на новое место, построить большую каменную церковь и т. п.), инициативностью (ср.: «и тако преже всѣхь обрѣташеся въ цьркви, 36в; и на дѣло преже всѣхъ исходя, 36г; На дѣло же преже вьсѣхъ исходя, и в цьркви же преже вьсѣхъ обрѣтаяся, и послѣже вьсѣхъ излазя», 42г; ср. роль личного примера Феодосия — 42б—42в и др.). Нужно особо отметить сам характер инициативности Феодосия и его внимание к некоему «тонкому» пространству, в котором «внешнее» и «внутреннее», импульсы извне, из мира, от других и личная потребность и готовность воспринять их, материальное и духовное гармонизировано нередко до того предела, за которым причина и следствие, первичное и вторичное, свобода и необходимость становятся почти неразличимыми. Такое гармонизированное пространство способствует (если не обеспечивает!) известной спонтанности труженичества на путях от материального к духовному, от ближнего к дальнему, естественности, независимости от «чужих» замыслов, планов, идей, выходу к тому состоянию, где возможна некая органическая, внутренняя самоорганизация в согласии с потребностями, с одной стороны, и с традицией, всегда предполагающей преемственность и постепенность изменений, с другой. Наконец, такое пространство выдвигает на первый план и вопросы о моральных основаниях, в случае Феодосия — о религиозном оправдании «мирского», о христианизации мира — быта, хозяйства, экономики, социальных отношений, личного поведения без навязывания миру того, что могло бы пагубно отразиться на «мирских» занятиях, короче говоря, о том, что в ином контексте стало во второй половине нашего века предметом острой дискуссии по поводу преимуществ и недостатков двух экономически-хозяйственных «порядков», двух соответствующих им «этик» [190].

10. ФЕОДОСИЙ-ЧЕЛОВЕК

Каковы были чисто «человеческие» особенности Феодосия? Этот вопрос никак нельзя признать праздным, поскольку характер «человеческого» в личностях такого масштаба и такой судьбы не только не нейтрален по отношению к главному делу их жизни, но и существенно определяет, к а к это главное дело делается. Обращаясь к фигуре Феодосия, основное внимание, однако, уделяют его делу — труженическому подвигу о Христе — и недостаточно внимательны к его личности, к ее психо-физическому субстрату. Если же и говорят о его личных, человеческих особенностях, то последние как бы извлекаются из его дела и результатов этого делания. Разумеется, эта сфера дает все основания для суждения о чертах Феодосия-человека, но, если быть до конца последовательным в этом отношении, то приходится предположить слишком жесткую и прямолинейную зависимость между «человеческим» и тем, что творится им, делом, и тогда вся проблема человека и его дела поневоле вводится в обуженный контекст, где подлинное решение ее оказывается недостижимым. Практически внешнему наблюдателю (а таким был и составитель ЖФ Нестор и его читатели — вплоть до нашего времени), строго говоря, дан лишь п у т ь Феодосия (то же, конечно, относится к другим святым, чей подвиг изображается в житиях); во всяком случае он предполагается известным, и, собственно, цель «Жития» — письменно и з в е с т и т ь о нем; поэтому нет смысла пренебрегать этою установкой как реальностью и не исходить из нее. Но сам путь соединяет ч е л о в е к а, вступающего на него и благодаря одолению этого пути становящегося, признаваемого святым, и ц е л ь, которую этот человек преследует, направляясь к ней именно по э т о м у пути, данное и искомое, настоящее (прошлое) и будущее, эмпирическое *здесь и сейчас* и вечный образец-идею, который существует *везде и всегда.* Из сказанного тут вытекает, что данность пути может служить источником для реконструкции как субъекта этого пути, человека, его *Я,* так и той цели, к которой он стремится. Впрочем, важность подлежащих реконструкции явлений весьма различна. Цель, собственно говоря, в высокой степени известна, поскольку она один из основных членов некоей идеальной, «сверхэмпирической», заранее задаваемой парадигмы. Иное дело — человек как субъект пути. В отношении его проделанный им путь и описанный «житийно», несомненно, должен расцениваться как основной источник реконструкции. Конечно, составители житий не были, как правило, «дремучими» эмпириками и «чистыми» описателями. Нередко они

выступали и как художники-изобразители, «композиторы» (*componere*), «обобщители» и, так сказать, открыто и независимо от пути святого формулировали или даже как бы «задавали списком» его достоинства и добродетели этого святого. Но раз в этой сфере составители житий в наибольшей степени пренебрегали конкретной эмпирией («индивидуально-человеческим»), завися от имеющихся предшествующих, к другим святым относящихся образцов, которые в свою очередь составляют часть другой идеальной парадигмы, описывающей воплощенные типы святости. Именно в силу этого данные о субъекте пути, извлеченные из особенностей самого пути, должны рассматриваться как особенно достоверные и показательные.

На предыдущих страницах при рассмотрении пути Феодосия неоднократно возникала тема человеческих особенностей святого. Повторять все сказанное в полном объеме нет смысла (хотя полностью избежать повторений нет ни возможности, ни даже надобности), но нужно кратко суммировать все, что дано в ЖФ и явно и прикровенно, сознательно и с определенной целью и бессознательно (подсознательно) и, следовательно, без очевидной и выявленной цели, а также расставить некоторые важные акценты, обычно игнорируемые (или во всяком случае недостаточно подчеркиваемые) пишущими о Феодосии и о его «Житии».

Одна из наиболее важных, можно сказать, основоположных, коренных черт человеческой природы Феодосия — его *простость*. Она уже на его лице, в его внешнем виде, и она сразу бросается в глаза. Из-за нее, главным образом, и не приняли его ни в один из киевских монастырей, которые он обходил, придя в этот город, — «Они же видѣвъше отрока простость [...] не рачиша того прияти» (31б) [191]; ср. также «Таково ти бѣ того мужа съмѣрение и простость» (42г). Но, думается, в этом случае виновата не одна только «простость» вида [192], подчеркнутая дополнительно «худостью риз». Скорее за этой внешней «простостью» угадывается «простость» внутренняя, глубинная, бытийственная — души и сердца блаженного. Она бросает свой отсвет и на внешность его, заставляя окружающих именно так воспринимать его как *простого* вообще, в целом. В этом отношении не должно обманываться внешним совпадением с «простотой» Антония, который «простъ умъмь». Феодосий прост не столько умом (скорее напротив: его ум гибок, динамичен, хорошо разбирается в других, т. е. аналитичен, и в себе, наконец, не лишен известной изощренности, может быть, отчасти склонности к сфере опыта), сколько душой и сердцем. В этом он похож, вероятно, на Иова —

> Был человек в земле Уц, и звался он Иов; и человек этот был прост [др.-евр. *tam*, — *В. Т.*] и праведен, и богобоязнен, и далек от зла. (Книга Иова, I, 1)

Это слово «прост» в тексте подлинника комментатор толкует как обозначение отсутствия «внутренней ущербности, полновесную доброкачественность и завершенное взаимное соответствие всех помыслов, дел и слов... И — хороший, и ему хорошо, и с ним хорошо» (С. С. Аверинцев).

В основе своей это толкование применимо и к случаю Феодосиевой «простости», но она может быть прокомментирована и далее, в ту глубину, которая раскрывается внутренней формой соответствующего русского слова. В евангельских текстах оно (как и то же слово в старославянских и иных славянских переводах) передает греч. ὀρθός и ἁπλοῦς. Русск. *простóй* и родственные славянские слова обозначают некую семантическую сферу, разнообразие и цельность которой определяется такими смыслами, как 'прямой', 'открытый', 'непринужденный', 'свободный' и т. п. Праславянский источник этих слов — **pro-st-*, где **pro-* — приставка со значением 'вперед', 'впереди' и т. п., а **st-* — корень глагола со значением 'стоять' ('пребывать') и под. — еще четче объясняет и мотивирует эти смыслы: стояние впереди, выдвинутость вперед, на открытую позицию, без утайки и без околичностей, как есть. «Простота» ее субъекта как бы соотнесена с «простотой» ее наблюдения и восприятия со стороны. Дух прямоты и непосредственности господствует; какие-либо осложняющие детали, связи, проекции отсутствуют, и само наличие этой открытости [193], исключающей принуждение, понимается как высшая органическая естественность, как с в о б о д а, состояние независимого самостояния [194], простота-гармоничность, доведенная до такого совершенства, что ничто различающееся, разное, противоречивое, подлежащее гармонизации даже не воспринимается.

Предлагаемое толкование понятия «простой» подтверждается и рядом евангельских употреблений [195] и, может быть, особенно русской моделью мира, как она выявляется в «институализированных» речениях типа «Нас п р о с т ы х и Бог простит» или «В п р о с т ы х сердцах Бог почивает», или «Где п р о с т о, там ангелов со-сто» («Живи п р о с т о, выживешь лет со-сто»), и т. п., ср. также «просто сказать», т. е. открыто, искренне и истинно, как есть, в полном соответствии с объектом этого «сказания». «Не стесняйтесь нас, мы п р о с т ы е люди, у нас все п о п р о с т у», — говорят незнакомому человеку, впервые попавшему в новый для него круг, предупреждая его стеснительность, «несвободность» [196] общения, облегчая-у п р о щ а я его положение.

«Простость» души и сердца Феодосия может быть понята в свете сказанного: они открыты, свободны, не знают раздвоенности и не мучаются выбором [197]. В душе и сердце Феодосия нет ничего, что бы мешало его совести, отклоняло его от справедливости. Эта «простость» Феодосия объясняет и те принципы, которые были ведущими в его жизни — свобода от привязанности к мирскому и надежда на Бога, упование на него —

> Тако ти тъщание бѣ къ Богу надежа преподобьнаго Феодосиа и тако упование имяаше къ Господу нашему Иисусу Христу, якоже не имѣти надежа о земьныихъ никоеяже, ни уповати же ни о чемь же въ мирѣ семь, нъ бѣ вьсею мыслию и вьсею душею къ Богу въскланяяся и на того вьсе упование възложь, никакоже пекыйся о утрьнимь дьне. (55б)

Сердце и душа вели Феодосия к этому пути и по этому пути, приглашая и ум, мысль сопутствовать им. Не случайно составитель ЖФ, за много веков до батюшковского «О память сердца, ты сильней | Рассудка памяти печальной...» (если говорить только о русской традиции), говорит о «памяти сердца» Феодосия: «[...] и Господень глас по вься дьни имяаше на памяти сьрьдця своего...» (55б).

«Простость» Феодосия, богатая жизнь сердца и души, их кондоминиум над умом и всей сферой рационального, которая не подавлялась, но направлялась ими, дают понять такие разные черты, как нерасколотость, удивительную монолитность, цельность Феодосия, твердость духа, его бодрость-собранность (ср. 31г), непривязанность к вещам, еде, богатству, с одной стороны, милосердие, жалость, отзывчивость к горю и страданию людей («Не бо николиже бѣ напраснъ, ни гнѣвьливъ, ни яръ очима, но милосьрьдъ и тихъ, и милость имѣя къ въсѣмъ», 49в), любовь, с другой. Можно пойти еще дальше, высказав предположение, что «простость» делала для Феодосия наиболее естественным выбор именно «Среднего пути» как наиболее соответствующего, соприродного этому качеству. Сказанное здесь не следует понимать в том смысле, что этот путь прост сам по себе, т. е., в частности, легко достижим и легко проходим. В ряде отношений дело обстоит как раз наоборот — проще путь *мира сего*, привязанностей к материальному, к удовольствиям и радостям плоти, к гедонизму, и проще узкий путь «жесткой» аскезы, самоистязания, умерщвления плоти [198]. «Простота» этого «Среднего пути» составляет его вторичное и выработанное опытом («не-природное») свойство. Она состоит в цельности и единстве среди обступающего многообразия, в свободе от соблазнов, идущих справа и слева, среди соблазнов, в соотнесении ее с опытом всей жизни, а не вы-

рванных из нее частей и частностей, гипостазируемых несвободным сознанием как цельное и главное.

Поэтому «Средний путь» Феодосия вовсе не означает отсутствия у вступившего на него противоречий, противоположных устремлений, страстей, всегда мятежных и непредсказуемых в их последствиях. Само обретение пути не было для Феодосия простым делом, и этому предшествовали пробы и ошибки, борьба с романтическими устремлениями юности и отчаянием, когда рушились надежды и неизвестно было, что нужно делать («Божьствьный же уноша въ скърби велицѣ бысть о томь, и недъумѣя, чьто створити», 29г—30а). Чтобы не утратить этот путь, Феодосий должен был научиться преодолевать себя, подчинять себе страсти, выстаивать перед искушениями и соблазнами, менять в себе и своем поведении то, что уже не соответствовало новой ситуации. Только гениальный, от природы идущий («врожденный») религиозно-нравственный «слух» позволил бы идти по этому «Среднему пути» вслепую, без каких-либо ориентиров. Такого «слуха», такой интуиции у Феодосия не было, и свой путь он не просто раз и навсегда нашел, но находил его постоянно, всегда, и каждое такое обретение пути подтверждало его подлинность и сопровождалось переживанием его как вечно нового и живого. Соответственно промежуточности «Среднего пути» между двумя крайностями распределялись особенности Феодосия, вступающие в игру, и его реакции. То он печален, тих, молчалив [199], уединен, кроток, смиренен, покорен, поубожен, уничижен, то, напротив, весел, радостен, бодр и тверд духом, активен и деятелен, упорен, заботлив, рачителен, «артелен», трезв; то слезы и плач, то радость и веселье.

Ср. с одной стороны:

> [...] по вся нощи бе-съна пребываше, моля Бога съ плачьмь... (45в)
>
> Тъгда же въставъ блаженый... и съ сльзами помолися (45а)
>
> [...] моляшеся Богу съ сльзами... (45г)
>
> [...] увѣщавааше я съ вьсякыимь съмѣрениемь и съ сльзами учаше вься (49в)
>
> И такоже по вься дьни прѣбываше плача и моля Бога его ради... (49в)
>
> И моляше съ плачьмь Бога о немь... (49г)
>
> [...] съжалиси зѣло и, просльзивъся, повелѣ раздрѣшити я... (50г)

[...] и вельми тужаше о семь и съ плачьмь того миновааше (51а)

Тѣмьже по вься нощи моляшеся къ Богу съ сльзами о стадѣ своемь... (55б)

И тако пакы вься съ сльзами учааше, еже о спасении души... (62б)

[...] самъ же, вълѣзъ въ келию, начатъ плакатися..., припадая къ Богу и моляся ему о спасении души... (62б)

[...] и ниць легъ на колѣну, моляше съ сльзами милостиваго Бога о спасении душа своея... (64а) [200].

И, с другой стороны:

[...] и съподоби мя съходити въ святая твоя мѣста и съ радостию поклонитися имъ (28б—28в)

Божьствьный же уноша вься си съ радостию приимаше, и Бога моля... (29а)

Да аще самъ Господь нашь плъть свою нарече, то кольми паче лѣпо есть мнѣ радоватися, яко съдѣльника мя съподоби Господь плъти своей быти (29г)

Блаженууму же си съ радостию вься приимающю укоризну ихъ... (43а)

[...] тако того съ радостию приятъ и причьте къ стаду своему (50а)

[...] уже не боюся, нъ паче радуюся отхожю свѣта сего! (64б) [201]

Слезы (плач) и радость часто не противоречат друг другу и, более того, могут вызываться одной и той же причиной — тем особым подъемом души и умилением, возникающим при близости к Богу. Плач и радость нередко соприсутствуют у Феодосия, и он их не стыдится и не скрывает. О том же соседстве говорил и старец Зосима: «А потому и ты плачь и радуйся» («Братья Карамазовы»). Само присутствие слезного дара и способность к радости в такие минуты признак большой души и отзывчивого сердца, постоянного и всегда живого и непосредственного чувства присутствия Бога, духовного общения с ним, восхищения чудом Божьего мира и Божьих дел. В этой связи нужно сказать еще об одной черте Феодосия — веселии духовном как особом религиозном даре, известном, между

прочим, из мистического опыта (ср. юродивых в русской духовной традиции). О нем в связи с Феодосием говорится в ЖФ:

> И тако блаженый възвеселися съ братиею на обѣдѣ веселиемь духовьныимь.., нъ вьсегда весело лице имуще и благодатию Божиею утѣшаяся. (50в—50г)

Ср. также: «Си слышавъ, блаженый Феодосий възрадовася духъмь...» (33а) или «Онъ же и о томь не поскърьбѣ, нъ бѣ радуяся... и вельми веселяся, Бога о томь прославляше» (61в). Это веселие духовное, заслуживающее внимания и само по себе, отсылает к Laetitia spiritualis святого Франциска и тем самым (и полнее прочих указаний) подтверждает наличие в Феодосиевом типе святости той мистической (чуть «юродственной») струи, видимо, таимой блаженным, которая несравненно ярче выступит через полтора века у святого из Ассизи [202].

Слезы, умиление, радость, веселие духовное создают особый тип религиозной восприимчивости и особый аспект религиозного служения. Этот «психический» комплекс, как и связанный с ним тип ритуала, тяготеет к замкнутости, легко приобретает самодовлеющий характер, располагает к повышенной религиозно-духовной «чувствительности» и может перейти в своего рода пиетизм. Во всяком случае сосредоточение на этом комплексе и культивирование «чувствительности» таит в себе серьезные соблазны для религиозного сознания. В связи с Феодосием то же с известными основаниями можно бы было сказать и о его «страстном» субстрате, признаки которого различимы в описании его жизни и не раз указывались выше, и даже, может быть, о его «эстетическом» чувстве, которое, кажется, получило в нем большее развитие, нежели об этом можно думать по прямым показаниям ЖФ [203].

Каковы были реальные соблазны на пути Феодосия, сказать трудно, и составитель ЖФ, конечно, не ставил перед собой задачи выявления их. О них, однако, можно догадываться по некоторым «коллизийным» поступкам в его жизни, по тем лакунам в ЖФ, которые приходятся как раз на те места текста, где должны были бы присутствовать мотивировки ключевых решений и особенно объяснения перемен в его намерениях. Похоже, что этим текстовым лакунам могли соответствовать своего рода табу на открытое выражение таких эпизодов жизни Феодосия. Подобное умолчание выражало бы не уход от неприятной темы, но некое скрытое внутреннее задание, о котором не может быть объявлено, пока оно не выполнено. «Потаенность» деяний Феодосия, описанная ранее, несколько иного характера, но истоки ее могли корениться в подобном табуировании, позже

развитом со сдвигом — «пока не сделано, — не говори!» → «хотя и сделано, — не говори!» — при том, что в первом случае речь, видимо, шла о преодолении некоей своей «недостачи» (негативное X, направленное на свое *Я*), а во втором — о возмещении этой «недостачи» (положительное X, направленное на другого).

Несомненно, в жизни Феодосия научение, самовоспитание, усвоение опыта — своего и чужого — играло весьма значительную роль, и становление личности происходило в сложном взаимодействии исходной инстинктивно-творческой жизненной основы и работы целеустремленно-упорядочивающего и систематизирующего духа [204]. При этом первое выступало как субстрат, а второе как инструмент его сублимации в принципы и конструкции духовно-религиозного уровня и как средство самоконтроля и гарантии от соблазнов и срывов. Неустанное духовное трезвение помогало Феодосию сохранить себя от тех опасностей, которые коренились в его собственном «природно-инстинктивном» субстрате, обезопасить от тех уклонов, которые могли оказаться гибельными для него. Духовное трезвение было одновременно направлено и против «злой», природной страстности своего субстрата, носившей интенсивный, но стихийный характер, и против «доброй», но экстенсивной и более или менее необязательно ориентированной «мечтательности». Оно было суровым опытом самопроверки, самоограничения, самоорганизации. Удерживая Феодосия от указанных двух крайностей-опасностей, оно тоже оказалось соприродным «Среднему пути» и вело к новой духовной дисциплине, к интенсивной, но строго ограниченной определенными рамками и ясно направленной работе духа. В этом ракурсе взятое, трезвение должно пониматься как своего рода контролирующая и предупреждающая всякое своеволие аскеза, инициация, мучительное испытание [205], приводящее к четкому сознанию долга, задач, путей их решения, к соотнесению величия замысла и своих собственных возможностей [206]. Трезвение стало для Феодосия своего рода уроком мужественности (а это качество, как уже говорилось, он высоко ценил и обладал им в полной мере). Мужественность, как и другие «природные» качества Феодосия — упорство, терпение [207], последовательность, деятельность, трудолюбие, рачительность, заботливость, внимательность, расчетливость и т. п., соединялись вместе, чтобы помочь трезвению духа, и вместе с тем трезвение актуализировало эти качества, усиливало их, подчеркивало их важность и, так же собрав их воедино, направляло на решение духовных задач. Подвиг труженичества во Христе не был бы возможен без этих «природных» качеств, без их ограничения, «воспитания» и сублимации в опыте духовного трезвения, без организующей и непрестанной

работы духа. Всматривание и вдумывание в образ Феодосия-человека открывает перед нами драгоценный опыт внутренней работы над исходным «природно-человеческим» материалом, приводящей к важным результатам на высоком духовном уровне, и помогает понять связь между этим материалом и явленным в лице Феодосия новым для Руси типом святости.

II. ПРИЛОЖЕНИЕ I

ОБ ОДНОМ РУССКОМ ТИПЕ ПОДВИЖНИКА ПРОСВЕЩЕНИЯ

Чтобы лучше понять смысл приверженности Феодосия к грамоте и божественным книгам и его «скорого учения», нужно помнить не только об особой предрасположенности и больших способностях ребенка, но и об исторических и бытовых реалиях 40-х годов XI в., к которым относится период учения Феодосия. Нельзя не учитывать, что еще поколение «дедов» появилось на свет скорее всего в языческую эпоху и что, следовательно, родители Феодосия принадлежали к первому поколению русских христиан, т. е. тех, кто был крещен при рождении. Какой бы быстрый прогресс ни характеризовал утверждение христианства на Руси, в годы детства Феодосия даже в Киеве (не говоря уж о Курске) христианизация по существу затронула лишь население определенных городских слоев. Формальная же христианизация характеризовала в основном население крупных городов и не в состоянии была в течение всего XI века разрушить язычество в бытовых формах его выражения. И в XI, и в первой половине XII в. крестьянская Русь хоронила своих покойников по языческим ритуалам на курганных кладбищах, без сколько-нибудь надежных следов христианского культа. В самом Киеве курганный некрополь прекратил функционировать только во второй половине XI в. (Седов 1987:41). Несмотря на известную территориальную неравномерность распространения христианства на Руси и на первенство Киева (как и Новгорода) и земли полян и соседних племен в этом отношении, современный исследователь, вероятно, прав, говоря, что

> в целом курганные захоронения XI—XII вв. полян, волынян и древлян не дают оснований говорить о широком распростране-

нии христианства в среде деревенского населения.
(Седов 1987:42; ср. также Vlasto 1970:236 сл. и др.)

Считают иногда, что языческий в значительной степени характер Руси в XI в. косвенно вытекает из интерпретации данных о церковном строительстве. Как известно, первыми «собственными» (или настоящими) монастырями были мужской и женский монастыри, построенные князем Ярославом после 1037 г. Старший из всех монастырей, построенных самими монахами, отшельниками, — Печерский в Киеве возник позже (Голубинский 1904, I, 2:565 сл.; Макарий 1889, I:189 сл.; II:55 сл. и др.); до середины XI в., согласно летописным и археологическим данным (Седов 1987:42), было построено всего семь христианских храмов (три в Киеве, два в Новгороде, по одному в Чернигове и Тмуторокани). Впрочем, как бы ни относиться к старым данным, подозреваемым в ненадежности (ср. сообщение Никоновской летописи о том, что в пожар 1017 г. в Киеве сгорело церквей «яко до семи сотъ», свидетельство Титмара Мерзебургского, относящееся к 1019 г., о «четырехстах» киевских церквах [Chron. VIII, 16], или данные Лаврентьевской летописи о том, что «близь шести сотъ» церквей погорело в Киеве в 1124 г.), и к выкладкам наиболее надежных старых исследователей (Макарий 1889, I:44 сл., 191 сл.; II:83—88; Голубинский 1904, I:2, 3 сл. и др.), в данном случае существенно подчеркнуть два противоположных и в то же время равно характерных факта, относящихся к этому времени, — живость и актуальность старой языческой подосновы и бурную устремленность к новой христианской жизни, желание стать «новыми людьми», чувство приобщенности к цивилизации, свету, Священной истории и связанный со всем этим оптимизм, порождающий надежду и веру в близкий окончательный успех. Сам этот зазор между старым и новым с их резкими контрастами придавал этим первым шагам русского просвещения совершенно особый колорит напряженности, «пороговости» и вместе с тем доверия к происходящему, веры в торжество Царства Божьего на земле. И митрополит киевский Иларион, насколько можно судить о его взглядах по «Слову о законе и благодати», и Феодосий до киевского периода его жизни, если судить о нем по ЖФ, хорошо вписываются в эту ситуацию, многое в их поведении и высказываниях объясняется из нее. Но подобные ситуации и тем более такой тип людей не раз повторялся в русской истории, хотя, к сожалению, он не привлекал к себе должного внимания.

Поэтому здесь в связи с первыми по времени достоверными примерами приверженности к духовному просвещению уместно обозна-

чить несколько существенно более поздних и, конечно, различающихся между собой свидетельств этого рода, которые, однако, будут понятнее современному читателю и, может быть, помогут ему лучше почувствовать и природу этого явления и сам психологический тип русского подвижника просвещения.

Оставляя в стороне многочисленные примеры из «горячих», Sturm-und-Drang'овских эпох типа петровской с ее обилием соответствующих типов [208], можно привести несколько иллюстраций чисто литературного или специально автобиографического характера, довольно равномерно расположенных в немного более чем вековом отрезке предреволюционной истории.

Первый пример — описание атмосферы бескорыстного «просвещенческого» энтузиазма, необыкновенного воодушевления казанского юношества по случаю решения открыть университет в тот «горячий» период, который был назван поэтом «Дней Александровых прекрасное начало»:

> Нельзя без удовольствия и без уважения вспомнить, какою любовью к просвещению, к науке было одушевлено тогда старшее юношество гимназии. Занимались не только днем, но и по ночам. Все похудели, все переменились в лице, и начальство принуждено было принять деятельные меры для охлаждения такого рвения. Дежурный надзиратель всю ночь ходил по спальням, тушил свечи и запрещал говорить, потому что и впотьмах повторяли наизусть друг другу ответы в пройденных предметах. Учителя были также подвигнуты таким горячим рвением учеников и занимались с ними не только в классах, но во всякое свободное время, по всем праздничным дням. [...] Так продолжалось и в первый год после открытия университета. Прекрасное, золотое время! Время чистой любви к знанию, время благородного увлечения!
>
> (С. Т. Аксаков, «Воспоминания»)

Второй пример — печальная история мученика и жертвы просвещения, купеческого сына Гаврилы, описанная М. П. Погодиным, который сам являет собой пример титанического труда на ниве просвещения — и как ученик, и как учитель, наставник, — в рассказе «Черная немочь» (1829 г.). Это свидетельство ценно и потому, что герой рассказа принадлежит к тому слою русского общества, который долго был отрезан от просвещения, и потому что оно убедительно изображает, как «мифопоэтическое» и фольклорное соединяется с «научным» и литературным. Отец, обеспокоенный состоянием сына,

обращается к нему со своими тревогами и просьбой открыть причины происходящего с ним:

> Теперь не могу без слез смотреть на тебя: задумчивость и уныние, начертанные на лице твоем, внушают в меня сострадание [...] Излей же передо мной всю душу твою — скажи мне, отчего твоя грусть, тоска и печаль.
>
> — Батюшко, я хочу учиться.
>
> — Как, как! что такое, учиться? [...]
>
> — Да, батюшко, давно уже зародилась во мне это желание. Оно не дает мне покоя ни днем, ни ночью. За прилавком, в городе, за чайным столом в гостинице, дома в комнате, на улице середь прохожих, в церкви Божией, везде, всегда мерещутся мне вопросы, на которые отвечать я себе не в силах и которые, как демоны какие, беспрестанно уязвляют меня и мучат. Мне все хочется знать, знать [...] и отчего солнце восходит и закатывается, и отчего месяц нарождается и опять убывает, и отчего звезды падают, и каким светом сияют они, отчего радуга блестит своими яркими цветами, отчего облака носятся, гром гремит, молния сверкает; отчего горы поднялись и опустилися долины, какою цепью соединяются на земле Божии твари, камни, травы и звери, почему каждая из них необходима; что такое человек, что он на земле делает, откуда он пришел, куда он идет, какое таинство открывается ему смертью; как мысль в голове зачинается и плодится, как выговаривается она словом; — отчего во всяком царстве есть крестьянин, мастеровой, купец и дворянин, как на один рубль, если он будет переходить из рук в руки, накупается столько ж, сколько и на миллион рублей, отчего бумага идет наравне с золотом; — всегда ли было так на земле, как теперь; как все это стало, лучше или хуже было прежде; везде ли так, как у нас; отчего разроднились народы, языки и веры; что такое счастие, несчастие, судьба, случай; что такое добро, зло, воля, разум, вера, что такое Бог...
>
> Слезы в три ручья полились из очей воспламененного юноши — он не мог говорить больше. [...].

Когда Гаврила узнает о намерении отца женить его и, следовательно, о необходимости отказа от мечты об учении, он кончает жизнь самоубийством, бросившись в Москву-реку с Каменного моста. Священнику, принимавшему в нем живое участие, он оставил письмо, кончающееся фразой, тоже своего рода «плодом просвещения» — «Смерть мила мне еще как опыт».

Третий пример — о людях совсем иного круга, о старом генерале в отставке и его дочери Вере из повести А. В. Дружинина «Рассказ Алексея Дмитрича» (1848):

> По вечерам он любил, чтоб мы читали ему книги из его библиотеки, а библиотека эта вся состояла из старых русских писателей да из Вольтера, переведенного на наш язык в восьмидесятых годах. Мило было слушать, как Веринька ломала свой язык над дубоватывами виршами Озерова и других поэтов, очень почтенных, но совершенно неудобных для чтения вслух в наше время. Поработавши над какой-нибудь трагедией или торжественною одою, Веринька раскрывала Задига или Принцессу Вавилонскую и читала их ровно, спокойно, не смущаясь варварски тупым переводом и циническими выходками старого фернейского проказника. Старик хохотал до упада, восхищался самыми незначительными местами, иногда собирался отнять у дочери книжку, приговаривая: «Рано тебе еще такие вещи читать». Однако чтение продолжалось; Вериньке же было все равно: чтобы доставить удовольствие старику, она не отказалась бы при всех громко читать Фоблаза и Маркиза Глаголя.

Интерес старого генерала к чтению несомненен, но, похоже, его особенно интересовало «легкомысленное». Но немало свидетельств и о читателях, которых привлекало именно «серьезное». Следующие примеры бросают свет на «просвещенческие» запросы представителей еще более низкого социального слоя, чем погодинский Гаврила («дворового» или «лакейского»; ср. в этом отношении Смердякова). И. А. Гончаров в «Слугах старого века» (очерк I. Валентин) описывает своего слугу, человека довольно случайного и не привлекавшего к себе до поры внимания его господина. Однажды, придя домой во внеурочное время, Гончаров случайно услышал голос своего слуги, читавшего с большим чувством стихи и певшего романс на слова Жуковского. Войдя в комнату Валентина, Гончаров сильно смутил своего слугу, перед которым лежал небольшой том стихотворений Жуковского:

> — Что ты читал сейчас? — спросил я.
>
> — Да вот это самое. — Он указал на книгу. — Сочинение господина Жуковского.
>
> — Тебе нравится? — спросил я.
>
> — А как же-с: кому такое не понравится! [...]

Далее Гончаров попросил Валентина продолжать чтение, и тот прочитал «Минувших дней очарованье...» вплоть до заключительных стихов — «И зримо ей в минуту стало | Незримое с давнишних пор».

Последние слова он с умилением как будто допел и кончил почти плачем, голубые глаза увлажнились, губы сладко улыбались.

Выяснив, что Валентин далеко не все понимает в прочитанном, Гончаров не удержался от вопроса: «Зачем же ты читаешь?» и услышал ответ: «Если все понимать — так и читать не нужно: что тут занятного! [...] Иные слова понимаешь — и то слава Богу!»

Другой пример «серьезного» читателя «запойного» типа приведен в «Воспоминаниях» П. Д. Боборыкина:

Типичнейшая личность старой девицы Лизаветы (вольноотпущенной моей прабабки с материнской стороны) вошла и в мой первый роман. И эта «Лизавета Андреевна» стоила целой энциклопедии. Она жила на покое и запойно читала. Нет ни малейшего преувеличения в том, что я сообщил в тех очерках о ее изумительной памяти и любознательности во всем, что — история, политика, наполеоновская эпоха, война 1812 года. Она знала наизусть имена маршалов Наполеона, даже таких, о которых у нас выпускные гимназисты никогда не слыхали, имена и возраст *всех* членов царствующих домов. Она читала решительно все, что могла достать: газеты, журналы, романы многотомные сочинения, *всю* историю Карамзина и описание таких обширных путешествий, как кругосветное плавание Дюмон-Дюрвиля. Любимые ее темы были: исторические личности — Наполеон, Иван Грозный, Карл XII, Петр Великий, Екатерина Вторая, король Густав-Адольф. Спрашивается: каким образом могло бы сложиться бытовое лицо такой Лизаветы Андреевны, если бы в том доме, где она родилась дворовой девчонкой, не было известного умственного воздуха?

И в заключение — никогда не публиковавшееся автобиографическое свидетельство Ремизова, составленное в 1912—1913 гг. (Рукописный отдел Публичной б-ки. СПб. Архив Ремизова А. М. Ф. № 634, ед. хр. 1. А. М. Ремизов. Автобиография. Петербург. Беловой автограф):

В 12 лет я уселся за книгу и все читал, все, что только ни попадалось. А чтобы прочитать как можно больше, я по ночам ставил ноги в холодную воду и так читал до утра, забыв мои сны и уроки. В год я одолел много книг, много всяких историй и рассуждений, рассказов и романов, и задумал я постичь философию. [...] От сказок и Макарьевских четий-меней через любимых писателей — Достоевского, Толстого, Гоголя, Лескова, Печерского и Ницше и Мэтерлинка и опять к сказкам и

житиям и опять к Достоевскому... вот она как загнулась дорожка, вот те камушки, по которым шел и иду за тридевять земель в тридевятое царство за живой водой и мертвой.
(лл. 9—11)

Примеры этого рода (как и те, которые относятся к роли чтения — индивидуального, семейного и т. п.) легко могут быть умножены и составили бы целую антологию, рассказывающую о приверженности к знанию, к чтению, о вдохновляющих открытиях, соблазнах, заблуждениях. Но почти всегда за этими частными примерами усматривается общее — вера в жизнестроительное значение слова, своего рода религиозное отношение к литературе и науке даже в наиболее «позитивистические» периоды. Этот фон нужно иметь в виду и в связи с отношением Феодосия к божественным книгам, пожалуй, первым из свидетельств о почти тысячелетней традиции.

ПРИЛОЖЕНИЕ II

ПРОБЛЕМА «ЖИТИЯ АНТОНИЯ». АНТОНИЙ И ФЕОДОСИЙ

Основным «антониевым» текстом было, конечно, «Житие св. Антония», в существовании которого, как и в отражении его в ряде других текстов, в настоящее время сомневаться не приходится. И хотя и этот текст не может дать вполне удовлетворительный ответ на традиционно возникающий в таких ситуациях вопрос «Wie ist es eigentlich gewesen?», он, по крайней мере, определяет другой полюс в трактовке этого образа, позволяя тем самым понять специфику трактовки его Нестором, во-первых, и — что в данном случае важнее — реконструировать с наибольшей вероятностью «реальный» образ этого подвижника, известный лишь по нескольким разным (в том числе и тенденциозным) «текстовым» версиям.

Все это вынуждает на время более конкретно обратиться к проблеме «Жития св. Антония», взятой на фоне того предпочтения, которое было оказано современниками Феодосию (он был канонизирован раньше, чем Антоний; житие его не только сохранилось, но и получило широкое распространение и т. д.) по сравнению с Антонием и которое признают неслучайным (Федотов 1959:33) [209].

Против тезиса о «неслучайности» спорить трудно, и, видимо, предпочтение, оказанное Феодосию, объясняется и теми причинами, которые указывают исследователи. Но говорить о позиции «современников» и вообще русского общественно-религиозного мнения в дотатарский период, т. е. в течение более чем полутораста лет после смерти Антония и Феодосия, тем более с такой определенностью, по меньшей мере рискованно. Осторожнее и целесообразнее поэтому, напомнив об основных «внешних» свидетельствах, относящихся к «Житию Антония» (составление обширного текста о первых печерских подвижниках, об устроении Антонием Печерского монастыря и об основании церкви святой Богородицы, относящегося к последней четверти XI в. [210]; известность этого текста на рубеже XII—XIII вв., о чем можно судить по некоторым частям «Киево-Печерского патерика» [высказывалось мнение, что обширные выписки из «Жития» у Симона и Поликарпа можно понимать как указание на то, что в это время оно уже было полузабыто] [211], свидетельства XVI—XVII вв. об утрате текста «Жития» и о том, что под этим названием начинает фигурировать другой текст, отличный от первоначального «Жития Антония» [212] и т. п.), подчеркнуть один из основных результатов исследования Шахматова (1898:105—149; 1908 и др.) — наличие уже в раннее время двух противоречащих друг другу версий рассказа о начале Печерского монастыря, в одной из которых решающая роль в этом деле отводится Антонию, в другой же — Феодосию. Эти противоречия, конечно, отсутствовали в тексте «Жития Антония» и объясняются из тех источников, на основании которых можно судить об утраченном тексте жития. Основным таким источником была т. наз. Печерская летопись, которую, согласно Шахматову, составил в начале XII в. (до 1110 г.) неизвестный монах. В эту летопись, помимо погодных записей и некоторых других материалов, вошли две статьи, написанные Нестором в конце XI в., — «Сказание, чего ради прозвася Печерский монастырь» и рассказ о перенесении мощей Феодосия, продолженный краткой похвалой ему, — а также многочисленные заимствования из самого «Жития Антония». Но Печерская летопись, составленная, очевидно, в Печерском монастыре, также не дошла до нас, хотя она, видимо, была утрачена позже, чем «Житие Антония» [213]. Следовательно, встает новый вопрос — об источниках, по которым можно судить о самой Печерской летописи. Шахматов, основательно изучавший эту проблему, установил, что, помимо последующих редакций «Повести временных лет» [214], к числу источников первостепенной важности относятся некоторые части «Киево-Печерского патерика», а именно входящие в него «Слова» (сказания) Симона и Поликарпа. Конкретно, речь идет

о семи фрагментах, в которых упоминается Антоний и даже его житие («[...] сам челъ еси въ житии святаго Антониа [...]», «Послание Симона к Поликарпу». Слово 14, л. 122б, см. Абрамович 1930:102 и др.) [215]; об этих фрагментах см. Шахматов 1898:107—112. Наконец, как особый источник сведений о Печерской летописи в той ее части, которая так или иначе отражала «Житие Антония», следует выделить добавления, сделанные уставщиком Кассианом в редакциях Патерика 1460 и 1462 гг. и заимствованные им из Печерской летописи («Кассиановские» редакции). Эти добавления, важные и сами по себе, оказываются особенно ценными постольку, поскольку они отличаются от всех предыдущих редакций Патерика и, в частности, от сведений, относящихся к Антонию и в несторовом ЖФ (Шахматов 1898:124—127 и далее).

Эти разногласия очень существенны — тем более, что в ряде случаев они касаются хронологических вопросов, решение которых по данным Кассиановской редакции предполагает пересмотр ряда важных фактов, связывающих Феодосия с Антонием в ЖФ. В частности, по указанию этой редакции и, следовательно, Печерской летописи, оказывается, что братия стала стекаться к Антонию около 1031 г., т. е. за несколько лет до рождения Феодосия [216], и что уже в 1033 г. Антоний удалился в другую пещеру. Из этого следует, видимо, что «антониево-феодосиевская симфония», выдвигаемая Нестором в ЖФ, является почти целиком идеологической конструкцией, лишь в очень малой степени отвечающей жизненным реальностям. Один из авторитетных исследователей вопроса имел основание заявить, что «не видно вообще, чтобы Антоний и Феодосий совместно работали над устроением обители» (Пархоменко 1914:239). Он же, полемизируя с утверждением Приселкова о «тенденциозных искажениях» (1913:267 и др.) и не отвергая *некоторой* тенденциозности «Жития Антония», настаивал на существовании фактической почвы, которая позволила составителю этого жития выступить перед известной аудиторией, в целом знакомой с основными фактами, со своей версией, опирающейся на свои принципы отбора фактов и их аранжировки по шкале «важный»—«неважный», «достоверный»—«недостоверный». Можно также добавить, что тезис о «тенденциозности» сильно потеряет в своем значении, если учесть, что ко времени написания «Жития Антония», возможно, и не было никакой другой (во всяком случае записанной) альтернативной версии. Она появилась лишь с составлением ЖФ, автор которой Нестор «усиленно замалчивал Антония и тенденциозно расширял деятельность Феодосия» (Пархоменко 1914:239; ср. Шахматов 1908: 269—270, а также Розанов 1914, 34—46; Словарь 1987, 135—136) [217].

Разумеется, дело не в тенденциозности «Жития Антония» и ЖФ, но в том, какова направленность ее и что стоит за нею. Несомненно, что каждый из авторов этих житий стоял на своей почве и предлагал свою версию. Также несомненны, видимо, и утверждения «о борьбе двух начал в жизни Печерской обители первой поры ее существования» [218] и о существенных различиях между обоими святыми —

> Итак, и независимо от показаний «Жития Антония» и разногласия его с «Житием Феодосия», Антоний и Феодосий — люди р а з н ы х взглядов, р а з н ы х симпатий, не лишенных при этом политической окраски.
>
> (Пархоменко 1914:239)

По мнению того же историка,

> идейная сторона этой борьбы — столкновение византинизма и антивизантинизма, наличность какового столкновения у нас на Руси во второй половине XI века — да и раньше — вряд ли кто станет отрицать.
>
> (1914:241)

Проявление этой борьбы Пархоменко видит в разном отношении их к князю Изяславу и его к ним. Феодосий и князь были взаимно привязаны друг к другу, и когда князь был изгнан из Киева, Феодосий осудил это изгнание и поставил себя в столь рискованные отношения к новому князю Святославу, что можно было ожидать бед и для монастыря, и тем более для самого Феодосия. Отношения же между Антонием и Изяславом носили совсем иной характер. Около 1061 г. Антоний подвергается гневу Изяслава и должен (видимо, вынужденно) удалиться из обители. В 1068 г. Антоний выступает на стороне Всеслава, политического врага Изяслава; когда последний возвращается в Киев, Антоний вынужден укрыться у Святослава. В этой чреватой опасностями для Антония обстановке трудно было работать над устроением обители, и поэтому выдвижение в ней на первое место Феодосия, видимо, должно объясняться не только его личными качествами (хотя и ими тоже). Вполне вероятно, что за этими различиями, противоречиями и конфликтами нужно видеть, как полагают некоторые исследователи, ту борьбу строгого византинизма с западными влияниями, которая велась в эти годы в Киеве (с 1054 г. Византия порвала с Западом). Хорошо известны связи Изяслава с Западом и, между прочим, с Римом. Антоний же был строгим и последовательным византинистом, духовно связанным с Афоном и греческим монашеством, в отличие от Феодосия, позиция которого в

этом вопросе была, видимо, более свободной. Эти расхождения вольно или невольно способствовали известной напряженности в отношениях между «партиями» Антония и Феодосия. Во всяком случае Печерская обитель и ее братия не избежали этой борьбы, и дух ее отражается то здесь, то там в 50—70-е годы XI в.

> Этим только и можно объяснить явное — по показаниям известных первоисточников — отсутствие солидарности и единения симпатий у Антония и Феодосия.
> (Пархоменко 1914:240)

Но, возможно, были и другие основания для формирования разных версий рассказа о том, как началась Печерская обитель и кто был ее главным устроителем. В это время, действительно, существовало известное противостояние между «гречествующей» митрополичьей кафедрой и Печерским монастырем, в котором, говоря несколько огрубленно, складывался «русский» центр духовно-религиозного самосознания, в известной степени оппозиционный по отношению к кафедре. Так именно рисует обстановку в Киеве в это время Приселков 1913, для которого «Житие Антония» один из продуктов этой борьбы [219], обнаруживающий следы «гречествующей» руки. Как бы то ни было, «Житие Антония», действительно, подчеркивало некоторые моменты слишком индивидуально и в отдельных случаях, возможно, даже предвзято (напр., связь с Афоном), — так что эти особенности нуждались в некотором упорядочивании и согласовании с другой версией, сложившейся, бесспорно, в самой Печерской обители. Эта «специфичность» «Жития Антония», отклоняющегося от «печерской» версии, как и удивление Поликарпа в послании к Акиндину по поводу того, что жизнь Антония «премолъчана быша» (откуда можно заключить, что в самом Печерском монастыре «Житие Антония» было не известно до поры), дали основание предполагать, что вообще локус составления этого жития не Печерский монастырь и даже не Киев, но Тмутороканский монастырь, куда удалился сподвижник Антония великий Никон, проведший здесь несколько лет (приблизительно с 1061 по 1067 г.) и, видимо, принявший участие в составлении «Жития Антония», во всяком случае его первой редакции (см. Розанов 1914:43—45) [220]. При неясности отдельных деталей и неполной надежности схем общего характера, объясняющих личность Антония и его деяния, одно остается, видимо, несомненным — впечатление какого-то рокового невезения, преследовавшего Антония и оттеснявшего его и тексты о нем несколько в сторону по сравнению с Феодосием. Не только личная предрасположенность, но и

обстоятельства вынуждали Антония уклоняться от какой бы то ни было официальной роли и искать уединения. Но весь масштаб этой вынужденной «периферийности» Антония представить себе довольно сложно, и о нем можно лишь догадываться — тем более, что в ЖФ, несмотря на указанные выше «швы», соположение и соотношение Антония и Феодосия дается с большим внутренним тактом, в духе сотрудничества в общем подвиге, так сказать, «симфонически», о чем уже говорилось выше.

Впрочем, и вообще в Киево-Печерском патерике (за исключением особо рассмотренного уже ЖФ) наблюдается поразительно отчетливая тенденция к соединению Антония и Феодосия в пару и всегда именно в таком порядке (эта тенденция отлична от выдвигаемой в ЖФ «триады светил» — Антоний, Феодосий, Никон). Эта пара, святая двоица, в которой составляющие ее персонажи объединены как основатели-устроители Печерской обители, а различаются как старший и младший, в Патерике превращается в клишированное единство, встречающееся чаще (разумеется, кроме ЖФ), чем Антоний или Феодосий порознь (см. выше о совместных иконных изображениях этих святых). В этом смысле пара Антоний-Феодосий приближается к тому типу двоиц, о которых писалось раньше в связи с Борисом и Глебом [221]. Весьма показательно, что чаще всего пара Антоний-Феодосий появляется в ритуальных формулах типа клише, употребляемых теми (или вводимых в связи с теми), кто во времени, в пространстве, в некоей духовно-аксиологической иерархии отстоит на такое расстояние, когда наиболее естественный способ обозначения этих святых — практически недифференцированная пара, несмотря на сочинительный союз — *Антоний и Феодосий*.

Несколько примеров: «Господи, избави мя от горкыа сеа смерти молитвами пречистыа твоеа матери и преподобною отцу Антониа и Феодосиа» (2; здесь и далее цитируется по Абрамович 1930) (в обращении-мольбе Шимона; характерна иерархия: Богородица и Антоний — Феодосий, обозначенные двойственным числом — «преподобною отцу»);

> Приидоша от Царяграда мастери четыре церковнии [...] въ печеру къ великому Антонию и Феодосию, глаголюща: «гдѣ хощета начати церковь?» Она же к нима рѣста... Антоний же и Феодосие, призвавше всю братию, и въпросиста Грекъ... (5)

> Она же [«царица Влахерну», — *В. Т.*] рече: «сею посылаю, Антониа и Феодосиа». (6) [222]

Писци рѣша подобие и образъ, имена Антониа и Феодосиа (10)

и азъ вамъ дамъ милость въ будущемъ вѣцѣ строителю сею ради Антониа и Феодосиа (11)

[...] вси черноризци и Грѣкы, мастери же и писци, прославиша великаго Бога и того пречистую матерь, чюдную икону и святаа отца Антониа и Феодосиа (11)

[...] и ту абие здравъ бысть молитвами святую отцю нашею Антониа и Феодосиа (11)

о святаа Антоние и Феодосие, не велита мене погубити агтелу сему... (13)

[...] молитвами пречистыа Богородица и преподобных и блаженых отець наших Печерьскых [Антониа и Феодосиа] и святых черноризець... (15)

да никто же отлученъ буди дому пресвятыя владычица Богородица и преподобных Антониа и Феодосиа [...] вездѣ бо молитва Антониева и Феодосиева заступаеть (86)

Бѣ велию вѣру и любовъ имѣя къ пресвятѣи Богородици и къ преподобным отцем Печерьскым Антонию и Феодосию (97)

[...] яко оставиль былъ еси святый честный манастырь Печерьскый святых отець Антониа и Феодосиа Печерьскых... (100)

И се ти, брате, скажю, что ради мое тщание и вѣра къ святому Антонию и Феодосию (103)

[...] что ради имѣти тщание и любовь къ преподобным Антонию и Феодосию, отцемь Печерьскым (104; в заглавии «Слова 15»)

[...] прощени быша ради угодивших ми святых, иже в печерѣ, и сего же окаяннаго душю помиловах Антониа ради и Феодосиа, рабу моею, и сущих съ нима святых черноризець молитвою (105)

прославиша Бога и святыа его угодникы, Антониа и Феодосиа, о спасении братнѣ (106)

[...] молитвъ ради святых Антониа и Феодосиа... (109)

[...] и молитеся Господу Иисусу Христу и пречистѣи его матере и преподобным Антонию и Феодосию... (112)

[...] да почтеть житиа святых отець наших Антониа и Феодосиа, началника Руским мнихом (112)

И се днесь явиста ми ся святаа Антоние и Феодосие, глаголюще ми: «молиховѣся къ Богу...» (119)

Аще ли же сий святых ради Антониа и Феодосиа отрады не приметь... (123)

[...] иже сказа мнѣ грѣшному о святѣм и велицѣм Антонии, бывшаго началника Руским мнихом, и о святѣм Феодосии... (124)

[...] и молитвъ ради преподобных отець Антониа и Феодосиа... (125)

[...] не смѣти ни приближитися бѣснующимься положеных ради в неи святых отець Антониа и Феодосиа... (128)

[...] премолъчана быша великаа исправлѣниа святых отець наших Антониа и Феодосиа (132)

Сего же ради чюдеси великую любовъ нача имѣти къ святѣи Богородици и къ святым отцемь Антонию и Феодосию (154)

да сподобит ны Господь мало видѣниа и обрѣстися въ мѣстѣ отца Антония и Феодосиа... (159)

[...] молитвами угодникъ твоих, великых отець наших Анъ-тониа и Феодосиа... (160)

[...] еже от Бога отлучити и святаго мѣста, и от дому Пречистыа и преподобных отець наших Антониа и Феодосиа (164)

[...] молитвъ ради святых отець наших Антониа и Феодосиа (167)

[...] понеже не с вѣрою приидох къ святыма Антонию и Феодосию (174)

славя Бога и того рождъшую пречистую матеръ и преподобных отець наших Антониа и Феодосиа... (175)

[...] съдѣвающаго преславнаа чюдеса молитвами угодникъ своих Антониа и Феодосиа (177)

и обрѣстися въ мѣстѣ отца Антониа и Феодосиа... (179)

Аще сего Антониева и Феодосиева молитва не предварить, повиненъ есть сицевый суду (184)

[...] на славу всемогущему Богу и пречистѣй его матери, и святых отець Антониа и Феодосиа молитвами съблюдаеми... и обрѣстися въ мѣстѣ отца Антониа и Феодосиа (189)

Милостию Божиею и пречистыа его матере и помощию святых преподобных отець наших Антониа и Феодосиа Печерьскых написана бысть сиа книга, глаголемаа Патерик... (193)

А хто будеть клясти, тому судить вседръжитель милостивый Богъ и пречистаа его мать, и преподобнии Антоние и Феодосие Печерскыи (194)

велию бо любовь и вѣру имѣ ко пресвятѣи Богородицы и преподобнымъ отцемъ Антонию и Феодосию... (210) [223]

Именно такие «идеологизированные» объединения имен Антония и Феодосия наиболее характерны для Патерика по сути дела, не говоря уж о том, что они составляют постоянный элемент текста. На этом фоне особенно ясно, как мало в этом памятнике (кроме ЖФ) других случаев совместной встречаемости этих двух имен. Но и среди них есть примеры, где «сосуществование» имен вовсе не означает совместной встречаемости соответствующих персонажей в конкретном эпизоде (ср., напр.: «И рече имь великый Антоние: „кто таковь есть въ васъ, якоже есть блаженный Феодосие, послушливый, кроткый и смиренный сый? Да будет вам игумень“», 19) [224]. Случаев, когда оба персонажа участвуют в одном эпизоде, чрезвычайно мало, ср.:

И увѣдань бысть всѣми великый Антоний и почитаем всѣми... К нему ж и Феодосие пришед и пострыжеся (17—18)

[...] мужа бо чюдна обрѣте... и пророчьства даръ имуща, нарицаемого Антониа. К сему прииде блаженый Феодосие... (88)

> [...] сий преподобный отець нашь Феодосие [...] Ни бо инъ никто же съвершенаго умръщвениа преже его показа, яко же сей съ учителем своим, блаженым Антониемъ, ибо исполни притъчю господню, юже рече... (87).

И, может быть, наиболее достоверный в эпизоде с Шимоном:

> Призвав же Антоний блаженаго Феодосиа, рече: «Симоне, сій хощеть въздвигнути таковую церковъ», и дасть ему поясъ и вѣнець... (3)

Но и эти примеры, как видно из приведенных цитат, относятся, строго говоря, не к изображению конкретного эпизода, не к «разыгрыванию» некоей на наших глазах развертывающейся ситуации, но к «овеществленному» описанию когда-то совершившегося события, не предполагающего необходимость его «визуального» представления [225]. В этом отношении такие примеры принципиально отличны, например, от изображаемой в ЖФ сцены прихода юноши Феодосия к Антонию. Несколько особую категорию случаев фиксируют такие примеры, как то:

> Заутра же [...] прииде Антоние по обычаю къ оконцю и глагола ему... И многажды глагола Антоние, и не бысть гласа... И посла въ манастыръ по Феодосиа... И рече игуменъ Феодосий, яко от бѣсовъскаго дѣйства сие бысть ему. И положиша его на одрѣ, и служаше ему святый Антоние... (186; ср. 202, в летописном описании этой же самой ситуации)

Все перечисленные примеры бросают луч света на природу тех случаев, когда совместно фиксируются имена Антония и Феодосия. Совершенно иная природа имени *Антоний* (как и *Феодосий*), когда оно встречается изолированно. Несмотря на наличие ряда примеров употребления этого имени в «абстрактных» ситуациях, в формулах, клише, молитвах и т. п., немало примеров и противоположного характера, когда персонаж по имени Антоний выступает в конкретных эпизодах. Таково изображение Антония, когда к нему приходит Шимон, когда он делает ему предсказание и т. п., или в эпизоде с приходом «мастеръ церковныхъ» из Царьграда («И отвѣща Антоний [...] И отвѣща Антоний [...] Антоний же рече [...] Антоний же рече [...] И въздвигъ руцѣ на небо Антоний, рече великым гласомь...», 6—8), или в рассказе об Исакии Печернике:

> Сей [...] прииде к великому Антонию в печеру, моляшеся ему [...] И приатъ его Антоние, възложи на нъ мнишеский

образъ и нарече имя ему Исакие [...] Приносяше же ему великый Антоние и подаваше ему оконцемъ, елико рука вмѣститься, и тако приимаше пищю [...] Заутра же [...] прииде Антоние по обычаю къ оконцю и глагола ему [...] И многажды глагола Антоние, и не бысть гласа, и рече в собѣ [...] и посла въ манастыръ [...] и служаше ему святый Антоние... (185—186)

или, наконец, в эпизоде с Онисифором

И явися святый Антоние презвитеру Онисифору, с прещениемь глаголя... Възбнув же от видѣнаа и пад на лици своемъ, моляшеся Богу, глаголя... И приступль аггель, глаголя ему... Пакы же явися имъ святый Антоние, глаголя... (105)

и под. [226]; ср. летописные фрагменты об Антонии (в эпизоде с Исакием Печерником), примеры из которых процитированы несколько ранее.

Менее «изобразительны», хотя и достаточно конкретны примеры появления Антония в описаниях «общеисторического» характера, когда речь идет не об отдельном эпизоде или сцене, но о существенном периоде жизни. Ср.:

[...] Игумень же... постриже его и нарече имя ему Антоние, наказавъ и научи его иночьскому житию. Антоний же въ всемь Богу угождаа... Рече же ему игумень: «Антоние, иди пакы въ Русию...» Антоний же прииде въ град Киевъ, мысляше, где пребыти. И походи по манастырем... И нача ходити по дебрем и по горам и по всѣм мѣстом, и на Берестово прииде и обрѣтъ печеру, и вселися въ ню... Антоний же, видя таково кровопролитие, [...] пакы бѣжа въ Святую Гору... Антонию же сущу въ Святѣй Горѣ, в манастыри, [...] и бысть отъ Бога възвѣщение игумену: «Пусти, рече, Антониа в Русию...» Призвав же его и рече ему: «Антоние, иди пакы в Русию...» [...] Антонию же пришедшу къ Киеву, и прииде на хлъмъ... и възлюби мѣсто то, и въселися в нем. И нача молитися Богу... И прослу якоже и Великый Антоний [...] Антоний же прославлень бысть въ Рустѣи земли... (16—17)

или:

и нача гнѣватися Изяславъ на Антониа про князя Всеслава. И присла Святославъ ис Чернигова въ нощи по святаго Антониа. Антоний же пришед к Чернигову и възлюби мѣсто, нарицаемое Болъдины горы, и ископавъ печеру, и вселися ту... (186) [227]

Наконец, особо сто́ит отметить примеры «констатирующего» характера типа: «Антоний бо уже преставися» (188); «И идох убо в печеру, идѣ же лежить святый отець нашь Антоние...» (139); «Антоний не имѣ злата и сребра, но стяжа слезами и пощением...» (19) и под. [228]

Изложенные здесь соображения и наблюдения имеют троякое назначение. Они показывают, что «Житие Антония» не только существовало и некоторые его содержательные блоки не вызывают сомнения, но что оно является несомненной текстовой реальностью в целом ряде фрагментов, из чего вытекает задача реконструкции текста «Жития Антония» в доступных и целесообразных пределах. Далее, из сказанного следует, что в распоряжении исследователя есть больше данных и средств, чем обычно полагали, для суждения о жизни Антония, о его личности, о его месте в русской духовной (и поневоле политической) ситуации 50-х — начала 70-х годов XI века, о его наследии, сохранившемся и развившемся в Печерской обители [229], а затем в тех или иных формах распространившемся по разным местам, о значении этой фигуры в русской духовной жизни и в истории святости на Руси. И, наконец, оказывается, что чем больше раскрывается перед нами фигура Антония и чем многообразнее и противоречивее версии его подвижнической жизни, тем глубже, конкретнее и, так сказа́ть, «концентрированнее» раскрывается образ так или иначе соотнесенного с ним Феодосия, ученика, сподвижника и продолжателя дела Антония, избравшего, однако, существенно иной путь духовного подвижничества, чем Антоний, но при этом, несомненно, учитывавшего опыт своего учителя.

ПРИЛОЖЕНИЕ III

ФЕОДОСИЙ—ПИСАТЕЛЬ. О ЕГО ЛИТЕРАТУРНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

В широком кругу трудов Феодосия писательство занимает особое место, и значение этого рода деятельности нужно оценивать, несомненно, высоко. Хотя установить состав написанного Феодосием с достаточной точностью и, следовательно, надежностью нелегко (относительно ряда приписываемых ему текстов существуют сомнения; другие имеют свои литературные источники, и не всегда ясно, идет

ли в данном случае речь о чужом тексте, использованном Феодосием, или о собственной вариации этого чужого текста) [230], можно все-таки с достаточным вероятием говорить о ядре его текстов (ср. Еремин 1947) и делать заключение о значении трудов Феодосия в нравоучительной литературе на основании этого ядра. Но допустимо принять — и это будет вполне в духе времени, когда жил Феодосий, и следовавшей за этим временем эпохи — и более широкий взгляд. Согласно ему, учитываться должно все, что в сознании эпохи — читательском, о котором судить, конечно, трудно, и профессионально-литературном (включая переписчиков рукописей) — усвоялось как «Феодосиево», приписывалось ему и ходило под его именем [231]. При существующих до настоящего времени многочисленных неясностях в разработке проблемы литературного наследия Феодосия, при многих пробелах в эдиционно-текстологической стороне этого наследия и явном дефиците в исследованиях текстов Феодосия и работах, посвященных ему (ср., впрочем, Висковатый 1939, 535—567; Орешников 1961, 481—487; Гудзий 1963, 62—66; Словарь 1987, 457—459) в последние 70 лет [232], наиболее целесообразным и «осторожным» подходом можно было бы считать такой, при котором учитывалось бы все приписываемое Феодосию, но любой вывод, сделанный на всем массиве условно-«Феодосиевых» текстов, понимался бы относительно. При подобном подходе и дальнейших успехах в исследовании этих текстов начала бы вырисовываться некая дифференциация общей картины, которая в свою очередь могла бы содержать некоторые дополнительные критерии в определении авторства тех или иных конкретных текстов.

Имея в виду тексты, принадлежащие или приписываемые преподобному Феодосию, можно сделать некоторые выводы о нем как о писателе и о значении его литературного творчества в истории русской духовной литературы. Это значение определяется рядом обстоятельств. Феодосий был одним из самых ранних русских писателей вообще и тем более в так называемой «нравоучительной» литературе [233]. Пространственно-временны́е рамки его творчества определяются достаточно четко. Сами сочинения довольно разнообразны в жанровом и тематическом отношениях и нередко оказываются основным и/или самым ранним источником сведений об особенностях русской жизни (причем не только монастырской) в третьей четверти XI века. Литературная деятельность Феодосия и его сочинения — важнейшая страница из начального этапа русской духовной литературы и письменности и уже поэтому существенна и в более широком плане истории русской литературы, духовности, просвещения. История дальнейшего бытования текстов Феодосия (многие из них пред-

ставлены значительным числом списков) тем более подчеркивает их роль в русской духовной жизни [234]. Наконец, то обстоятельство, что эти тексты были написаны (и/или использовались) фигурой такого масштаба, как Феодосий, придает им особое значение и требует привлечения к ним более пристального внимания. Наконец, нельзя пренебрегать и тем важным обстоятельством, что некоторые тексты Феодосия, видимо, имели хождение и за пределами Руси (ср. Яцимирский 1898а, 23—30; Никольский 1915, 68—71; Сперанский 1921, 159—161 и др.).

Нужно сказать, что в труженическом подвиге Феодосия его писательская, проповедначеская, учительная деятельность занимает большое и очень важное место. Несомненно, она органическая часть всего его труженичества. Человек дела, Феодосий, конечно, и в Слове видел дело. Все, что им написано, подчинено делу, предполагает его и в значительной степени объясняется им, из него выводится. Феодосий, хотя и считал себя «не книжным человеком» [235], не профессионалом, но практиком, занятым множеством иных дел, не мог, конечно, отказаться и от этой деятельности, поскольку она давала ему ряд преимуществ по сравнению с другими трудами. Письменные тексты были ориентированы на более широкий круг их потребителей: их могли читать и слушать не только в монастыре или даже Киеве, но и в других местах, и не только сразу же по написании, но и значительно позже, как это и было на Руси. Тем самым эффект долговременности и дальнодействия написанного текста многократно расширял читательскую аудиторию и, следовательно, круг «просвещаемых». В тех случаях, когда в основе текста письменного лежал устный текст (поучение, отчасти молитва), предполагавший его произнесение в конкретной ситуации, этот продуманный и подготовленный (вовсе не импровизированный) текст на стадии своего устного бытия (даже разового, единократного) характеризовался эффектом непосредственного воздействия на конкретную ситуацию, а будучи записан и распространен, приобретал отмеченный только что эффект долговременности и дальнодействия и подчеркивал уже свое значение в связи с определенным типом ситуаций, т. е. становился образцом, руководством, пособием.

Помимо этих соображений по поводу естественности обращения Феодосия к литературной деятельности, существует еще одно, более специальное и уже не раз высказывавшееся специалистами. Как известно, из святоотеческих авторов Феодосий особенно ценил писания Феодора Студита, устав которого был им введен в Печерский монастырь, откуда он быстро стал распространяться и по другим старым русским монастырям. Сочинения Феодора Студита, несомненно, оказали

влияние на Феодосия-писателя; «и по тону, и по оборотам речи, и по всему» поучения Феодосия оказались «очень похожи на такие же поучения преп. Феодора Студита» (Макарий 1889, II:104). Будучи ревностным хранителем заветов Феодора Студита, Феодосий не мог быть

> и их нарушителем, не исполняя одного из главных предписаний о произнесении поучений. Поступая же по 11-ой заповеди завещания преп. Феодора Студита, преп. Феодосий должен был произносить поучения не менее трех раз в неделю. (Чаговец 1901, № 8, 76)

Как и Феодор Студит, не ограничившийся только поучениями, Феодосий тоже стал писателем, хотя такой обязанности ни устав Феодора Студита, ни его завещание на Феодосия не налагали [236]. Сравнение текстов двух этих писателей свидетельствует о безусловно хорошем знании Феодосием сочинений Феодора Студита, которыми он (как впрочем, и библейскими текстами), видимо, часто пользовался по памяти [237]. В этом смысле Феодосия, конечно, нельзя считать «не книжным» человеком. Его эрудиция и компетенция в тех областях, которые он затрагивал в своих сочинениях, были вполне достаточными, и он, несомненно, владел языком и стилем в той мере, чтобы достичь своих целей. Поэтому «некнижность» как самооценку Феодосия нужно скорее понимать как указание, во-первых, на то, что в этой области он был автодидактом, своим умом и опытом достигший умения и права писать, и, во-вторых, на то, что он не был писателем по преимуществу, но наставником, учителем, игуменом, и что в его сочинениях главное — то практическое ядро (как бы независимое от способов выражения), которое могло бы получить и более «книжную» и профессиональную форму.

Сочинения Феодосия в связи со всем, что говорится о нем в этой работе, заслуживают обозрения, хотя бы суммарного и, следовательно, далекого от полноты, и потому, в частности, что о них почти не говорится в ЖФ или, если они упоминаются, то или скороговоркой, не очень ясно, а то и вовсе прикровенно. Во всяком случае остается не вполне понятным, что́ из сочинений Феодосия знал Нестор, помимо так или иначе упоминаемых [238], ср. выше об «епистолиях» к князю Святославу, молитву о стаде, возможно, некоторые другие молитвы и отдельные высказывания Феодосия, которые при известных условиях могли бы быть соотнесены с соответствующими письменными текстами [239]. Правда, еще митрополит Макарий 1889, II:112 и сл. считал возможным присутствие в ЖФ трех отрывков из подлинных поучений Феодосия:

1. И ходяще же... руцѣ съгъбенѣ на прьсьхъ своихъ къжьдо да имате, и никтоже васъ да не преходить въ съмѣрении же вашемь, да ся покланяете къждо другъ къ другу, якоже есть лѣпо мьниху, и не преходити же отъ келиѣ въ келию, нъ въ своей келии къждо васъ да молить Бога (43г)

— из поучения о смирении (ркп. Печерского Патерика. Новг. Соф. библ. № 502, л. 37 об.);

2. Нѣсть лѣпо намъ, братие, мьнихомъ сущемъ и отвьрьгъшемъся мирьскыихъ, събьрание пакы творити имѣнию въ келию свою. Како же можемъ молитву чисту приносити къ Богу, съкровища имѣнию дьрьжаще въ келии своей? О семь слыша Господа рекуща, яко «иде съкровища ваша, ту и сьрьдьца ваша», и пакы о събирающиихъ: «Безумьне, въ сию нощь душю твою изьму, а яже събьра — кому будуть?» Тѣмьже, братие, довълни будѣмъ о уставьныихъ одежахъ нашихъ и о брашьнѣ прѣдъложенѣмь на трапезьници от келаря, а въ келии от сицевыихъ не имуще ничьтоже, да тако съ вьсякыимь усьрьдиемь и вьсею мыслию молитву свою чисту приносимъ къ Богу

— из поучения о нестяжательности (ркп. Печерского Патерика. Новг. Соф. библ. № 502, л. 44);

3. Молю вы убо, братие, подвигнѣмъ ся постъмь и молитвою и попьцѣмъ ся о спасении душь нашиихъ...

и т. д. вплоть до

Тѣмь же, братие, подвигнѣмъ ся преже дьни оного да получимъ благая она, избѣгнѣмъ же всѣхъ хотящихъ быти на неродивыихъ и не в покаянии живущиихъ (39а—39г)

— из поучения о подвигах монашеских вообще (ркп. Печерского Патерика. Новг. Соф. библ. № 502, л. 32) [240].

Несмотря на скептицизм ряда исследователей в отношении этих выводов, наблюдения Макария интересны и перспективны, хотя, конечно, требуют проверки и развития. Более того, если соответствующие исследования, начатые этим выдающимся историком русской церкви и древнерусской духовной литературы, не получат продолжения, проблема реконструкции всего круга текстов Феодосия и вопросы текстологии его сочинений останутся вообще не решенными. Многое говорит за то, что в этих областях вполне реально достижение новых существенных результатов.

Если исходить из результатов изучения сочинений Феодосия от Макария до начала века, то «максимальный» состав (разумеется, при всех неясностях и допусках) этих сочинений был описан в работе Никольский 1906. Учет его существен в разных отношениях, в частности, для определения общих тенденций в атрибуции текстов, когда-либо приписывавшихся Феодосию, именно ему. — Обычно все сочинения, написанные им или приписанные ему, распределяют по четырем жанровым группам: 1. поучения (к народу, к братии, может быть, к инокам [?]); 2. послания (к князю Изяславу); 3. молитвы; 4. «сказание» (см. Никольский 1906:160, но существуют и несколько отличные классификации, в частности, поучения иногда делят на те, что обращены к народу русскому, и те, которые адресованы братии; см. Макарий 1889, II:103—104; Чаговец 1901, № 8, 82 и сл.; ср. также Еремин 1935, 21—38; 1947, 159—184 и др.).

I. Поучения

Среди них обычно выделяют два поучения к русскому народу («О казнях Божиих» и «О чашах тропарных») и десять к братии (и специально к инокам [?]); число последних колеблется в обе стороны. Вообще Феодосия иногда считают автором только «очень небольшого числа поучений» (Петухов 1902:35). Обычно не подвергается сомнению авторство Феодосия в отношении пяти поучений к братии, обнаруженных в свое время Востоковым в 1842 г. в Румянцевском пергаменном сборнике XV века (№ 406, с. 616) и апробированных Макарием, хотя все-таки известны отличная точка зрения В. М. Ундольского и предостережения Н. Никольского относительно того, что под именем Феодосия могли выступать и другие авторы, носящие то же имя (кстати, были и другие святые Феодосии), и в связи с еще некоторыми вопросами, см. Никольский 1906:164—165.

Эти пять относительно достоверных с точки зрения авторства поучений следующие:

1. «Въ среду 3 недѣли поста слово святаго Феодосиа на часѣхъ О терпѣнии и о любви», обычно кратко — «О терпении и о любви» (начало: «Что внесемъ, любимици мои, въ міръ съи или что имам изнести...»).

2. «Въ чет[вертокъ] 3 недѣли поста святаго Феодосиа слово о терпении и о любви и о посте», обычно — «О терпении, о любви и о посте» (начало: «Многажды друзии отгоними много искушениа ради а не останутся, дондеже...»).

3. «В чет[вертокъ] 3 недѣли поста на часѣхъ святаго Феодосиа поучение о терпѣнии и милостыни», обычно — «О терпении и

милостыни» (начало: «Възлюблении, притчю приимѣте злостраданиа и тръпѣниа...»).

4. «В пятокъ 3 недѣли поста святаго Феодосия поучение о терпѣнии и о смирении», обычно — «О терпении и о смирении» (начало: «Подвизаитеся, трудници, да приимѣте вѣнець тръпѣниа вашего...»).

5. «В пяток 3 недѣли поста слово на часѣхъ святаго Феодосиа о хождении къ церкви и о молитве», обычно — «О хождении к церкви и о молитве» (начало: «Слышимъ убо Господа пророкомъ глаголюща къ нашему учительству [унылству]: сыне человѣчь, стражда дахъ тя...»).

Из числа других поучений указывают еще несколько:

6. «Поучение, слово къ келарю святаго Феодосия, игумина печерьскаго монастыря въ Кыевѣ, обычно — «Поучение печерскому келарю» (начало: «Брате, се отъ рукы Христовы и отъ престола славы его приемлеши сию службу. Имѣй страхъ Его...»). Значительное количество списков XIV—XIX вв.

7. «Поучение блаженнаго Феодосия, игумена Печерскаго, о казняхъ Божиихъ», обычно — «О казнях Божиих» (начало: «Наводитъ Богъ по гнѣву своему, казнь каку любо или поганыа...»). Выделяются две части поучения; вторая начинается со слов «Иже бы не пити отнюдь, то возбраняетъ велми...», встречается отдельно от первой и входит в состав «Златоустов» и «Измарагдов» (ср. Яковлев 1893:173).

8. «Слово писано святымъ Феодосиемъ мнихомъ», обычно — «Слово к мнихам» (варианты начала: «И се вѣдуще, братия...», или «И се буди вѣдомо...», или «Слышите, братие, извѣстно...»). Представляет собой поучение св. Панкратия о крещении обеда и пития в первую неделю поста святых апостолов.

9—10. Два поучения о душевной пользе с именем св. Феодора Студита:

a) «(Въ вторникъ 3-ей недѣли поста на часѣхъ) святаго Феодора игумена Студийскаго слово утѣшно къ братии о душевнѣй пользѣ» (начало: «Азъ грѣшный и лѣнивый погрѣбый талантъ свой въ земли...»).

b) «Въ среду 3-ей недѣли поста (святаго Феодора Студийского поучение о пользѣ душевнѣй» (начало: «Тѣмъ [или: вѣмъ] убо азъ нынѣ дръзнухъ се писати вамъ...»). Авторство Феодосия предложено А. Х. Востоковым (в частности, на основании того, что Феодор Студит упоминается в этих текстах в третьем лице). Значительное число списков XIV—XVII вв.

11. «Поучение в҃ въ вторникъ (первой недѣли поста) святаго Фео-

дора» (начало: «Въ законѣ повелѣ Богъ сыномъ иисралевомъ да каждо отъ себе Богу десятину давати...»). Авторство Феодосия допускается Востоковым на основании темы десятины, которая, по другим источникам, использовалась Печерским игуменом в его проповедях. Известно в ряде списков.

12. «Въ недѣлю в҃ поста слово душеполезное» (начало: «Приидѣте, друзи и братье, възлюбленное стадо Христово, да мало и еще нечто изреку»). Иногда это слово приписывается Феодору Студиту. Предположение об авторстве Феодосия выдвинуто Востоковым. Известен ряд списков.

13. «Слово нѣкоего христолюбца (и) ревнителя по правой вѣрѣ» (начало: «Якожъ Илья Фезвитянинъ заклавы иереа жерца...»). Идея авторства Феодосия выдвинута Филаретом, но основания ее признаются произвольными. Существует несколько списков XIV—XVII вв.

14. «Наказание отца духовнаго къ дѣтемъ духовнымъ о пианствѣ», обычно — «Слово о пианствѣ всякому христианину» (начало: «Благословенье отца къ сынови. Вѣси, сыну, еже далъ ми есть Богъ талантъ...»). Авторство Феодосия предложено С. П. Шевыревым на основании сходства по содержанию и стилю с «Поучением о тропарных чашах» и принято В. М. Ундольским. Однако ни в одном списке имени Феодосия нет. Существуют весьма многочисленные списки XIV—XIX вв. разных редакций.

II. Послания

1. «Въпрашание князя Изяслава о латынѣхъ», обычно — «Послание къ князю Изяславу о вѣрѣ Варяжской». Существуют многочисленные списки четырех редакций (А—Г):

А. «Того же Феодосиа къ тому же Изяславу (о Латынѣхъ)» (начало: «Азъ Федосъ, худый мнихъ...»).

Б. «Вопрошение князя Изяслава, сына Ярославля, внука Володимерова, игумена Печерскаго великаго Феодосия о Латинѣ» (начало: «И рече Изяславъ: скажи ми, отче, вѣру Варяжскую...»).

В. «Въспросъ благовѣрнаго князя Изяслава о Латынѣхъ» (начало: «Прииде нѣкогда благовѣрный и великий князь Изяславъ, внук Володимеровъ къ святому...»).

Г. «Вопрошание князя Изяслава, сына Ярославля, внука Володимера, игумена Феодосиа печерскаго манастыря о латыньстей вѣрѣ» (начало: «И рече Изяславль скажи ми, отче, вѣру варяжскую и законъ ихъ. Святый Феодосий рече: азъ худый мних...»).

2. «Впрошенье Изяслава князя, сына Ярославля, внука Володимиря, игумена Феодосия Печерскаго монастыря», обычно — «Послание къ вел. кн. Изяславу о заклании животныхъ в день недѣльный и о постѣ въ среду и пятокъ» (начало: «Что възмыслилъ еси, боголюбивый княже, въпряшати мене некнижьна и худа о таковѣй вещи?..»). Известен ряд списков.

III. Молитвы

1. «Молитва святаго Феодосия Печерьскаго за вся крестьяны» (начало: «Владыко Господи человѣколюбче! Иже суть вѣрнии, Господи, утверди я, да будуть вѣрнѣйши того...» или «Господи иже суть вѣрнии, утверди ихъ...»). Известен ряд списков.

2. «Молитва святаго Феодосия, написанная по просьбѣ Симона Варяга» (начало: «Помяни мя, Господи, егда приидеши въ царьствии си, и въздати хотя комуждо по дѣломъ его...»). Есть списки. Об этой так называемой «разрешительной молитве», содержащейся в Киево-Печерском патерике (см. Абрамович 1930:4); см. Макарий 1889, II: 131—132; Голубинский 1904, I, 1:839—840; Никольский 1906:195; Харлампович 1912:165—174 и др.

3. «Молитва святаго Иоана Златоустаго къ Господу о согрѣшенихъ» (начало: «Господи Боже мой великый, страшный, преславный, всея видимыя и разумныя твари сдѣтель и владыка храняй...»). Эта молитва, находящаяся в пергаменном «Часослове» Ярославского Архиерейского дома (№ 5—5, 226 л., см. л. 41—51), остается до сих пор не изданной.

IV. Сказание

«Слово о том, како крестися Владимиръ, возмя Корсунь» (начало: «Въ лѣто 6495 Володимеръ боляре своя...»). В некоторых списках приписывается Феодосию Печерскому, подробнее см. Никольский 1906:36—40, 195. Известен ряд списков. Мнения об авторстве Феодосия расходятся.

Наконец, среди текстов, которые произвольно приписываются изредка Феодосию, Никольский 1906:195—197 отмечает еще несколько:

1. «Поучение отъ седми соборъ на Латыну» (начало: «Не бохма [болма] убо реку крестиане васъ Божиею благодатию...»). Авторство Феодосия выдвинуто В. М. Ундольским, но, кажется, никем не поддержано.

2. Записанный текст Студийского устава. Предложение выдвинуто — Филарет 1884:12; повторно — Волков 1897:29 («Феодосий пе-

реписал монастырский устав»). Гадательно, хотя в принципе Феодосий должен был бы иметь отношение к письменной фиксации этого текста.

3. «Чин како подобаетъ пѣти ѿі псалмовъ особь», находится в Псалтыри XVII в. из бывш. Соловецкой библиотеки (позже — библиотека Казанской Духовной Академии). Есть тут же указание — «сей же чинъ принесе отъ Святыя горы преподобный Феодосий, архимандрит печерский». Однако в большинстве списков вместо «Феодосий» стоит «Досифей».

4. Евангелие-апракос из собрания Ф. А. Толстова. На л. 145 об. надпись — «по благословѣнию Преосвященнаго митрополита Георгиа Кыевскаго и всея Русии написаса святое Еуангелие тетрой при игумине Феодосии Печерскомъ в лѣто ѻфп», но она является новейшей подделкой. Толстов 1825:1—2.

5. «Поучение инокомъ святыхъ отецъ Антониа и Феодосиа». На самом деле, речь идет о сказании Симона Владимирского (начало: «Брате, сѣдъ въ безмолвии собери умъ и рци къ собѣ»), снабженном в некоторых рукописях указанным заглавием.

6. Несколько статей из т. наз. Феодосиева Патерика (ркп. Новгор. Соф. библ. № 1365), помеченных именем Феодосия.

7. Некоторые тексты, помеченные как «Святаго Феодосие слово» или «Слово великого Феодосия», или «Слово того блаженнаго Феодосия преподобнаго старца и чюднаго стльпника святые Горы о покаани и жалости сьмрьтнѣ» и относящиеся или к другим носителям этого имени, или вовсе недостоверные.

Этот «максимальный» (и в целом ряде случаев очевидно не достоверный) состав существен не только и не столько сам по себе, сколько в сопоставлении с «минимальным» составом, который, собственно, и есть ядро «феодосиевых» текстов, — тем более, что этот «минимум» приходится на последнюю общую попытку определения круга достоверных сочинений Феодосия (40-е годы), а сама эта попытка предпринята таким выдающимся ученым, как И. П. Еремин, обладавшим к тому же как исследователь редким даром сочетания трезвости и текстологической акрибии. Возвращаясь к дискуссиям давних лет, Еремин приводит аргументацию — в одних случах убедительную и даже бесспорную, в других — правдоподобную или, по крайней мере перспективную — в пользу предлагаемого им «узкого» состава текстов Феодосия («Спор о действительном объеме литературного наследия Феодосия Печерского [...] не закончился и по сегодня. Но основной список принадлежащих Феодосию произведений уже определился [...]: два послания к князю Изяславу Ярославичу,

восемь поучений и одна молитва» — Еремин 1947, 159). Конкретно в этот круг «феодосиевых» текстов входят:

I. Первое послание к князю Изяславу Ярославичу (известно в двух списках — в так называемом Паисиевском сборнике XIV—XV в. и в сборнике XV в. Новгородско-Софийской библиотеки № 552, теперь — № 1285, — восходящих к общему протографу; остроумные соображения Шахматова, отчасти поддержанные и другими учеными, о принадлежности этого послания Феодосию Греку, XII в., Ереминым отводятся и, видимо, вполне резонно).

II. Второе послание к князю Изяславу Ярославичу (известно в ряде списков, иногда довольно отличных друг от друга текстологически и образующих две основные группы; древнейшую редакцию представляют Паисиевский и Новгородско-Софийский списки — именно она только и может претендовать на принадлежность Феодосию, — впрочем, и она в свое время вызвала сомнения в ее подлинности, и Еремину пришлось позже вернуться к рассмотрению этого вопроса еще раз — Еремин 1935, 21—38; и хотя после этой работы свое несогласие с выводом Еремина высказал Висковатый 1939, 535—567, все-таки мнение Еремина о принадлежности этого послания Феодосию, подкрепленное важным соответствием фрагментов из послания и «Повести временных лет», представляется более обоснованным).

III—VII. Группа поучений (древнейший список — Румянцевский сборник XV в., № CCCCVI Российской Национальной Библиотеки в Москве, лл. 103—116 об.; разночтения из других рукописей учтены Ереминым при издании этих поучений), а именно — III. «В среду 3 недѣли поста слово святаго Феодосиа на часѣх о тръпѣнии и о любви. Господи, благослови»; — IV. «В четверг 3 недѣли поста святаго Феодосиа слово о тръпѣнии и о любви и о постѣ. Господи, благослови»; — V. «В четверг 3 недѣли поста на часѣх святаго Феодосиа поучение о тръпѣнии и милостыне. Господи, благослови»; — VI. «В пяток 3 недѣли поста святаго Феодосиа поучение о тръпѣнии и о смирении. Господи, благослови»; — VII. «В пяток 3 недѣли поста слово на часѣх святаго Феодосиа о хождении къ церкви и о молитвѣ».

VIII—IX. Два поучения о «душевной пользе» из того же Румянцевского сборника (лл. 99 об.—103), надписанные именем «святаго Феодора игумена Студийского»; эта атрибуция не была принята — тем более что эти поучения отсутствуют в собрании сочинений Феодора Студита; оба текста изданы Ереминым по Румянцевскому сборнику с учетом разночтений в других рукописях), а именно — VIII. «В среду 3 недѣли поста поучение по ползѣ душевнѣй».

X. Поучение слово къ келарю святаго Феодосиа игумена Печерьскаго манастыря в Кыеве (издано по пергаменному списку

XIV—XV в. Новгородско-Софийской библиотеки № 94, теперь — №1262; учтены разночтения из других рукописей).

XI. Молитва святаго Феодосия Печерьскаго за вся крестьяны (издана по древнейшему списку — Псалтыри 1296 г. Государственного Исторического музея — Синодальное собрание № 235, лл. 275—277).

Многие из перечисленных текстов, особенно весьма достоверные или достаточно достоверные с точки зрения их принадлежности Феодосию Печерскому, доставляют интересный новый и разнообразный материал, относящийся к отдельным сторонам русской жизни и небезразличный, конечно, и для характеристики самого Феодосия. Несмотря на обилие деталей, отсутствующих в ЖФ, сочинения самого преподобного в целом подтверждают тот образ, который рисуется в составленном Нестором «Житии». Многообразие деятельности, непрестанность трудов, конкретность, практичность, последовательность, упорство, трезвость, учительность, но и жалость, милосердие, любовь, и все это направленное на христианизацию жизни и быта, на творческое собирание души и спасение ее то более, то менее ярко, но всегда определенно выступает и в сочинениях Феодосия.

Разумеется, степень отражения этих черт в известной степени зависит от тех литературных особенностей, которые характеризуют сочинения Феодосия. В целом нужно согласиться с тем, что писал о них один из лучших их знатоков в прошлом веке —

> Все сочинения Феодосия более или менее кратки и почти все содержания нравственного. Они составлены не по правилам искусства и отличаются совершенною простотою, но проникнуты жизнию и пламенною ревностию о благе ближних. Тон поучений часто обличительный, но вместе глубоко наставительный и нередко умилительный и трогательный. Язык — церковно-славянский, но имеющий некоторые особенности в словах и оборотах речи и нечуждый влияния языка народного.
>
> (Макарий 1889, II : 104)

Пожалуй, можно только не согласиться с утверждением, что Феодосий составлял свои сочинения «не по правилам искусства», хотя, конечно, соблазн «эстетического» не имел над ним силы. Искусство, действительно, нигде не становится самоцелью, не выставляет себя, ограничивает себя своего рода «аскетической» дисциплиной, пользуясь минимумом приемов, достаточно простых и в точности отвечающих, по сути дела, простым и ясным целям, которые ставил перед собою Феодосий в каждом данном тексте. Все сочинения Феодосия,

и особенно послания и поучения, характеризуются «сильной» направленностью на соответствующую тему, чаще всего одну (если же в тексте две или три темы, то они обычно связаны — терпение и любовь, терпение и милостыня, терпение и смирение и т. п.). Поэтому содержание каждого отдельного текста, как правило, концентрированно и весьма конкретно; более того, оно обращено чаще всего не к читателю вообще, но к определенному читателю, к тому, кто сам нуждается в поучении и знает это твердо, или к тому, кто не знает своей собственной нужды и поэтому тем более нуждается в помощи наставника, для которого эта нужда очевидна. У Феодосия, бесспорно, был дар понимать «другого» (в частности, и своего потенциального читателя), проникать в его потребности и сложности, приходить ему на помощь. И сочинения Феодосия, взятые в этом прагматическом ракурсе, вызывают удивление именно своим искусством точнейшего учета особенностей читателя и его нужд, во-первых, и, во-вторых, подведения читателя к цели, которая, по Феодосию, стоит перед ним. В одних случаях Феодосий, действительно, энергичен, резок, почти гневен, в других, напротив, неторопливо, вдумчив, мягок, почти ласков. Чаще всего его стиль суховат и экономен, прост и расчетлив, но там, где нужно, Феодосий умеет на этом фоне строить — и тоже экономно, нигде не впадая в преувеличения, — подъемы и каденции, сгущения, усиления, противопоставления, добиваясь «художественного» эффекта, но ровно в той мере, в какой это нужно для данного читательского типа в связи с данной темой и данной целью. Во всяком случае не видеть некоторые (нечастые) узлы или зоны «художественности» в отдельных сочинениях Феодосия было бы ошибкой. Его внимательность к некоторым образам, особенно символического характера, к построению композиционной цепи и продвижению по ней основной идеи-темы к финалу, к составлению искусной цитатной мозаики заслуживает соответствующей оценки.

Даже самые простые, сугубо прагматические и традиционно считающиеся безыскусными тексты могут подтвердить сказанное. Типичный пример — «Поучение келарю», где на узком пространстве двух десятков строк (примерно) «разыгрывается» содержание поучения-наставления, оживляемое, «подталкиваемое» и в высоком плане осмысляемое символикой ключей и огня и образами Ветхого и Нового заветов. Каркас текста, действительно, прост. Рамку его образуют обращения к келарю, чей образ и функции в обоих случаях соотносятся с Христом: «Брате! се от рукы Христовы и отъ престола славы Его приемлеши сию службу...» в начале и «Внимай себѣ, брате, и службѣ своей, да спасетъ тя Господь...» в конце. Между ними

развертывается подготовка к основному наставлению и выводу из него — следствию, данному в двух вариантах, — при условии, что наставление будет выполнено, и при условии, что оно будет не выполнено, более того — нарушено. Отсюда — условно-следственная конструкция, дважды воспроизводящаяся и определяющая форму «центра» текста:

> А щ е сию службу имрк, въ чинъ монастырьскыи съ душевною приязнию исправиши, щадитьтися праведныи вѣнець и б у д е т ь ти... [и далее следствие выполнения этого наставления]
>
> А щ е ли уклониши сердце твое п р е о б и д ѣ т и что монастырьское, или о к р а д и т и что и себѣ п р и т я ж а т и и с б и р а т и паче, а не манастыреви, и б у д е т ь ти... [и далее следствие этих запретных деяний].

Между «началом» и «центром» «положительно-побудительное» наставление, оживленное названными выше символами и проясняюще-подчеркнутое игрой императивов и причастий действительного залога настоящего времени (прежде всего). Ср.:

> И м ѣ й страхъ Его предъ очима си, п о т щ и с я порученое тебѣ дѣло непорочно свершити, да и вѣнца отъ Х р и с т а достоинъ будеши. И да мнитьтися онъ престолъ вышний, его же видѣ И с а й я, къ нему же единъ отъ С е р а ф и м ъ посланъ бысть, и м ѣ я й у г л ь, н е о п а л я я й пророка, но п р о с в ѣ щ а я й: тако же и ты, брате, в з е м л я й к л ю ч ь, акы о г н ь, а се отъ престола, на немъ же жреться Х р и с т о с ъ по вся дни.

Между «центром» и «концом» — «отрицательно-угрожающая часть», где «советующе-побуждающие» императивы (допускается, что выражаемые через них наставления могут быть и не выполнены) первой части текста заменяются бесстрастно-неотвратимым будущим временем, в котором слышится сама Судьба:

> Г е о н а тя прииметь и судъ Ананьинъ и Самфиринъ п о с т и г н е т ь тя; та бо уемша у цѣны села своего, напрасно умроста: ты же горчеи муче достоинъ будеши, к р а д ы й ч ю ж а я, или р а з д а в а я й безъ чину своимъ. Геезино прокажьство н а й д е т ь на тя, не тѣлесно, но душевно.

Двучастный «центр» («Если сделаешь нечто х о р о ш е е, то...» и «Если сделаешь нечто п л о х о е, то...»), учитывая его окружение спереди и сзади, оказывается еще более напряженным и контраст-

ным благодаря принципиально разным следствиям. В одном случае — «и будеть ти сий ключь, просвѣщаяй и спасаяй душю твою». В другом — «и будеть ти сий ключь, опаляяй душю твою здѣ и въ будущий вѣкъ». И в обоих случаях продолжается тема ключей и огня, унаследованная из первой половины текста.

Узкое пространство текста оказывается буквально «прошитым» соотнесениями, параллельными ходами, повторениями, противопоставлениями, рядами одних и тех же грамматических форм. Ср.: «брате! — брате! — брате!»; «— имѣй — потщися — внимай»; «— приемлеши — будеши — исправиши — уклониши — будеши»; «— мнитьтися — щадитьтися; — имѣяй — не опаляяй — просвѣщаяй — вземляй — просвѣщаяй — спасаяй — опаляяй — крадый — раздаваяй»; «угль — не опаляяй — акы огнь — опаляяй (— Геона) [тема огня]» [241]; «ключь (акы огнь [и связи этих двух символов]) — сий ключь — сий ключь (опаляяй душу [опять к связи с огнем])»; тема ключей — при том, что ключ — знак и атрибут келаря, ср. *ключь* — *келарь* (*кл* — *к...л*); Исайя, не опаленный огнем-углем, и Анания и Самфира, сожженные огнем Геоны, и т. п., не говоря о головокружительном соотнесении келаря, имеющего ключ от хозяйственного помещения, где хранится «материальная» пища, насыщающая людей, с Христом, обладателем ключа от вечной жизни, духовной пищи людей, обретших спасение. Столкновение двух перспектив — спасения души и ее гибели (не только телесной, но и — главное — духовной) — образует последний, внешний пояс, замыкающий (обнимающий) всю смысловую конструкцию поучения и откликающийся в «ключевой» структуре «центра» — «если... — да...» и «если... — нет...», которая изображает альтернативу, стоящую перед келарем и, в конце концов, перед каждым человеком, потому что у каждого есть свой ключ, и все зависит от того, как он им распорядится. В одном случае — вышний престол и сонмы Серафимов, в другом — «Геезино прокажьство».

Другие акценты определяют содержательно более богатое «Послание к князю Изяславу о вѣрѣ Варяжской». Это послание было ответом на желание Изяслава узнать различия между латинской верой и православной. Поскольку последняя предполагалась известной, ответ сужался: в нем перечислялись те характерные черты «латинства» — действительные или мнимые, — которые отличали его от православия. Сам интерес Изяслава к вероисповедной проблематике симптоматичен и, возможно, отражает два плана — общий, относящийся к «большому» историческому времени (в середине XI в., т. е. на памяти и Изяслава и Феодосия, Вселенская церковь раскололась, и вопросы различий между православием и «латинством», полемики с

последним, обличений его стали злобой дня), и частный, личный («малый») план, связанный с жизненным опытом Изяслава (его тесные польские связи).

Тема «латинства» к этому времени уже не была новой. Писатели из греков, жившие на Руси (обычно это были митрополиты из Киева), обнаруживали особенно напряженный интерес к этой теме. Как известно, первый русский митрополит Леон (Лев) был автором сохранившегося до сих пор сочинения против опресноков, написанного на греческом языке [242] и предвосхитившего патриарха Михаила Керулларня. Против «латинян» писал и митрополит Георгий (ок. 1062—1077). Одно из его сочинений канонического содержания, известное в XII в., позже было утрачено, но другое — «Георгия, митрополита Киевского, стязанье с Латиною. Вин числом 70» — хорошо известно. Исследователи отмечают, что некоторые обвинения против «латинян» выражены почти теми же словами, что и в послании Феодосия. Послание папе Римскому было написано митрополитом Иоанном II (ок. 1077—1088), а митрополит Никифор (1104—1121) известен как автор трех посланий против «латинян», адресованных — одно Владимиру Мономаху, другое — неизвестному по имени князю, третье — муромскому князю Ярославу Святославичу (1096—1129).

Этот контекст — синхронический и диахронический — полемики против «латинства», несомненно, должен учитываться и при анализе «Послания к Изяславу о Варяжской вере» [243]. Точно так же следует иметь в виду и те довольно серьезные сомнения, которые были высказаны Голубинским 1904, I, 1:859—860. Основные аргументы этого исследователя против авторства Феодосия Печерского сводятся к трем следующим: Феодосий Печерский «вовсе не мог иметь тех сведений об отступлениях и обычаях латинян, которые сообщает автор»: Феодосию «совершенно и нисколько не идет то, что он-автор говорит о себе и о своем отце»; начало ответа князю Изяславу («Что взмыслилъ, боголюбивый княже, впрашати мене некнижна и худа о таковѣй вещи?») не соответствует ни тому, что характерно для Феодосия, ни общей ситуации (здесь Голубинский говорит, собственно, уже о другом послании Феодосия — о заклании и посте). И как вывод —

> Вообще, мы не сомневаемся, что слово принадлежит нашему Феодосию [244] и написано им или для того же Николая Святоши, что всего вероятнее, или для другого какого-нибудь князя, а преп. Феодосию усвоено после по весьма понятному недоразумению.

(В ряде списков указывается, что послание составлено мнихом Феодосием.)

Подвергать здесь еще раз анализу вопрос об авторстве этого текста нет возможности, а при том «широком» взгляде, который был принят выше, — даже и необходимости. То, что большинство списков этого послания решительно усваивают его именно Феодосию Печерскому, должно рассматриваться как мощный аргумент в пользу того, что в течение столетий этот текст и его проблематика увязывались в религиозно-мифологизирующем сознании с образом Феодосия Печерского. Даже если этот сдвиг — «переадресовка» (мних Феодосий → Феодосий Печерский), действительно, имел место, то сам он и его направление показывают, насколько «магнетической» была фигура Феодосия Печерского и как органически притягивала к себе многое, первоначально с нею не связанное, и творчески перестраивала его, подчиняя и преобразуя его, осваивая и одновременно усваивая. Поэтому подлинно существенна лишь одна поправка — содержание текста ставится в соответствие не с историческим лицом, игуменом Печерского монастыря, умершим в 1074 г., но с тем мифологизированным образом, субстратом которого было это историческое лицо — «историческое» в кавычках, поскольку в плане «большой» истории мифологизированное тоже и, может быть, в большей степени исторично. Вместе с тем при принятии в данном случае «мифологизирующей» позиции едва ли стóит спешить полностью исключать возможность «реальной» связи Феодосия с автором текста и с самим текстом. Послание к князю Изяславу, христолюбцу, высоко ценимому Феодосием, позволяло, видимо (точнее, могло позволить), ему принять более доверительный тон, использовать более открытую манеру обращения, хотя бы частично выйти из своей «потаенности». В этом отношении, может быть, не должны вызывать такого недоумения ни тема родителей и их «правоверного» воспитания сына, ни принятие автором «низкого» статуса («Азъ Федосъ, худый рабъ...»), ни присутствие еврейской темы, необязательной в тексте против «латинян», но близкой Феодосию по его жизненному опыту (см. ЖФ).

В этом послании преимущественный интерес вызывают две темы — как представляли себе на Руси «латинство», т. е. тоже мифологизирующий образ его, и как нужно строить свои отношения с ним и другими иноверцами. Первая тема начинается с описания запретов в связи с «латинством», вынесенных Феодосием из родного дома, еще в детстве. Феодосия, рожденного «въ чистѣй и правовѣрнѣй вѣрѣ» и воспитанного «въ законѣ», родители учили *дóбру закону* («положительная» программа), а также

> вѣрѣ же Латыньстѣй не прелучаите, ни обычая ихъ держати, и комканья ихъ бѣгати, и всякаго учения ихъ бѣгати, и норова

ихъ гнушатися, и блюсти своихъ дочерей: не давати за нихъ, ни у нихъ поимати, — ни брататися, ни поклонити, ни цѣловати его, ни с нимъ из единаго судна ясти, ни пити, ни брашна ихъ приймати...

(«негативная» программа, выраженная на языке запретов). Но тут же вводится и далее повторяющийся «смягчающий» элемент, отсылающий к практической жизненной ситуации — узус contra принцип:

Тѣмже паки у насъ просящимъ Бога ради ясти и пити — д а т и и м ъ, но въ ихъ судѣхъ; аще ли не будеть у нихъ судна, в ъ с в о е м ъ д а т и; потомъ измывши, дати молитву.

Почему? — и здесь уже переход к длинному ряду грехов «латинства», в дальнейшем, у других авторов-полемистов, все разрастающемуся и разнообразящемуся («А винъ их 70»), —

з а н е ж е неправо вѣруют, и нечисто живутъ: — ядять со псы и с кошками, и пьют бо свой сець; ядять желвы и дикие кони, и ослы, и удавленину, и мертвечину, и медвѣдину, и бобровину, и хвостъ бобровъ, и въ говѣнье ядять мяса, пущаюче в воду, — 1-е недѣлѣ поста во вторникъ черньци ихъ ядять лой и в суботу постяться, и постившеся вечеръ ядятъ молока и яица, — а согрѣшають, не отъ Бога просять прощенья, но прощають попове ихъ на дару, а попове ихъ не женяться законною женитвою, но с робами дѣти добывают, и служать невозбранно, а пискупи ихъ наложници держять и на войну ходят и оплаткомъ служат, иконъ не цѣлують, ни мощей святыхъ; а крест цѣлують, написавше на земли, и въставше попирають его ногами, а мертвеца же кладут на запад ногами, а руцѣ подонь подложивше, — женяше же ся у нихъ, поимают҃ в сестрѣ, а крещаются во едино погруженье, а мы въ҃ г, — мы же крещающе мажемъся муромъ и масломъ, а они соль сыплют крещаемому в ротъ, имя же не нарицают святаго, но како прозовуть родители, в то имя крестять, — а глаголють Духа Святаго исходяща от Отца и от Сына, ина многа злая дѣла суть у нихъ, развращеная погибель полна вѣра ихъ, — его же ни Жидове творят, то они творят, много же и в Савьску ересь вступають.

По-видимому, этот катехизис грехов «латинства» не был предметом только теоретических занятий. Отец Феодосия не зря учил сына: «ты же, чадо, блюдися к р и в о в ѣ р н ы х ъ и всѣхъ ихъ словесъ, — занеже исполнилася и наша земля злыя тоя вѣры» — и далее, с надеждой и упованием на «правовѣрную вѣру»:

> Да кто спасая спасеть душя свою, въ правовѣрнѣй вѣрѣ живут; нѣст бо иноя вѣры лучше нашей, яко же наша чиста и свята вѣра правовѣрная, — сею бо вѣрою живущи грѣхов избыти и муки вѣчныя гознути, но жизни вѣчныя причастнику быти и бес конца со святыми радоватися.

Иная же вера закрывает путь к вечной жизни.

Поучение отца сыну незаметно перерастает в поучение Феодосия князю Изяславу, где начинают превалировать практические вопросы, советы и запреты: не подобает хвалить чужую веру (такая хвала означает хулу своей веры), как не подобает хвалить и свою и чужую (эта хвала — знак двоеверия, а «таковый двоевѣрець — близъ есть ереси»), но свою веру нужно хвалить «непрестанно». Но означает ли все это, включая совет «ни свойся к нимъ, но бѣгай ихъ», полный разрыв с иноверцами, исключение из общения и в бытовых ситуациях, прекращение действия «добрых дел» правоверной веры в этой «иноверной» сфере? Нет. «Добрые дела» и долг «действительны» и здесь —

> Милостынею милуй ни токмо своея вѣры, но и чужия. Аще ли видиши нага, или голодна, или зимою или бѣдою одержима, аще ли ти будеть жидовинъ, или срацинъ, или болгаринъ, или еретикъ, или латинянинъ, или ото всѣх поганыхъ, — всякого помилуй, и от бѣды избави я, яже можеши, и мъзды от Бога не лишен будеши: Богъ бо и самъ нынѣ поганыя набдит, яко же и крестьяны.

И далее в рамках противопоставления правой веры и кривой веры, правоверных и кривоверных (ср. Правду и Кривду фольклорных мифопоэтических текстов) — предфинальный переход к главному противостоянию, в котором ведущими становятся уже темы жизни и смерти:

> Вы же отринувше проповѣданье апостолъское и святыхъ отець исправленье и приясте неправду и вѣру разъвращену, полну многия погибели. Того ради отъ насъ бысте отвержени. Того ради имъ с вами недостойно сужитья приимати, ни къ Божественнымъ тайнамъ обще приступати, ни имъ к нашей, ни намъ къ ихъ, зане мертвымъ тѣлом служите, мертва Господа призывающа. А мы служим живым тѣломъ, самого Господа жива видящи одесную Отца сидяща, и пакы придеть судити живымъ и мертвымъ. Вы же есте мертвии, мертву жертву здѣваете: а мы живу Богу живу жертву приносимъ, — чисту, непорочну и животъ вѣчный обрѣсти.

> Тако бо писано: «Воздасться комуждо по дѣлом его». О Христѣ Иисусѣ, о Господѣ нашемъ, ему же слава. Аминь.

Едва ли можно и этот текст, особенно его искусно построенное и напряженное завершение, назвать составленным «не по правилам искусства» и отчасти даже «отличающимся совершенною простотою».

Второе послание к князю Изяславу «о заклании животных и о посте» — любопытный пример того, чем интересовались в то время и как велся письменный диалог князя и блаженного. Опять существенной оказывается еврейская тема. Начинаясь с календарного вопроса о днях недели и связанных с ними ритуалов и коренясь в различиях между распределением постных и ритуальных дней недели у евреев и у христиан, эта тема быстро приходит к общим вопросам, поднятым еще Иларионом в «Слове о законе и благодати». Ср.:

> И сниде Господь Богъ на землю, — жидовьская вся умолкоша. Ни есми бо чада Аврамля, но чада Христа Бога нашего и святаго крещенья, в онже самъ Господь крестися. Крещеньемъ бо оцѣшаеться грѣси отъ рожества.

И еще один мотив заслуживает внимания, на этот раз в связи с тем, что он перекликается со сходным мотивом в ЖФ: ссылаясь на преданья святых апостолов о праздниках, автор послания пишет, что нужно их «праздновати духовно, и от избытка нашего питати убогихъ».

Безусловно интересны оба поучения к народу и особенно, конечно, приписываемый Феодосию текст «О казнях Божиих». Правдоподобно полагают, что оно было вызвано событиями 1068 г., о которых летопись сообщает следующее:

> Придоша иноплеменьници на Русьску землю. Половьци мнози. Изѧславъ же и Ст҃ославъ . и Все^во^лодъ . изидоша противу им^ь^ на Льто . и бывши нощи подъидоша противу собѣ. грѣх же ради нашихъ пусти Бъ҃ на ны поганыя. и побѣгоша Русьскыи кнѧзи. и побѣдиша Половьци.
>
> (Лавр. летоп., 167)

Связь этого описания с содержанием поучения «О казнях Божиих» получает еще более сильное подтверждение в общих рассуждениях, которые следуют в летописи за приведенным отрывком и практически повторяют поучение Феодосия. Ср.

> Наводить бо Бъ҃ по гнѣву своему иноплеменьникы на землю . и тако скрушенымъ имъ. въспомѧнутсѧ къ Бу҃ . усобная же рать

бываеть . ѿ соблажненья дьявола . Бъ бо не хощеть зла члвкмъ но блга . и дьяволъ радуетсѧ злому убиству . и крови пролитью . подвизая свары . и зависти . братоненавидѣнье . клеветы. земли же согрѣшивше которѣй любо . казнить Бъ смртью ли гладомъ . ли наведенье поганыхъ . ли ведромъ . ли гусѣницею . ли инѣми казньми . аще ли покаявшеся будемъ . в немже ны Бъ велить жити. глеть бо прркмъ намъ. обратитеся ко мнѣ всѣмъ срцмь вашимъ . постомъ . и плачемъ . да аще сице створимъ . всѣхъ грѣхъ прощени будемъ . но мы на злое възвращаемсѧ . акы свинья в калѣ грѣховнѣмь присно калѧющеся . и тако пребываемъ...

и т. д. вплоть до места о «неподобном стоянии» в церкви (Лавр. летоп., 167—170). Степень соответствия между этим фрагментом и большей частью текста поучения Феодосия столь велика, что нет сомнения в том, что перед нами один и тот же текст, дважды записанный (ср. еще Сухомлинов 1856:79—82). Вместе с тем эта же сопоставимая с летописным текстом бóльшая часть поучения «О казнях Божиих» также почти дословно совпадает, как показал Срезневский 1866:34—43, со «Словом о ведрѣ и казньхъ Божиях» в Златоструе болгарского царя Симеона (888—927) [245]. Несомненно, что текст поучения в его наиболее полном виде (список XV в. из «Торжественника») представляет собой компиляцию (Никольский 1906: 172), последняя часть которой, возможно, отражает личный вклад Феодосия в текст [246].

Во всяком случае эта часть сугубо практическая и посвящена типично русским грехам, о которых писал в других сочинениях и сам Феодосий и многие другие (ср., например, пьянство, с которым боролись многие духовные пастыри; памятником этой борьбы являются многочисленные «слова о пьянстве»). Пьянству уделяется особое место в этом поучении, и то, что текст, начавшийся с почти эсхатологических «казней Божиих» и являющийся, видимо, откликом на военное поражение русских и на мятеж в Киеве как следствие этого поражения, завершается темой пьянства, вовсе не случайно. Начав спокойно, «исторически» с уже знакомой нам темы установления святыми отцами обычая «святыа праздникы праздновати д у х о в н о» и с напоминания о том, что они именно так и праздновали эти дни и обрели спасение [247], автор или составитель текста становится все взволнованнее и решительнее:

На праздники же великиа пировъ не творити, пианства бѣгати, испити мало и блюсти душа своя, и стиречи часа, в онъже Богу молитися трезвыимъ умомъ, а не пианымъ, якоже Петръ Апос-

толъ рече: братия, будите трезви, якоже супостатъ вашъ диаволъ ищеть пианыхъ, да я пожретъ. О горе, паки реку, о горе пребывающимъ въ пианствѣ! Пианствомъ аггела хранителя своего отгонимъ отъ себе, и злаго бѣса привлачимъ к себѣ, и Святаго Духа далече есмы пианства ради, а близь ада, и слова Божиа не имуще въ устѣхъ своихъ, гнили ради пианьственыа. Бѣси бо ради бывають о нашемъ пианствѣ, и радующеся приносятъ къ диаволу жертву пианственую отъ пианиць... Писано бо есть: яко и поганыа набдитъ Богъ, а пианиць ненавидитъ и отвращается отъ нихъ. Но толико супостатъ нашь радуется о нашемъ пианствѣ, а искони бо не хощеть добра роду человѣчю, и глаголеть: яко мои суть пьянии, а трезвии суть Божии. И посылаеть диаволъ бѣсы, рекъ: идѣте, поучайте христианы на пианство и на всяку дѣтель моего хотѣния. Аггели же святии, приходяще, повѣдали се святымь отцамь с печалию великою, да быша писаниемь отлучили христианъ отъ пианства, а не от питьа: ино бо пианство есть злое, а ино питье в мѣру, и в законъ, и в подобно время, и въ славу Божию...

Пьянство понимается автором как победа дьявола, приобщение к дьявольскому.

Наследие язычества («Се бо не погански ли творимъ?») видит Феодосий и в других распространенных на Руси грехах, которые использует на погибель людей дьявол, подталкивающий их к падению. Картина этих грехов, рисуемая в поучении, разнообразна и колоритна.

Аще кто усрящетъ черньца или черницю, то възращаются, ли свинею, ли конь лысъ: то се не погански ли есть? Се бо, по дьяволю наученью, кобь сию держать. Друзии зачиханью вѣрують, юже бываеть многажды на здравие главѣ; но сими дияволъ лстить и другими нравы, и всяческими лестми превабляемы отъ Бога, влъхвованиемъ, чародѣяниемь, блудомъ, запоиствомъ, рѣзоиманиемь, приклады, татбою, и лжею, завистию, клеветою, зубами, скоморохи, гусльми, сапѣлми и всякими играми, и дѣлесы неподобными. Видимъ бо и ина злаа дѣла: вси дръзливы на пианство, и на блудъ, и на игры злыя, ихъже нѣсть лзѣ христианомъ тако творити. И се пакы, егда стоимъ въ церкви: то како смѣемь смѣатися, или шепотъ творити? Припадает бо окаанный диаволъ и влагаеть въ ухо наше смѣхъ, и шепотъ, и инаа неподобнаа творити, въ церкви стояще предъ небеснымъ Царемъ: какиа мукы нѣстьмы достойни? [...] Да еще руцѣ твои ничтоже имата грабления... Оглядай убо руцѣ си и испытай о нею, да ничтоже имата грабления и нечистого рѣзоиманьа. Аще

ли еси грабилъ, или приклады ималъ, или корчемный прикупъ, или кого чѣмъ приобидѣлъ еси...

Против пьянства направлено и другое поучение Феодосия к народу — «О тропарях» (или о тропарной чаше). Собственно говоря, прямой смысл поучения — ритуальная деталь (нужно петь за трапезой лишь трижды — в начале обеда во славу Христа, в конце — во славу Девы Марии, третий раз — за здоровье государя, «а лише не велимъ») — едва ли нуждался в особом поучении, обращенном к народу. Отталкиваясь от вошедшего в обычай злоупотребления — по мере пения тропарей пить особую чашу («наклонность» к чаше побуждала увеличивать число тропарей), Феодосий снова обращается к теме пьянства. И здесь он снова решителен и непримирим, а картина, рисуемая им, столь реальна, конкретна и ярка, что благодаря ей и современный читатель заражается эффектом присутствия:

иже бо кто много пиеть съ трепари како ти начнеть полозити на колѣноу . а на нога свои$^{\widehat{х}}$ не мога о$^{\widehat{т}}$ити . а дроугый валѧетсѧ в калу блюа . хоче сѧ пересѣсти . въ роугании въ посмѣсѣ$^{\widehat{х}}$ давъ себе всѣмъ людемъ. а хранителѧ д҃ша своеѩ а҃ггла г$^{\widehat{с}}$нѧ о$^{\widehat{т}}$гнавъ о$^{\widehat{т}}$ себе... [248]

Поучения Феодосия к киево-печерским инокам во многих отношениях повторяют то, что отражено и в ЖФ, в частности, в теме учительства преподобного и его отношений с монахами. В этом смысле поучения подтверждают уже известное из ЖФ. Эти совпадения должны быть признаны важными тем более, что ряд этих поучений (пять числом) принадлежат к наиболее бесспорной части литературно-учительного наследия Феодосия. Поэтому некоторые акценты и отдельные новые детали в этих поучениях позволяют уточнить и оплотнить наши представления о Феодосии как о духовном пастыре и даже как о человеке.

В этом отношении особое внимание привлекают два слова «О терпении и любви». Первое из них построено на хорошо продуманном сочетании евангельских цитат и стоящих за ними эпизодов и непосредственной беседы с иноками, где уже первые фразы (отмеченные, кстати, и стилистически) подводят к самой теме поучения. Ср.:

Что внесемъ, любимици мои, в міръ съй или что имам изнести? Не оставихом ли міра и яже въ мірѣ, по заповѣди Христовы, глаголавшаго: «Иже не възненавидить всего и послѣдует ми, нѣсть ми ученикъ» и пакы: «Иже мя аще любить и слово мое съхранить» и «Иже душу свою погубит мене ради, обрящеть ю?»

после чего сразу говорится главное — «Любы Божия не въ словесѣх съвръшается, но въ дѣлѣхъ дѣтелныхъ», подтверждаемое заповедью Христа:

> «Заповѣд бо нову даю вамъ: да любите друг друга, якоже и азъ възлюбих вы» и «По семъ разумѣють вси, яко мои ученици есте, аще любовь имате междю събою»

Феодосий чуток к этой теме любви и, предлагая ученикам следовать этой заповеди (и «Онъ възлюбить насъ»), несомненно, осознает и новизну этого принципа и его знаковую отмеченность. От «литературно-цитатной» части автор поучения снова и очень динамично переходит к тому, что здесь и сейчас, и как бы к предстоящим перед ним ученикам:

> И та слышасте, намъ, убогымъ кацѣмь достоить длъжнымь быти! Не сердце ли въ насъ горить! И та вся слышаще, намъ нимало от съвѣсти своеа въсклоняющимся. Что бо добро створихом Ему, да насъ изъбра, изведе ны отъ маловременнаго житиа сего! Нѣ вси ли уклонихомся и неключими быхом работати Ему! Невъслѣд ли похотей своих идохом!

— с новым (после этой серии вопросов) восхождением к евангельским цитатам и ситуациям.

Второе слово на эту же тему интересно тем, что вскрывает расхождения между преподобным и братией. Некоторых его действий, как выясняется из текста, они не одобряют и, считая свои интересы ущемленными, ропщут. Эта тема ропота проходит через весь короткий текст («роптание», «ропщющи», «роптивыи», «роптание», «ропщющие»), хотя, конечно, и несколько приглушенно. Терпение, а затем и любовь должны сначала смирить ропщущих, а потом и привести их к осознанию своих заблуждений относительно причин, вызвавших ропот. Широкий взгляд Феодосия, основанный на любви, терпении и смирении, противопоставлен более эгоистическому взгляду братии. «Нынѣ же азъ, худый», — говорит Феодосий, —

> въ умѣ приемъ заповѣд благаго Владыкы, се вѣщаю вамъ: лѣпо бо бяше намь от трудовъ своих кръмити убогыа и странныя, а не празднымъ пребывати, прѣходити от келии въ келию [249] [...] «праздный да не ясть». Мы ничсоже того не створихомь. Аще бы не благодать Божиа приспѣла на нас, и кръмила боголюбивыми человѣкы, что быхом сътворили, на своя труды зряще! Да аще речемъ: пѣниа ради нашего или поста ради, или бдѣниа та намъ вся приносятъ, — и за всѣх бо за приносящих ни единою поклонимся.

И далее:

> Да не лѣпо нам есть, възлюблении, посылаемых от Бога на ползу душамъ и тѣлесѣм нашимъ отъ боголюбивых человѣкъ удержати себе, но и инѣмъ подаати трѣбующимъ... и пакы: «Блажени милостивии, яко ти помиловани будуть». Да не уподобимся онѣмъ роптивымъ, иже чрева ради падоша въ пустыни...

И в конце — открытое обращение к «любимицам» своим, исповедование им своих трудностей и печалей и молитва о том, чтобы не прогневить Бога и не впасть в непокорность:

> И како ми не стенати и не тужити, любимицы мои, и та вся слышаще въ васъ [...] И что облиховани быхом, братиа моя и отци? Что бо принесосте отъ имѣний своих на мѣсто се или что азъ трѣбовах от васъ, приимая вы въ обитель сию? И человѣколюбие Божие что насъ лиши? Нѣ вся ли подасть намъ, молитвами святыя Богородица? Да тѣмъ молюся вамъ отъ всея душа моея, любимици мои, не прѣбываимъ въ дводушии, да не прогнѣваемъ благого Владыки, яко же и они непокоривии, но въздадимъ хвалу Благому Владыцѣ...

Тема терпения в сочетании с милостыней и смирением возникает еще в двух поучениях, и эта настойчивость в возвращении к терпению не вызывает сомнений в том, что не вся братия была исполнена этой добродетели и связанными с нею любовью, милостыней и смирением. В поучении «О търпѣнии и милостыни» Феодосий пытается воздействовать на учеников «притчей злострадания и терпения». Он говорит о терпении Иова, пророков и апостолов, которые «въ толицѣ бо тузѣ суще, не отрекоша Божия помощи, но мужьски тръпяху» [250], и снова и снова призывает к терпению, молит о нем.

> Тѣм же молю васъ, братиа моя любимаа, не отврьзѣмъ упованиа своего, еже имать мздовъздаяние велико. Тръпѣниа бо имате трѣвание, да волю Божию сътворше, приимете обѣщание... Но отрясѣмъ, молю васъ, любимици мои, уныние наше. Помянѣмъ прьвый свой вход, како быхомъ, егда къ дверемъ монастырьскымъ приидохомъ, — не всѣ ли обѣщахомся тръпѣти: и поношениа, и укорѣниа, и уничижениа, и изгнаниа!.. И нынѣ же та вся обѣщаниа наша ни въ что же вмѣнихомъ. Покорѣние бо налѣжить намъ и тръпѣние, и того не имамъ. Истаевать бо душа наша по вся дни, иже не вижду васъ тщашеся о своемь обѣщании. Житиа бо святыхъ почитающе и от тѣх затыкающе уши

> своя, яко не слышати мужьства ихъ... Но аще стерпимъ, борющеся съ супостаты нашими, то одолѣвше, приимемъ славу бесконечную и чьсти неизреченныа сподобимся...
>
> Подвизайтеся, трудници, да приимѣте вѣнець тръпѣниа вашего. Христос бо ждеть входа нашего. И въждезѣмъ свѣтилникы наша любовию и послушаниемъ, кротосьтию и смирениемъ и сящемъ Христа непостыдномъ лицемь.

— призывает Феодосий братию в самом начале поучения «О тръпѣнии и о смирении». Контексты, в которых подчеркивается тема терпения, обратным образом выявляют то, что должно быть преодолено терпением, — леность, которая мешает нести даже божественную службу. «Било бо ударяющу не лѣпо ны есть лежати, но встати на молитву...» И уже в заключение:

> Да не лѣнимся [251], любимици мои, братиа и отци и чада духовнаа избраннаа, съ слѣзами бо глаголю горкаа словеса къ вашей любви. Понеже вамъ глаголю, сам не створя... Да нужда ми есть глаголати къ вашей любви вся та да нѣ кьто умреть въ моемъ молчании лютым грѣхомъ.

Тема лености и нерадения присутствует и в пятом поучении к инокам «О хождении къ церкви и о молитвѣ», существенно примыкающем к предыдущему. Напомнив об ответственном долге учительства, Феодосий обращается к братии:

> Нынѣ же како ми не глаголати и како не обличати по части когождо васъ! Съзва бо ны благодать Святаго Духа и молитва святыа Богородица въ сю обитель въ единодушие и въ единоумие и въ едину волю... Мы же многы воля хощемъ имѣти. Егда бо година церковнаа позоветь насъ на святый съборъ, и тогда сердца наша сотона омрачить лѣностию, яко нѣ ити съ тщаниемъ въ церковь на святое събрание, — нареку въ церковьной на тъй обѣдъ. А о павечерници нѣсть ми лзѣ глаголати! Колико възвѣщалъ есмь о томъ, и нѣсть послушающаго ни единого же. И како ми молчати о томъ или не стонати! И аще бы възможно по вся дни глаголалъ быхъ и съ слезами моляся и къ колѣномъ вашимъ припадая, дабы ни единъ же насъ оставилъ годины молитвеныа... Колико бо лѣтъ минуло, ни единого виждю, пришедша къ мнѣ и глаголюща: Како ми спастися? Но нѣсть того въ насъ никъгда же обрѣсти... — И се нынѣ не на укорѣние вам написахъ, — но убуждаю васъ, да бысте ся остали таковаго неродства. Еже бо вамъ

> глаголю, — и собѣ, да молю вы ся, чада моя любимая и братиа и отци, въспрянѣмъ от съна л ѣ н о с т н а г о и не опечалѣмъ Св. Духа.

Эти поучения (как, в частности, последнее) нередко крик души блаженного, крайнее усилие вернуть братию на путь добродетели, того строгого и ревностного служения Богу, пример которого подавал сам Феодосий. Понятно, что лишь очень немногое из этой печальной картины монастырской жизни могло попасть в ЖФ — и то, конечно, в очень приглушенном, затушеванном виде.

> Противитися бѣсовьскому дѣйству и пронырьства ихъ, блюстися отъ лености и отъ многаго сна, бодру быти на пѣнье церковное, и на преданья отечьская, и почитанья книжная; паче же имѣти въ устѣхъ Псалтырь Давыдовъ

призывает Феодосий и в поучении перед началом Великого поста.

> Симъ бо прогонити бѣсовское унынье, паче же имѣти въ собѣ любовь всѣмъ меншимъ и къ старѣйшимъ покоренье и послушанье, старѣйшимъ же къ меншимъ любовь и наказанье...

(здесь же о воздаянии Богу десятины). Подвигнуться постом и молитвою, возвратиться от злоб и путей лукавых [252], позаботиться о спасении души молит Феодосий братию в поучении «О подвигах монашеских вообще» и в заключение призывает к покаянию:

> Покаяние есть путь, приводяй къ царству; покаяние есть ключь царства небеснаго, без того бо не удобо жити никому; покаяние есть путь, вводяй въ породу. Того пути, братие, держимся, на томъ пригвоздимъ плеснѣ и стопы; къ тому пути не приближается змий лукавый. Того бо пути шествиа нынѣ прискорбна, послѣдише радостна суть. Тѣмже, братие, подвигнемся прежде дни оного, да получимъ благаа она, и избѣгнемъ всѣхъ, хотящихъ быти на нерадивыя и не в покаянии живущихъ.

О содержании отрывков еще двух поучений «О смирении» («Ходяще же руцѣ на персѣхъ согбенѣ имуще...») и «О нестяжательности» («Нелѣпо есть намъ, братие, инокомъ сущимъ...») говорилось ранее.

О молитвах Феодосия, так или иначе присутствующих в его «Житии» (в том числе о довольно пространной молитве о своем стаде), см. выше [253]. Блаженный придавал особое значение молитве, любил ее сам и учил свою братию, как надо молиться. Несомненно, он умел составлять молитвы и делал это с тем глубоким чувством, которое соответствовало его отношению к молитве. Из «Феодосие-

вых» молитв, засвидетельствованных вне ЖФ, известны две — та, которая была составлена по просьбе Симона Варяга («Помяни мя, Господи, егда приидеши въ царьствии си...»), о ней см. ранее, и «Молитва за вся крестьяны», наиболее значительная среди других и, надо думать, одно из надежнейших свидетельств о Феодосии — труженике о Христе и человеке, о его любви, милосердии, справедливости:

> Владыко Господи Человѣколюбче, иже суть вѣрнии, Господи, утверди я, да будуть вернѣйши того. Иже суть неразумливии, и Ты, Владыко, вразуми я. Иже суть погани, Господи, обрати я на крестьяньство, и ти будуть братья наша. Иже суть въ темьницахъ, или въ оковѣхъ, или въ нужи, Ты, Господи, избави я отъ всякоя печали. Иже суть в затворѣхъ, и въ столпѣхъ, и в печерахъ, и въ пустыни, братья наша, Ты, Господи, подажь имъ крѣпость к подвигу. Помилуй, Господи, князя нашего — имярекъ — и градъ сь и вся сущая люди въ немь. Милостью своею помилуй и мене, раба своего грѣшнаго — имярекъ. Аще и многогрѣшенъ есмь, но правою вѣрою рабъ твой есмь. Спаси и помилуй, Господи, епископа нашего — имярекъ — и весь чинъ мнишьскый съ ирѣи и дьяконы, и вся правовѣрныя крестьяны — имярекъ. Помилуй, Господи, сущихъ в недостаточьствѣ и озлобленныя нищетою, подажь имъ богатую милость — моления ради святыя Богородица, и силою честьнаго креста, и святаго тридньвнаго вьскресения твоего, и славнаго Пророка и Предтеча ради Иоана, и всѣхъ Пророкъ и Апостолъ твоихъ, святитель и мученикъ, и преподобныхъ отець, и святыхъ женъ, и всѣхъ святыхъ твоихъ, и святыхъ отець т҃ и н҃і, иже въ Никѣи, и святыхъ отець — поручникъ нашего покаяния — Василья, Григорья Богословця, Иоана Златоустаго, и Николы, и Святаго отца нашего Антония [и Феодосия, — добавлено в рукописи] [254] всея Руси свѣтилника, обѣщавшаго молитися за ны. И покой, Господи, душа рабъ своихъ, правовѣрныхъ князь нашихъ и епископъ — имярекъ — и вся сродникы наша по плоти — имярекъ. И покой, Господи, душа рабъ своихъ всѣхъ, правовѣрныхъ крестьянъ, умершая въ градѣхъ, и въ селѣхъ, и въ пустыняхъ, и на путихъ, и на мори. Покой я на мѣстѣ свѣтлѣ, в лици святыхъ, въ оплотѣ благаго рая и жизни бесконечной и неизглаголанѣмь и немерцаемѣмь свѣтѣ лица твоего, — яко Ты еси покой и въскресение усопшимъ рабомъ твоимъ, Христе Боже нашъ, и Тебе славимъ съ Отцемь и Святымь Духомь и ныня и присно.

(Цитаты из сочинений Феодосия Печерского даны по изданиям — Еремин 1947, 168—184 и Макарий 1856:193—224, 1889, II:320—324.)

Не случайно, эти слова стали исходным пунктом того понимания России и стоящих перед нею задач, которое было развернуто в речи князя Е. Н. Трубецкого на заседании, посвященном 100-летию рождения Гоголя, в Московском Университете. Учтя опыт революции 1905 г. и в предощущении будущих, еще более разрушительных и страшных событий, Е. Н. Трубецкой писал:

> Отчего это случилось? Прежде всего от той экстенсивности национального характера, которая воспиталась в борьбе с пространством, от нашей ненависти ко всему, что носит на себе печать какого-нибудь предела, от нашей неспособности в чем-либо себя обуздать и ограничить. Мы захотели одним взмахом перелететь безграничное пространство; когда это не удалось, у нас разом опустились руки. Русскому нужно или все, или ничего; все относительное его не интересует. Все ограниченное разрушается его тоской по беспредельному [...]. Максимализм может быть не созидательным, а только разрушительным началом. Творчество выражается не в прямолинейном отрицании всяких границ, не в утверждении той отвлеченной беспредельности, которая превращает жизнь в пустыню. Напротив, оно вносит предел в беспредельное. Надо раз навсегда покончить с правилом: «или все, или ничего», — иначе из нас ничего и не выйдет. Надо никогда не ослабевать в искании России и сквозь бедность окружающей жизни уметь различать ее идеальный духовный облик. Когда-нибудь она победит и наполнит содержанием беспредельное пространство, с которым она нынче борется: оно перестанет быть пустым и бесприютным. В этом порукой нам наше великое искусство, которое заселяет пустыню образами, — тот гениальный творческий дар, который явился в произведениях наших художников.
>
> (Трубецкой 1914:144—146)

2 Об открытии мощей Феодосия и его канонизации см. Макарий 1889, II:224 и сл. и др.

3 Здесь нет возможности вдаваться в оценку двух основных позиций в отношении датировки обоих несторовых житий (80-е гг. XI в. или начало XII в.) и делать выбор между ними, так как в данном случае существенна их относительная хронология. К литературе вопроса см. Бугославский 1914:131—186; Шахматов 1896, 1916; Воронин 1957; Черепнин 1958; Роррe 1965:287—305; Кузьмин 1970:255—263 и др. — О Несторе см. Творогов 1987:274—278 (там же литература).

4 Использован текст ЖФ, находящийся в кн. Успенский сборник 1971:71—135 (26а—67в), но примеры приводятся в упрощенной передаче (см. Памятники 1978:304—390). Следует заметить, что текст Памятники 1978 содержит, с одной стороны, купюры (иногда очень важных мест, ср. например, пространную молитву Феодосия [39а—40а], и концовку [64а—68в]), а с другой стороны, дополняет текст Успенского сборника текстом ЖФ из Киево-Печерского патерика (см. Абрамович 1911, 1930, 44б—46б:32—34; в Успенском сборнике соответствующий лист утрачен, ср. лакуну между 33г и 34а). — Из более ранних изданий см. Бодянский 1858:I—IV, 1—31; Макарий 1856:193—224; Житие 1879:1—10, 1—42 об.; Абрамович 1930:20—78, ср. также 78—94. — Из переводов на русский язык ср.: Филарет 1856; Памятники 1978: 305—391; Творогов 1983:230—325, 548—551, на английский Fedotov 1952:15—48, на немецкий — Benz 1953:82—156. О распространении ЖФ за пределами Руси, у южных славян, ср.: Яцимирский 1898а: Приложения, 23—30; Никольский 1915:68— 71; Сперанский 1921:159—161 и др. О ЖФ кроме перечисленных источников см. Кубарев 1847, 1858; Погодин 1850; Макарий 1854—1856, 1857, 1889; Яковлев 1872, 1875; Шахматов 1896; Чаговец 1901; Голубинский 1904; Лукьяненко 1907; Порфирьев 1911; Федотов 1959; Кологривов 1961; Душечкина 1971; Словарь 1987:275—278 и др.

5 Впрочем, еще Шлецер выдвинул мнение, согласно которому Нестор семнадцатилетним юношей был принят в монастырь, когда Феодосий еще был жив. Это мнение пользовалось поддержкой многих других специалистов. Один из них пишет:

> Хотя в своем сочинении он [Нестор — *В. Т.*] нигде не говорит о пр. Феодосии, как очевидец, но некоторые места в житии, где он говорит о наружном виде его, и в особенности живое и картинное изложение последних дней пр. Феодосия и описание самой смерти и погребения его, удостоверяют в нем очевидца этих послед-

них событий. Вся же остальная часть жизни пр. Феодосия в период монашества и ему предшествовавший — детские и отроческие годы, не была известна лично пр. Нестору.

(Чаговец 1901, № 6:7)

6 Впрочем, конечно, такого рода вступительные молитвы образуют распространенное клише целого ряда житийных текстов (св. Кирилл Скифопольский, Палладий, Афанасий Александрийский и др.), см. Абрамович 1911:143. Есть она и в другом житии, составленном Нестором, — в «Чтении о Борисе и Глебе»:

Владыко, Господи, Вседержителю, створивый небо и землю и вься яже на ней, Ты и нынѣ сы, Владыко, призри на смирение мое и подай же разумъ сердцю моему, да съповѣдь оканьный азъ всѣмъ послушающимъ жития и мучения святу страстотерпцю Бориса и Глѣба. Но, о Владыко, вѣси грубость и неразумие сердца моего, но надѣюся твоему милосердию и молитвы ради святою мученику Бориса и Глѣба: елико слышахъ отъ нѣхъ христолюбець, то да исповѣде, нъ да послушайте, братие, не зазьрите грубости моей.

(89а—89б; см. Абрамович 1916)

К выделенным фрагментам ср. в ЖФ:

Владыко мой, Господи Вьседрьжителю... (27а)

да не зазьрите пакы грубости моей (26г)

Еже о семь да не зазьритъ ми никътоже отъ васъ, яко сии сьде въписахъ... (52г)

7 Следуя Нестору, можно считать, что это имя Феодосий носил и в миру, что очень сомнительно, поскольку при монашеском пострижении имя переменялось. Тем не менее, мирское имя Феодосия, как и Антония, осталось неизвестным. Наречение Феодосия значимым именем, прообразующим его подвиг, находит, как известно, аналогии. В житии преподобного Евфимия (оказавшем, кстати, влияние на ЖФ) родители Евфимия, тогда еще бездетные, молясь о даровании им сына, слышат голос, призывающий их утешиться (дважды повторено), так как Бог даруе́т им дитя «тезоименитое утешению» (εὐθῡμία : Εὐθῡμιος). Фрагмент «хощеть измлада Богу датися, Феодосиемь того нарицаеть»

содержит игру слов: «Феодосий (Θεοδόσιος, от Θεός и δίδωμι) — «Богу датися» (Θεῷ δώσαι), ср.: «Отьць нашь Феодосий предавъся Богу...» (31в) и здесь же, в непосредственном соседстве (27б), о Феодосии: «и благодать Божия с нимъ» (*Бог* и *дать*). Но «номинализм» ЖФ не исчерпывается этой игрой слов. В тексте ЖФ, входящем в состав Киево-Печерского Патерика, сказано о Феодосии:

> [...] житиемь бо подражаа святого пръвоначалника чрънечьскому образу великаго мѣню Антонія [эта часть есть и в тексте ЖФ в Успенском сборнике — *В. Т.*]; близьственѣ еже своему тезоименитому Θеодосію Ерусалимскому архимандриту: сбысть бо ся и о сем. Сіа бо оба равно подвижно поживше и послужиста владычици Богоматере, равно и възмѣздие от тоя рожшагося въсприимше и о нас молятся непрестанно къ Господу, о чадѣх своих.
>
> (Абрамович 1930, 29б:21)

Этот мотив близости Феодосию Иерусалимскому, христианскому подвижнику V—VI вв., положившему начало чернечеству в Палестине и прозванному за это Великим, подтверждается и летописным сообщением о перенесении мощей Феодосия Печерского от 1091 г.:

> паче же р е в н о в а ш е великому Θеодосью нравомь и житьемь п о д о б я с я житью его и въздерьжанью ревнуя, п о с л ѣ д ь с т в у я обычаю его и преходя от дѣла в дѣло уньшее.
>
> (Лавр. летоп., 213—214)

Нужно думать, что выбор имени «Феодосий» обязывал к с л е д о в а н и ю другому святому с тем же именем, к п о д р а ж а н и ю его жизни и деяниям. Не случайно, что и Феодосий Печерский, по сути дела, стал основателем чернечества на Руси. Упоминание Антония Великого, египетского подвижника III—IV вв., одного из основоположников отшельничества, приобретает в этом контексте особое значение: можно думать, что ему подражал не только (и не столько) Феодосий, но и — прежде всего — Антоний Печерский, принявший Феодосия в «пещеры». И здесь тождество имен как бы предопределило «отшельническую» жизнь печерского Антония. В свете сказанного в иконографии Феодосия Печерского особое значение приобретают две особенности: в о - п е р в ы х, совместная встречаемость с Антонием

Печерским (ср., например, икону Богоматери Печерской [Свенской]. Киевск. шк., ок. 1288 г.: по сторонам трона, на котором восседает Богоматерь с младенцем на коленях, — Феодосий с непокрытой головой [слева] и Антоний в куколе [справа]; этот же тип иконы — сер. XVII в. Северные письма; ср. также оборотную сторону Распятия — 2-я полов. XV в. Новгор. шк., на которой по сторонам от Антипы священномученика стоят Антоний и Феодосий Печерские); во-вторых, совместная встречаемость этих преподобных с Феодосием Иерусалимским и Антонием Великим, египетским подвижником (ср., например, икону Избранных святых, сер. XVI в. Моск. шк.: среди святых Феодосий Иерусалимский, Антоний Великий и Феодосий Печерский). См. Антонова, Мнева 1963, I:76—77, 143—144; II:35, 51, 80, 492. Показателен и образ Феодосия Печерского на иконе, изображающей въезд в Иерусалим (конец XV в. Новгор. шк.). Там же, I:164.

8 Разумеется, несторовское «Чтение» лишь в принципе претендует на описание всей жизни Бориса и Глеба, но центральное событие каждой из них, ради которого и пишется житие, имело место именно в конце. Святость связана с ним почти полностью, и вся предшествующая жизнь лишь в свете последнего выбора приобретает черты святости, не всегда достаточно убедительно изображаемые в житии. Поэтому-то Нестор в «Чтении», обозначив общую промыслительную перспективу — от сотворения мира до крещения Руси, — практически опускает детство и юность Бориса и Глеба и сразу переходит к их мученической смерти. В случае же Феодосия Нестор молит Бога сподобить его «по ряду съписати о житии богоносьнааго отьца нашего Феодосия» (26б). Писание «по ряду» существенно меняет задачу агиографа.

9 Ср. *преподобьнъ* : *подобьнъ* : *съподобити ся,* с характернейшим семантическим соседством «подобия» и «доброго» *(по-доб-ие)* и предполагаемым направлением уподобления доброму, подражания именно ему. — К *съподобимъся* ср. слова Нестора о себе:

> [...] и моляхъся Богу, да съподобить мя по ряду съписати о житии [...] Феодосия. (26б)

и тут же:

> приимьше писание и почитающе ѝ, тако видяще мужа доблесть [...].

10 Это, разумеется, не означает отсутствия значительного количества заимствований (или совпадений) из предшествующей житийной литературы. Уже Яковлев 1875:70 и сл. заметил, а Шах-

матов 1896 убедительно продемонстрировал, что наибольшее влияние на ЖФ оказало «Житие Саввы Освященного» (Абрамович 1898:246 установил, что Нестор пользовался славянским переводом этого «Жития»). Количество соответствующих элементов в этих двух житиях велико, как и сама степень соответствия. Исследователи также установили сильную зависимость эпизодов ЖФ от общего фонда житийных мотивов. Особый интерес в этом плане представляют жития Евфимия Великого, Макария Египетского, Антония Великого, Симеона Столпника, Иоанна Молчальника, Феодора Едесского, преп. Анина, Феодосия Киновиарха, аввы Пимена, аввы Иулиана, аввы Дорофея и др., о чем см. кроме названных выше трудов Абрамович 1898, 1902, 1930; Бугославский 1914:148—153 и др. — О языке ЖФ см. Лукьяненко 1907; о литературно-стилистических приемах — Бугославский 1914, № 1, 156 и сл., особенно 174 и сл.

11 С характерным продолжением:

> Като бо довълнъ вся ряду съписати добрая управления сего блаженааго мужа, като же възможеть по достоянию его похвалити!

12 Это многообразие людей и фактов, обилие информации о них сделало возможным исходить из ЖФ в таких разных сочинениях, как книга Б. А. Романова *Люди и нравы Древней Руси* (Л., 1947; 2-ое изд. М.-Л., 1966: особенно 156—163) или историческая повесть В. Ф. Пановой «Сказание о Феодосии» (ср. *Лики на заре.* М.-Л., 1966; Л., 1969).

13 Мотив подражания, появляющийся в ЖФ неоднократно («образец» → «подражание образцу»), как бы обозначает некую целостную, иерархически организованную структуру, в пределах которой указанное отношение выступает как лейтмотив.

14 Впрочем, и набор самих этих образов достаточно широк и разнообразен. Ср.: первомученик Стефан, великий Антоний и великий Савва на положительной половине и «Сотона, добра врагъ, змий лукавый» на отрицательной.

15 Интересно, что это как бы вынесенное в «затекст» ритуализованное начальное обращение подкреплено вторым (и также «затекстовым»):

> Хотящю же исповѣдати начати, преже молюся господеви, глаголя сице: «Владыко мой, господи вьседрьжителю, благымъ подателю, отче господа нашего Исус Христа, прииди на помощь мнѣ...» (27а)

16 Эта «ритуальность» отражена и в молитвах Феодосия в тексте его жития. Ср.: «И моляшеся Богу, глаголя: „Господи Иисусъ Христе мой! Услыши молитву мою и съподоби мя...“» (28б) и др., ср. еще 38а, 45г («Господи мой, Исус Христе, съподоби мя съобьщьнику быти славы святыихъ твоихъ...»), 64а (предсмертная молитва о духовном стаде своем).

17 Ср. также:

> Богу сице изволивъшю, да и тамо добляаго отрока житие просияеть [...], от въстока дьньница възидеть, [...] ожидающи солнца правьдьнааго, Христа Бога... (27в)

18 И только по мере того, как «подражающее» приближается к «подражаемому», оно само достигает статуса образца и тоже становится объектом подражания ему.

19 Ср., однако: «Се же уже многыими наказании предъложение слову створихомъ, обаче отъселѣ на предълежащее слово възвратимъся...» (35в) или: «Обаче же уже на пьрьвое съповѣдание възвратимъся» (53а).

20 Ср.: «Сице же пребысть двѣнадесяте лѣть или боле творя» (29б); «[...] и повѣдаша ей, яко преже сихъ 4 лѣт видѣхомы и въ нашемь градѣ ходяща...» (31г); «Сущю же тъгда божьствьному Феодосию 13 лѣт» (28а).

21 Исключения немногочисленны и к тому же обычно имеют объяснения. Ср.:

> таче въ осмый дьнь принесоста и къ святителю... Таче же, яко и минуша 40 дьний дѣтищю, крьщениемь того освятиша. (27б)
>
> По трьхъ убо дьньхъ увѣдѣвъши мать его... (28г)
>
> Таче пришедъши мати его по двою дьнию отрѣши ѝ... (29а)
>
> И тако идый трьми недѣлями доиде прежереченааго града (31а)
>
> Иже едва по три дьни увѣщани быша възвратитися въ свою пещеру (34а)
>
> Пребысть же на мѣстѣ томь сѣдя три дьни... (34в—34г)
>
> се уже четвертый дьнь иматъ не въкушая брашьна (34г)

22 Ср. однако: «Градъ есть отстоя отъ Кыева [...] 50 попьрищь, именемь Васильевъ» (27а); «Яздящю тому нѣколи въ нощи на поли, яко 15 попьрищь от манастыря блаженааго» (47в).

23 Первое упоминание — под 988 г. в Лаврентьевской летописи (ПСРЛ I:111).

24 См. Нерознак 1983:37 и др.

25 Конечно, есть и дом, где росло дитя, окруженное родительским попечением. Но этот дом не столько бытовое профаническое пространство, сколько своего рода продолжение сакрального пространства, церкви. В доме важно лишь то, что и здесь Божья благодать пребывает на Феодосии, и Святой Дух присутствует в нем от рождения (27б).

26 Характерна альтернатива труду, выдвигаемая матерью Феодосия: «[...] моляше и пакы [...] исходить ему съ съвьрьстьникы своими на игры» (27б).

27

> И се по приключаю Божию бѣша идуще путьмь тѣмь купци на возѣхъ съ бремены тяжькы. Увѣдѣвъ же я блаженый, яко въ тъ же градъ идуть, прослави Бога и идяшеть въ слѣдъ ихъ издалеча, не являяся им... И тако идыи трьми недѣлями доиде прежереченааго града (31а)

И несколько позже, уже по достижении Киева:

> Сице же Богу изволивъшю тако, да на мѣсто, идеже бѣ Бъгъмъ от уности позъванъ, на то же ведешеся. (31б)

28 «Или увѣщавь их в дом свой поити, или на заточение послю тя и сущаа с тобою, и печеру вашу раскопаю» (дополнение к тексту Абрамович 1931:33 [45б]).

29

> Послушай, господи, и не гнѣвайся. Яко тако же бысть и въ странѣ нашей, отъбѣжавъшемъ, нѣкоея бѣды ради чрьньцемъ, много зъла сътворися въ земли той ихъ ради, нъ блюди, господи, да не тако въ области твоей будеть.
>
> (Абрамович 1931:34 [46]).

30 В частности, и после того как боярин Иоанн со своими людьми, разогнав монахов, ворвался в пещеру и насильно увел своего сына домой, а на четвертый день, видя непреклонность его и готовность умереть, разрешил ему покинуть дом. Он же «из дому

своего, яко птица ис пругла истьргъшися или яко сьрна отъ тенета, тако скоро текый, и доиде пещеры оноя» (35а). Составитель ЖФ подчеркнуто сообщает о последствиях этих двух эпизодов.

> То уже оттолѣ многыимъ приходящемъ въ пещеру благословения ради еже от отьць тѣхъ и друзии от нихъ бываaху чрьньци Божиею благодатию. (35а)

31 Ср. к росту известности: «То уже всѣмъ явлено бысть мѣсто то, бѣ бо мнозѣми суще преже не вѣдомо» (35г).

32 Ср. в ЖФ:

> И отътолѣ Божиею благодатию въздрасте мѣсто то, и бысть манастырь славьнъ, се же и донынѣ есть Печерьскый наричемъ, иже от святаго отьца нашего Феодосия съставленъ бысть. (37б)

33 Монастырь расширялся и далее при жизни Феодосия. Ср.:

> И сего ради сътвори дворъ близь манастыря своего и цьркъвъ възгради въ немь святааго пьрьвомученика Стефана. (51а)

Но и позже:

> Тъгда же отьць нашь Феодосий [...] начать благодатию Божиею подвизатися, якоже въселити тому въ другое мѣсто [...] и цьркъвь же велику камениемь възградити въ имя святыя Богородиця и приснодѣвыя Марии, пьрьвѣи бо цьркви древянѣ сущи и малѣ на приятие братии (60в)

и далее о выборе места и строительстве, закончившемся уже после смерти Феодосия, в игуменство Стефана.

34 Характерно, что сама слава Печерского монастыря и Феодосия приобретала особое значение. В ЖФ рассказывется, что князь Святослав завидовал своему брату христолюбцу Изяславу, «еже такого свѣтильника имать въ области своей» (59а) — со ссылкой на черноризца Павла, игумена одного из монастырей в уделе Святослава.

35 В конце ЖФ рассказывается об имевшем место после смерти Феодосия несправедливом изгнании Стефана из Печерского монастыря. Но с Божией помощью и молитвами преподобного Феодосия он «състави себѣ манастырь и цьрковь възгради въ имя святыя Богородица и нарекъ мѣсто то по образу сущааго въ Кос-

тянтини градѣ из Лахерьна» (66г); ср. Абрамович 1931:76: «манастырь на Кіовѣ [...] иже Влахернѣ».

36 Ср.:

> Тѣмьже есть лѣпо намъ [...] рещи, яко есть Господь на мѣстѣ семь и есть свято мѣсто се и нѣсть ино, нъ се домъ Божий и си врата небесьная. (56а—56б)

37 Сами «интервалы» обычно лишены содержания. Исключения немногочисленны. Ср. подробное описание пути в монастырь Феодосия, задержавшегося до позднего вечера у Изяслава, далеко от города, на телеге (43б—43в); или же рассказ о насильственном возвращении Варлаама домой, когда он сбрасывает с себя богатые одежды и «своима ногама попиращеть ю въ калѣ» (34б).

38 Ср. еще: «[...] есть Господь на мѣстѣ семь и есть свято мѣсто се...» (56б); «[...] благый Богъ ино пакы чюдо показа о святѣмь томь мѣстѣ» (56в). — «Мѣсто чисто» (37а), которое превратилось в «мѣсто свято», отсылает к «пави» у древних иранцев, священному месту, где совершались религиозные обряды, характеризовавшемуся чистотой (ср. и.-евр. **реи-*, **реиə-*, *рй-* чистый) как признаком святости.

39 В келье Феодосия были и письменные принадлежности (он посылал письма, обличающие князя Святослава и осуждающие его за беззаконное изгнание брата). Чернец Иларион, который «бяше бо и книгамъ хытръ псати» (44г), переписывал их «по вься дьни и нощи» как раз в келье Феодосия. Здесь же находились и предметы «нехитрого» ремесла (ср. «ручьная дѣла», которые «руками своими дѣлахуть» [36а]; Феодосий учил монахов не ходить после вечерней молитвы по кельям, но «Бога молити, якоже кто можеть и рукама своима дѣлати по вся дьни» [39а]).

40 Еще хуже бесовские музыкальные инструменты — бубны и сопели. По ночам бесы искушали Феодосия; наполняя пещеру, они ездили на колесницах, «другыимъ же въ бубны биющемъ, и инѣмъ же въ сопѣли сопущемъ...» (38б). Иное дело — «било», в которое в час заутрени бьет пономарь (46г), прогоняя так злую силу (разбойников и бесов).

41 Ср. тему порчи «пищи» в результате бесовских злоумышлений: жаба в воде, мертвая мышь в лампаде (из «нечистых» животных ср. черного пса, мешающего Феодосию поклониться [44а]; ср. также бесовскую колесницу [38б]).

42 Понятно, что необходима дифференциация и этой категории: безымянный священник в Васильеве, открывший «сьрьдьчныма очима» призвание Феодосия, давший ему имя и крестивший его, конечно, играет в тексте иную роль, нежели ключник, некая женщина или разбойник.

43 Этот список может быть несколько расширен за счет называемых, но не изображаемых и не выступающих в качестве действующих лиц фигур: пастух; вдовицы, сироты, нищие (61в); старшие и сверстники (62б) и т. п.

44 За этим вопросом стоит еще более важный — действительно ли в Русской земле просияла святость, воистину ли «последние стали первыми» (26в) и с востока взошла утренняя звезда («дьньница» [27в]). Свидетельство о Феодосии, таким образом, перерастает в свидетельство о неоставленности Божьим изволением Русской земли, о ее благочестии и духовных подвигах. И Нестор надеется, что и сейчас и в будущем об этом узнают из его труда —

> Да и по насъ сущеи чьрноризьци, приимьше писание и почитающе ѝ, тако видяще мужа доблесть, въсхвалять Бога, и въгодника его прославляюще, на прочия подвигы укрѣпляються, наипаче же яко и въ странѣ сей такъ сий мужь явися и угодьникъ Божий. (26б—26в)
>
> Произведение касалось времен, событий и лиц, еще памятных большинству читателей, предназначалось вероятной церковной проверке перед допущением к церковному пользованию — и это обязывало автора показать читателю безусловную точность рассказов и источников их.
>
> (Приселков 1923:98—99; ср. Еремин 1968:24; Душечкина 1971:4—15 и др.)

45 Указания (прямые) отсутствуют в двух случаях — когда из соответствующего эпизода ясно, что́ послужило источником сведений о нем, и когда предполагается, что данный факт известен многим и, следовательно, признается несомненным.

46 Как известно из ЖФ (67б), Нестор был пострижен в Киево-Печерском монастыре при игумене Стефане (1074—1078); тогда же он был возведен Стефаном в диаконский сан. — О возможности разных трактовок цитаты из ЖФ (33в) см. Чаговец 1901, № 6, 8. Вопрос о принадлежности перу Нестора «Сказания, что ради

прозвася Печерский монастырь» освещен — Бугославский 1914, № 3, 153 и сл.

47 В свою очередь эта рамка включена в еще более «внешнюю» рамку — «Господи, благослави отьче» (в начале) — «Аминь» (в конце). Что же касается самих сопоставляемых здесь текстов — начального и конечного, — то они пронизаны целым рядом общих мотивов, передающих, по сути дела, одно и то же содержание.

48 Известной промежуточностью характеризуются такие случаи, как:

> Да и по насъ сущеи чьрноризьци [...] тако видяще мужа доблесть, въсхвалять Бога ... (26а)
>
> [...] Богу сице изволивъшю, да и тамо добляаго отрока житие просияеть, намъ же, якоже есть лѣпо, отъ въстока дьньница възидеть... (27в)

Иное дело — перволичность в прямой речи (Феодосия, Илариона и др.) и в цитатах из священных текстов.

49 См. Миллер 1755:275—298; Тимковский 1815:53—54; Каченовский 1833:278—298; Скромненко 1835:161—176; Погодин 1835: 1—10; 1839:61—74; Кубарев 1842:394—408; Казанский 1849: 23—30; Макарий 1856:232—261; Срезневский 1867:34—43; Попов 1875:69—81; Петров 1897:783—785; Шахматов 1896; 1898: 38—41, 55—70, 82—97; 1914:31—53; 1916:XI—XV, XVIII—XXI; Абрамович 1898:243—246; 1902:I—XIX, 142—175; 1911:142 сл.; 1930:16, 20, 78—84, 126, 133, 198; Яцимирский 1898:23—30; Бельченко 1900; 1902:44—45; Лященко 1900; Чаговец 1901, № 6, 1—70 особ. пагин., № 8, 71—121 особ. пагин.; Никольский 1915:68—71; Лукьяненко 1907:1—79; Харлампович 1912:165—174; Бугославский 1914:131—186; 1928:332—336; 1941:326—332; Сперанский 1921:159—161; Приселков 1923; Висковатый 1939:535—567; Лихачев 1947:147—169; 1950; Черепнин 1958: 305—313; Еремин 1935:21—38; 1947:159—184; 1966:28—41, 1968:21—31; Гудзий 1963:62—66; Адрианова-Перетц 1964:46—51, 63—66; Poppe 1965:287—305; Börtnes 1967:5—16; Siefkes 1970; Кузьмин 1970:255—263; 1977:133—155, 174; Алешковский 1971; Душечкина 1971:4—15; Творогов 1985:83—86; 1987:274—278, 457—459 и др.

50 С этой прирожденной отмеченностью Феодосия составитель жития связывает то, что пребывала «благодать Божия съ нимь, и духъ святый измлада въселися въ нь» (27б).

51 Впрочем, и матери Феодосия вскоре предстояло «въ мьнишьскую одежю облеченѣ [...] быти» (33б).

52 Ср. и далее:

> Мънози же того от несъмыслньыихъ укоряхуть [...]. И еще же и о худости ризьнѣй мнози от невѣглас, усмихающеся тому, ругахуться. Онъ же и о томь не поскърьбѣ, нъ бѣ радуяся о поругании своемь и о укоризнѣ... (61б—61в)

53 В ЖФ подробно рассказывается о сыне княжеского боярина Варлааме, который часто посещал монастырь и захотел вести монашескую жизнь, отринув все мирское, ибо услышал слово Господа о том, как трудно войти богатому в Царство небесное. И хотя Антоний предупреждал его об опасности того, что богатство и слава мира сего могут позвать его назад, юноша сделал свой выбор. На другой день «он одѣвъся въ одежю свѣтьлу и славьну» (33г), сел на коня и в сопровождении отроков поехал к старцу. Подъехав к пещере, Варлаам поклонился отцам до земли, «потомь же снемъ съ себе одежу болярьскую и положи ю пред старцемь, и також коня, сущаа въ ютвари» (34а). После этого он сказал, что отрекается от всех этих соблазнов мира и хочет стать монахом. Напомнив об ответственности, Антоний велел Никону постричь юношу и одеть «въ мнишескую одежю» (тогда же Никон облек в монашескую одежду и княжеского скопца, получившего в монашестве имя Ефрем). Разгневанный этим князь Изяслав предъявляет монахам ультиматум. Антоний же и монахи, «въземша одежда своа» (здесь и далее цитаты по списку ЖФ из Киево-Печерского патерика — 45б, см. Абрамович 1930:34), намеревались уйти в другую землю. Тем временем боярин Иоанн, разогнав монахов, вошел в пещеру, вывел из нее своего сына,

> таче сънымъ съ него святую мантию, и въврьже ю вь дьбрь [...] тъгда же ѝ облече въ одежю славьну и свѣтьлу, якоже е лѣпо боляромъ. Он же [Варлаам — *В. Т.*] съврьже ю долу, не хотя ни видѣти ея, и тако створи многашьды. Тоже повелѣ отьць его съ гнѣвъмь съвязати ему руцѣ и одѣти ѝ въ прежереченую одежю, ти тако ити ему сквозѣ градъ въ домъ свой. Он же [...] идый путьмь узрѣ распалину, калну суще, и скоро въшьдъ въ ню и Божиею помощию съврьже съ себе, и своими ногама попирашеть ю въ калѣ... (44б)

Приведя сына домой, отец отправил его в покой, предварительно велев жене Варлаама «утворитися [вар. — «украситися»] въ утварь всякую на прельщение отрока» (32). Но он три дня просидел, ничего не евши, ни «въ одежю облечеся, нъ въ единой свитѣ си пребывааше». Отец, узнав, что его сын четвертый день не ест, «ни въ одежю рачить облѣщися» (32б), призывает его к себе, лобызает и позволяет покинуть дом. Вся эта история пострижения Варлаама, его насильственного возвращения домой и потом добровольного в монастырь построена, по сути дела, как последовательность эпизодов «одежной» войны, где побеждают то отец, то сын.

54 В знаменитом гимне о человеческом теле из *Атхарваведы* (X, 2) ставится вопрос — «Кто его одел одеждой» (15), *vāsaḥ paryadadhāt*, от глагола *pari-dhā-*, т. е. 'ставить вокруг', с той же внутренней формой и тем же корнем, что и в *одеть, одежа.*

55 Характерно постоянство, с которым эпитет *свѣтьла* определяет слово *одежа.*

56 Сказанное может получить косвенное подтверждение в том, что «свѣтьлая одежа» не вызывает у Феодосия тех резко отрицательных эмоций, что у Варлаама, топчущего ее, бросающего ее в грязь и т. п. Феодосий спокойно относится к ней, признает ее для других, сам не испытывает идиосинкразических приступов в отношении ее, но она — не для него. Его выбор сделан, и он оказался иным — «худые ризы».

57 В уходе из дома ради Святой земли был, конечно, и элемент соблазна, порыв сердца и мечтательность, не прошедшие через трезвение, и осознание этого было, видимо, важнейшим уроком, который извлек Феодосий из всей этой истории.

58 Эта омонимичность мотивировок, обнаруживающая два плана (бытовой и божественный), предполагает известный (частичный) отклик Феодосия на слова и поступки матери. В этой связи может оказаться неслучайным параллелизм между наложением матерью оков на сына и — как бы в согласии с матерью и в продолжение ее действия — наложением на себя железных вериг самим Феодосием. И от оков, и от вериг освобождает Феодосия его мать (ср. в первом случае «съня желѣза съ ногу его» [29а] — «положительное», но во втором случае: «отъя желѣзо от чреслъ его» [30г] — «отрицательное»). Характерно, что и в этом случае Феодосий учитывает материнский урок: кажется, в дальнейшем он не носил вериг, распространенных среди сирийских аскетов (но не палестинских, которые были Феодосию бли-

же), и вообще избегал крайнего аскетизма, тем более непотаенного, открытого другим.

59 К мотиву терпения ср. далее слова Антония, обращенные к Феодосию («испытание» его): «Ты же унъ сый, якоже мню, и не имаши трьпѣти на мѣстѣ семь скърби» (31б), с одной стороны, и дважды повторенное матерью Феодосия в решающий для нее момент — «И не трьплю бо жива быти, аще не вижю его!» (вариант — «[...] не видящи тебе») (32в—32г).

60 См. ниже о теме терпения в поучениях Феодосия.

61 Остается не вполне ясным, впервые ли услышал тогда Феодосий эти слова или, уже известные ему и раньше, они актуализировались для него именно в этой кризисной ситуации. Наконец, нужно считаться и с возможностью введения этих слов в текст ЖФ с мотивировочными целями.

62 Поэтические потенции этого фрагмента (в частности, впервые описывающего ставшую впоследствии знаменитой в литературе «украинскую ночь») несомненны.

63 Ср.:

> То аще хощеши видѣти мя по вся дьни, иди въ сий градъ, и въшьдъши въ единъ манастырь женъ и ту остризися. И тако приходяще сѣмо, видиши мя. [...] А ще ли сего не твориши, то — истину ти глаголю — к тому лица моего не имаши видѣти. (32г)

64 «И ту постриженѣ ей быти, и въ мьнишьскую одежю облеченѣ ей быти и поживъши же ей въ добрѣ исповѣдании лѣта многа, съ миръмь усъпе» (33б); ср. также: «[...] прослави Бога [Антоний — *В. Т.*] обративъшааго сьрьдце ея на такавое покаяние» (33б).

65 Не этим ли объясняется и та относительная легкость, с которой Антоний принимает решение покинуть пещеру во время конфликта с князем Изяславом? За этим решением угадывается некоторая поспешность Антония — навстречу сокровенному желанию к еще более уединенному месту.

66 Похоже, что, когда позже Феодосий говорил «не мужьскыя есть душа, еже раслабѣти печальныими сими напастьми» (49в—49г), он вспоминал и «мужскую душу» своей матери, не впадающей в слабость.

Неоднократно воспроизводимый в ЖФ мотив «битья» сына-мальчика, юноши (и, не уйди Феодосий в монастырь, это могло бы продолжаться и дальше) несомненно любящей его матерью

представляет собой первую в русской литературе фиксацию одной из самых характерных черт русской жизни — «сечения» ребенка, о значении которой, далеко выходящем за рамки ситуации «преступление — наказание», уже догадывались наиболее проницательные из писавших на эту тему. Учитывая ту страстность, самозабвенность, мгновенную воспаляемость матери, которые так полно проявились при битье сына, и ее «мужественность» («Аще бо кто и не видѣвъ ея, ти слышааше ю бесѣдующю, то начьняше мьнѣти мужа ю суща», 28 б, ср.: «бѣ бо и тѣлъмь крѣпъка и сильна, якоже и мужь»), можно думать о присутствии в этом случае некоторых признаков того комплекса, который впервые был описан в «Ein Kind wird geschlagen» (см. Freud 1940:197—226, работа 1919 г.; ср. русский перевод — Ad marginem 1992:312—348), но которому не соответствует избиваемое дитя — Феодосий. Одним из первых, кто осознал общие следствия подобного битья-истязания детей родителями, кто не раз писал об этом, защищая ребенка-жертву и негодующе осуждая родителя-палача, был Достоевский. В этом отношении он занимает несколько особое место в ряду противников телесных наказаний детей — в 60-е годы и столь многочисленных уже после смерти Достоевского в 90-х годах (Д. И. Ростиславлев, В. Л. Биншток, И. А. Самчевский, Г. А. Джаншиев, А. Г. Тимофеев, В. И. Семевский, А. М. Чернов и др., не говоря уже о Толстом и его статье «Стыдно»). Но внутренняя суть этой «язвы» русской жизни не может быть понята, если не вспомнить принцип «audiatur et altera pars» и если не прислушаться к голосу участников ситуации, прежде всего жертв, нередко, однако, выступающих и в роли палачей или — по меньшей мере — как апологеты такого рода наказания детей, хотя и совершаемого с особой благой целью — поучения, исправления.

Две фигуры привлекают в этом контексте особое внимание. Обе они в детстве выступали как жертвы, но нашедшие — как компенсацию пережитого чувства страха, боли, обиды — в этом принудительном состоянии и нечто поучительное для себя, полезное; обе они в зрелом возрасте вспоминали эти детские впечатления, опыт жертвы, предпочитая, однако, мысленно воспроизводить этот опыт, ставя себя чаще в позицию наказующего, а не наказуемого, что и фиксировалось как в художественных текстах, так и в дискуссиях на тему воспитания. Речь идет о Розанове и Сологубе, которым, несомненно, были присущи (хотя и в разной степени) элементы алголагнического садо-мазохистического комплекса и которые были бы благодарными объектами

для исследований в этой области (следует напомнить, что и тот и другой потерял своего отца в раннем детстве и вошел в специфическую ситуацию «мать — сын», а позже начинал свою трудовую деятельность учителем в глухой провинции в качестве «отца-наставника» своих учеников, «сыновей» и, более того, как в случае сологубовских «тихих мальчиков»). В сборнике «Сумерки просвещения» (1899), статьи которого писались преимущественно в 1891 г., в годы учительства в Белом, Розанов, ссылаясь на свои детские впечатления, писал: «Розга — это, наконец, факт, это — насилие надо мною, которое вызывает все мои силы к борьбе с собою; это — предмет моей ненависти, негодования, отчасти же, однако, и страха; в отношении к ней я, наконец, свободен, т. е. свободен в душе своей, в мысли, не покорен ничему, кроме боли и негодования. Я серьезно спрашиваю, какими коллекциями, какими иллюстрациями и глобусами можно вызвать всю эту сложную и яркую работу души, эту ее самодеятельность, силу, напряжение? Что касается «угнетения человеческой природы», будто бы наносимого розгой, то ведь не унизила она Лютера, нашего Ломоносова; отчего же бы унизила современных мальчиков?» (Розанов 1990, 142). Ср. воспоминания бывшего ученика Розанова о его садистических наклонностях, проявлявшихся в отношении учеников (Оболяninов 1963:267—268). Возвращение к этим фактам и к самой этой теме в последнее время — Павлова 1993:30—54, относительно Розанова — 42.

Еще более поучительные и многочисленные данные этого рода относятся к Сологубу, о чем подробно — Павлова 1993:30—54 (здесь же публикация фрагмента из набросков к роману Сологуба «Ночные росы» и — что особенно важно в связи с этой темой — статьи «О телесных наказаниях», которую он, однако, не решился опубликовать из-за слишком явного отражения в ней своего личного опыта), ср. также Клейнборт; Данько 1992, особенно 202—204 и др. Наиболее рельефно и обильно алголагническое начало, реализуемое в изображении «сечения» детей (хотя и не только их), взятого в более широком контексте, где, в частности, нередко проявляются и эротические мотивы этого действия, выступает в художественной прозе Сологуба. Обилие примеров (ср. Сологуб 1993:419—441: варианты текста «Мелкого беса»; Павлова 1993:31—32, 41 и др.), которое может быть еще более увеличено за счет автоцензуры, не пропустившей целый ряд примеров далее рукописного текста, и степень их разработанности, глубина и интимность авторских «переживаний» в

связи с изображаемыми сценами говорят сами за себя, и внимательный читатель, без подсказок со стороны, обнаруживает за эмпирическими отражениями этой темы нечто гораздо более важное и личное, отсылающее к самому Сологубу. Но, может быть, более важными являются свидетельства, представленные в статье «О телесных наказаниях» (ИРЛИ, ф. 289, оп. 1, № 570), где приводятся рациональные или, точнее, рационализированные автором-педагогом и тонким аналитиком мотивы смысла подобного рода наказания. Несколько довольно развернутых примеров из этой статьи следуют далее:

> [...] Русский язык пользуется необыкновенно выразительным названием: наказание. Смысл этого слова показывает, что в основу наказания народ кладет исправительно-поучительную идею. Наказать — в одно и то же время значит у нас и приказать, дать наказ, инструкцию, руководство [...] — и подвергнуть взысканию за вину. Следовательно и наказание за вину имеет смысл указания верного пути, приказа, как вести себя на будущее время. Поучить — вместо наказать — также часто употребляет народ, подтверждая этим поучительный смысл наказаний. Скажу из своего опыта: когда мать наказывает меня розгами, она во все время сечения, обыкновенно неторопливо, не только бранит меня, но главным образом делает мне соответствующие наставления, — в точном смысле учит меня. Так было и тогда, когда я был мальчиком, так и теперь. [Сто́ит напомнить, что после смерти матери эти обязанности наказания-наставления до 1907 года, когда Сологубу исполнилось 44 года, исполняла его сестра, которая была моложе брата на два года. В биографических записях писателя последняя такова: 1894—1907. Сестра. Секла дома, в дворн<ицкой>, в участке, с согласия дир<ектора>... — *В. Т.*] [...] Обыкновенно это [наказание, практикуемое новой педагогией, ставящей целью возбудить в ребенке раскаяние — *В. Т.*] исполняется грубым вторжением в душу ребенка и бесцеремонным расстраиванием всех слабых струн детской души, чтобы только вызвать детские слезы и жалкие слова. Воспитатель истязает нравственно ребенка и воображает, что поступает очень гуманно. [...] Забывают почему-то, что нарушать чем-

нибудь целомудрие детской души гораздо хуже, чем прибить ребенка, и что бессмысленно тревожить душевные раны, уже нанесенные ребенку проступком.

[...] Наказание может быть очень суровым, но оно не должно быть унизительным. Позволительно нанести ребенку известного рода мучения, но непозволительно оскорблять его чувствования, его духовную сторону. [...] Сильно наказанный ребенок, однако, не приглашается к поруганию самого себя и приходит к необходимости добропорядочного поведения не темным путем нравственной пытки и ломки, борьбы и страданий, а кратким усилием, перекидывающим его на новую дорогу. Ребенок успокаивается нравственно, становится бодрее, в нем замечается подъем духа. Те, которых секли в детстве (не бестолково, как это у нас бывает), это скажут: становится внимательнее, работается лучше, занимается легче.

[...] Таким образом, наказание розгой является сильным наказанием, хотя мы далеки от мысли, что оно должно быть назначаемо только в исключительных случаях. Здоровый, сильный и резвый мальчик ничего не потеряет, если его высекут за сравнительно малую вину. [...] В таком виде, как мы его понимаем, наказание розгой полезно ребенку как средство физического развития. Полезно, если ребенок привыкнет к мужественному перенесению лишений. Полезно, если ребенок, наказанный розгой, не плачет целый день, а сейчас же утешится. [...] Привычка не смотреть на физическую боль как на несчастье, будет для всякого ребенка, который может ее приобрести, большим благодеянием. Если по духу человек должен быть христианин, то по плоти ему всего полезнее быть спартанцем. [...]

И после опровержения возражений против сечения детей — заключение:

[...] Нужно, чтобы ребенка везде секли — и в семье, и в школе, и на улице, и в гостях. Дома их должны пороть родители, старшие братья и сестры, старшие родственники, няньки, гувернеры и гувернантки, домашние учителя и даже гости. В школе его пусть де-

рут учителя, священник и младшие [...] На улицах надо снабдить розгами городовых: они тогда не будут без дела. [...] В другое время и мы не стали бы защищать розочную расправу, как предмет презираемый обществом. Но теперь нам нет дела до безотчетных антипатий общества. Оно гибнет, и нужно ему помочь, хотя бы розгами. [...] Мы не можем требовать от родителей, чтобы они обладали высоким развитием, которое дало бы им возможность без розог поддерживать свой авторитет [...] Мы должны поощрять их пользоваться тем единственным средством нравственного влияния, которое у них еще остается, чтобы пороть детей, кому ума не доставало.

67 Ср.: «Оному же обѣщавъшюся ей не отъити отъ нея...» (29а).

68 Ср. еще: «и начать глаголати съ любъвию к нему» (29в).

69 Ср.: «[...] начать жена простирати к нему бесѣду многу» (32а).

70 Подобная же суровость в отношении к матери засвидетельствована и в других житиях (ср. Феодора Освященного, Симеона Столпника, Пимена и др.).

71 «Онъй же о томь не хотящи, ни понѣ послушати его» (32г—33а).

72 Не трудно представить себе, как мать Феодосия, будучи уже монахиней, рассказывала келарю Федору об этом драматическом моменте своей жизни, как и о детских годах ее сына. — О женском монастыре св. Николая в Киеве см. Макарий 1889, II:88—89; Голубинский 1904, I, 2:746.

73 К оценке родительского наследия самим Феодосием ср.:

> Азъ Феодос [...] въ чистѣі і правовѣрнѣі вѣрѣ роженъ, и воспитанъ в добрѣі наказанья правовѣрнымъ отцемъ и матерью, наказываюче мя добру, закону, вѣрѣ же Латыньстѣи не прелучаітеся, ни обычая іхъ держати, і комканья ихъ бѣгати... Мнѣ же рече отец моі: ты же, чадо, блюдися кривовѣрныхъ, і всѣхъ іхъ словесъ; занеже исполнилася і наша земля злыя тоя вѣры; да кто спасая спасеть душю свою, въ правовѣрнѣі вѣрѣ живуча. Нѣсть бо іноя вѣры лучше нашеі...
>
> («Послание Феодосия к князю Изяславу о вере варяжской», см. Макарий 1889, II:322—323)

74 Некоторые даже сомневаются в том, что таковое существовало (Д. И. Абрамович). В связи с проблемой жития Антония см. Шахматов 1897; 1898:105—149; Никольский 1906:149—157; Приселков 1913:265 сл.; Розанов 1914:34—46; Пархоменко 1914:237—241; Абрамович 1930, XVI:212 и др. (ср. поздние версии типа обширного сказания «О зачале Печерского монастыря» в рукописных патериках Кассиановской редакции или «Żywot Św. Antoniego Peczarskiego, zebrany z latopisca Słowiańskiego»). Об Антонии см. также Макарий 1889, II:40—42, 317—319; Казанский 1854:187—197; Чаговец 1901, № 6; Голубинский 1904, I, 2:569—573, 579—581, 647—654; Абрамович 1930:1—3, 5—8, 10—13, 15—19, 28—36 и др.; Кологривов 1961:31 сл.; Творогов 1987:135—136 (=Словарь 1987) и др.

75 Летопись сообщает о Любече уже в 882 г. в характерном контексте:

> Поиде Олегъ поимъ воя многи Варѧги. Чюдь Словѣни. Мерю. и всѣ Кривичи. и приде къ Смоленьску съ Кривичи [...] Отт҃уда поиде внизъ. и взѧ Любець. и посади мужь свои. и придоста къ горамъ хъ Киевьскимъ [...].
>
> (Лавр. летоп., 22—23 [вар. Любечь])

В 907 г. Любеч упоминается среди главных городов Руси (Лавр. летоп. 31, ср. 141, 156, 256, 343).

76 Вопрос о грамотности-неграмотности Антония существен в связи с более важным вопросом «антониевых» текстов. Как известно, этот вопрос, очень существенный и с точки зрения истории раннего этапа русской духовной литературы и функционирования соответствующих текстов XI в. в более позднее время, и с точки зрения, определяющей весь объем сделанного Антонием или связываемого с ним, принадлежит к числу чрезвычайно темных. Многие из приписываемых Антонию Печерскому сочинений заведомо или скорее всего написаны не им, или же, наконец, не могут быть атрибуированы ему со сколько-нибудь надежной достоверностью. Поэтому, строго говоря, вопрос состоит не в определении всего круга «антониевых» текстов, а в том, существовали ли вообще тексты, которые были сочинены им. В «нестрогих», ориентированных на максимум списках с Антонием связываются следующие тексты:

1. «Слово святаго преподобнаг отца нашего Онтония игумена печерьскаго иж в Киевѣ» (начало: «Некогда же убо великому Онтонью сѣдящю в хизинѣ безмолствующа. прииде к нему диявол,

хотя острашити ег и ночат нощию преображатис всяческими образы». Ркп. Публ. б-ки I, о, № 64, л. 579 об.) (поучение, надписанное как «Слово святаго Онтония поучение ко всякому человѣку и ко хрестьяномъ», ркп. Публ. б-ки I, о, 64, л. 582 об., представляет собой извлечение из наставлений св. Антония Великого, отраженных в его житии, составленном Афанасием Александрийским. См. Афанасий 1853:224 и сл.; Архангельский 1889:I и сл.; Никольский 1906:150—151);

2. перевод жития св. Григория Омиритского и прения с Ерваном (ср. Викторов, «Рукописи Флорищевой пустыни», 252, № 104, 77; Шахматов 1896:48; разумеется, эта атрибуция не единогласна; см. также Соболевский 1894:7: рукописи с XV в.; Яцимирский 1898:149—151: первоначально переведено на сербский, а не на русский; Никольский 1906:152—155: перечень списков жития XV—XVIII вв.);

3. «Поучение инокомъ святыхъ отецъ Антония и Феодосия», отмечаемое в некоторых списках Киево-Печерского патерика (начало: «Брате сѣдъ въ безмолвии собери умъ свой и рци къ собѣ, человѣче не си ли міра оставилъ...») (в действительности же речь идет о послании Симона Владимирского к Поликарпу, см. Яковлев 1872:LXXXV и сл.);

4. «Поучение святого Антония» (начало: «Нѣчто еже въ мірѣ избрати, паче любве, еже Христѣ глаголя же и поминая о будущих благ») в ркп. Публ. б-ки, Погод. № 6, перг., 4°, XIV в., 85 л. (остается неясным, какому Антонию принадлежит этот текст). Никольский 1906:156—157 указывает для примера еще несколько рукописей с отрывками из житий Антония Великого и Нового, из поучений и других текстов греческой письменности, в которых возникает имя Антония Печерского. Ср.:

5. «Наказание Антония Великого ко ученикомъ»;

6. «Слово о празднословии св. Антония»;

7. «Отъ жития святаго отца Антония Новаго»;

8. «Поучение от жития Антония» (из жития, составленного Афанасием);

9. выдержка из творений Антония (начало: «Достоитъ иноку якожъ рыба въ морѣ, сице и тъи въ свою келию»).

Литературу о «Житии Антония Великого» см. Буланин. 1987: 132—135.

77 Полагают, что его мирское имя было *Антипа*, но, возможно, в данном случае речь идет о попытке реконструкции, опирающейся на известный «звукоподобный» принцип *(Антоний > Антипа)*.

78 Возможность пребывания Антония в Киеве до паломничества на Святую Гору могла бы быть подкреплена смежностью летописного свидетельства о первой («Иларионовой») пещере и введения темы Антония («[...] и молѧшесѧ ту Богу втаинѣ... а си печерка тако [о]ста. и не по мнозѣхъ днехъ бѣ нѣкый чл҃вкъ [...] от҃ града Любча [...]»), с одной стороны, и возвращением Антония с Афона именно в Киев, к той же самой пещере, с другой. Возможно, что Антоний начал свою подвижническую жизнь еще в Любече (пещера недалеко от города), о чем можно судить (например, на основании грамоты архиепископа Барановича от 1693 г.) по существовавшему, видимо, древнему преданию. В 1692 г. на этом месте был восстановлен ранее основанный монастырь (Милорадович 1871; Шахматов 1898:141).

79 Предание Афонского монастыря Есфигмена, согласно которому Антоний был пострижен именно там, легковерно принятое коекем в XIX в. и в России вслед за А. Н. Муравьевым,

> просто напросто выдумано Есфигменцами для той цели, чтобы поставить свой монастырь под патронат России, чтобы привлечь в него нашу известную щедродательность.
>
> (Голубинский 1904, I, 2:571; здесь же о хронологической несостоятельности этого предания и попытках ее корректировки)

80 Иногда забывают, что Печерский монастырь «пошел» от благословения Святой Горы, с которой Антоний был связан биографически. — Ср. Макарий 1889, II:40—41 и др.

81 Это был монастырь, созданный не благодаря средствам князя, но из тех,

> каци суть поставлени слезами . пощеньемь мл҃твою бдѣньемь. Антонии бо не имѣ злата ни сребра, но стѧжа слезами и пощеньемь якоже гл҃ахъ.
>
> (Лавр. летоп. 159)

Показательно, что сразу же после сообщения о назначении Феодосия игуменом сказано:

> Ѳеодосу же приемшю манастырь . поча имѣти въздержанье . и велико [по]щенье и мл҃твы съ слезами...
>
> (там же, 159)

82 Как характерно для Антония это «кого хощете» при том, что сам он знает, «кто болии» среди братии! И как точно описывает оно внутреннюю установку («ненавязывание») Антония, так отличающую его от Феодосия в этом отношении!

83 Об Исаакии, ушедшем в затвор и воспринявшем «житье крѣпко», заботился сам Антоний. Когда же Антоний вынужден был покинуть Киев, то Исаакия, чуть не умершего («бѣ бо рослабленъ тѣломь [...] лежаше на единои сторонѣ подь сѧ плеваше . многажды и червье въкынѧхусѧ подъ бедру ему . с моченья . и с полѣванья [Лавр. летоп., 194]), Феодосий перенес к себе в келью, «са$^{\widehat{м}}$ своими рук$^{\widehat{а}}$ма омываше и спрѧташеть и [...] молѧше Б҃а зань . и мл҃тву творѧше над нимь дн҃ь и нощь», пока он не встал на ноги. Этот эпизод убедительно показывает, как Антоний и Феодосий объединялись в общем деле, помогали друг другу, если угодно, подменяли один другого. Подробнее см. такие эпизоды сотрудничества Феодосия и Антония, как приход в монастырь варяга Шимона или «мастеръ церковныхъ отъ Царяграда» в Киево-Печерском патерике (Абрамович 1930; 1—8; ср. Малышевский 1887). Еще раз стоит напомнить, что принятый Антонием в пещеру Феодосий начал свою жизнь в ней аскетическими упражнениями, видимо, близкими к тем, что практиковал Антоний:

> Отьць же нашь Феодосий предавъся Богу и преподобьнууму Антонию, и оттолѣ подаяшеся на труды телесьныя, и бъдяще по вся нощи в славословении Божии, сънную тягость отвръгъ, къ въздьржанию же и плътию своею тружаяся... (ЖФ, 31в)

84 Учитывая сложную и не до конца ясную историю сложения текста ЖФ, а также некоторые соображения о соотношении Антония и Феодосия в среде учеников того и другого, о чем см. отчасти несколько ниже, допустимо сделать предположение, что в некоем «прототексте» Антоний мог упоминаться и ранее. Очень похоже, что слова Нестора в начале ЖФ (26в) о том, что Феодосий подражал в своей жизни положившему начало чернечеству Антонию Великому, могли быть переделкой фрагмента, в котором сообщалось, что блаженный Антоний, поселившийся в пещере, подражал одноименному святому Антонию Великому (см. выше). Позже субъект подражания был изменен, и имя блаженного Антония выпало (как, может быть, исчез и объект «второго» подражания, которому следовал Феодосий), после чего

и произошло соединение Феодосия Печерского с Великим Антонием в качестве подражателя и подражаемого.

85 Ср. в «Киево-Печерском патерике» об Антонии — «[...] пророчьства дар имуща...» (Абрамович 1930:88; ср. 104 — о презвитере Онисифоре, который тоже «прозорлива дара исподобися от Бога»). О пророческом служении ср. слова апостола Павла:

> Достигайте любви, ревнуйте о дарах духовных, особенно же о том, чтобы пророчествовать. А кто пророчествует, тот говорит людям в назидание, увещание и утешение. (I Кор. XIV, I,3)

Кстати, как пророческое служение понимается и старчество (Концевич 1970:13 и др.).

86 См. ниже о подобной же характеристике Феодосия (31б).

87 Нужно заметить, что о первых двух встречах Антония с матерью Феодосия можно судить по двум их диалогам, которые вместе с предшествующим им диалогом Антония и Феодосия и последующим диалогом Феодосия и матери образуют весьма интересную, как бы документальную цепь диалогов, создающую впечатление подлинности, свидетельского присутствия, непосредственного наблюдения.

88 Ср.:

> Преподобьный же Антоний и съ сущими съ нимь и съ блаженыимь Феодосиемь бѣша въ печали мнозѣ его ради моляхуться Богу за нь. (34г)

89 Участие Антония предполагается и в тех случаях, когда имя его не названо (ср. расставание с Никоном, отправившимся в Тмуторокань, отправление скопца Ефрема в Константинополь и т. п.).

90 Фрагмент «Многу же скърбь и мьчатание зълии дуси творяхуть ему [Феодосию — *В. Т.*] въ пещерѣ той; еще же и раны наносяще ему, якоже и о святѣмь и велицѣмь Антонии пишеться» (37г—38а) имеет в виду основоположника монашества и его житие, написанное в IV в. Афанасием Александрийским и бывшее одним из источников ЖФ (см. Абрамович 1902:131—132, 158—159; 1930:216 и др.). Учитывая уже отмечавшуюся соотнесенность печерского отшельника с одноименным египетским аскетом, можно подумать, что сходный мотив мог присутствовать и в не дошедшем до нас «Житии Антония». Если бы это предположение подтвердилось, то упоминание Антония в 38а было бы последним в ЖФ и притом косвенным отзвуком темы печерского

святого. Пожалуй, трудно видеть чистую случайность в том, что имя *Антоний* в отнесении к египетскому отшельнику (хотя само это отнесение делается завуалированно и опознается лишь искушенным читателем) образует рамку, внутри которой размещены все случаи упоминания печерского Антония: подражаемое обозначается в начале и в конце «антониева» текста, подражающее — в середине, между этими двумя крайностями.

91 Ср. еще:

> Тако ли тъщание бѣ къ Богу надежа преподобьнаго Феодосиа и тако упование имяаше къ Господу нашему Иисусу Христу, якоже не имѣти надежа о земьныихъ никоеяже, ни уповати же ни о чемь же въ мирѣ семь, нъ бѣ вьсею мыслию и вьсею душею къ Богу въскланяяся и на того вьсе упование възложь, никакоже пекыйся о утрьнимь дьне... (55б)

92 Ср.: «сего же Христосъ въ послѣдьниимь родѣ семь такого себе с ъ д ѣ л ь н и к а показа...» (26в).

93 «Тѣмьже и мы, братие, потъщимъся рьвьнителе быти и п о д р а ж а т е л е житию преподобьнааго Феодосия...» (27г).

94 К подобной метафорике поля, нивы, пажити ср. в ЖФ:

> О благости Божия! Еже бо испьрва мѣсто назнаменавъ и благословивъ, п а ж и т ь створи, на немь же хотяше пастсвитися стадо богословесьныхъ овьць, донъдеже пастуха избьра. (27б)
>
> Се, о владыко, стадо богословесьныхъ твоихъ овьць, и имъ же мя бѣ пастуха створилъ и еже упасохъ на бъжьствьнѣй твоей п а ж и т и, и сия ти приведохъ... (27в)

95 Ср.: «поубожися» и «яко единъ от убогыхъ».

96 Ср.:

> И умысли же самъ своимъ с ъ м ѣ р е н и е м ь отълучитися на то дѣло. (29б)
>
> Вьси же съврьстьнии отроци его ругающеся ему, укаряхути и́ о таковѣмь дѣлѣ, [...] Блаженый же вься си съ радостию приимаше, съ мълчаниемь и съ с ъ м ѣ р е н и е м ь. (29б)
>
> по вся дьни ходя въ цьркъвь Божию, бѣ же с ъ м ѣ р е н ъ сьрьдцьмь и покоривъ къ вьсѣмъ. (30б)

Якоже и властелинъ града того, видѣвъ отрока въ такомь съмерении и покорении суща, възлюби и зѣло... Сице же многашьды сътвори, [...] большимь начатъ любити и́, чюдяся съмѣрению его. (30б)

И раждьгъшися гнѣвъмь на нь [...] биющи же и́... Божий же отрокъ, яко ничьсоже зъла приятъ от нея... шедъ, служаше предъ възлежащими съ вьсякою тихостию. (30в—30г)

И се же и ина многа увѣщаваше я съ вьсякыимь съмѣрениемь и съ сльзами учаше вься. (49в)

и др. Черноризец Дамиан, «иже рьвьнием подражааше житию и съмѣрению [...] Феодосия», сам характеризуется этими качествами:

О немь же мнози съвѣдѣтельствують о добрѣмь его съмѣрении и о житии и послушании и еже къ вьсѣмь покорение сътяжа. (45г)

97 Тема смирения неоднократно и в разных вариациях подчеркивается и далее. Ср., напр.:

[...] и бѣ по вся дьни божьствьную служьбу съвьршая съ всякыимь съмѣрениемь... (35в)

Отьць же нашь Феодосий съмѣренъмь съмыслъмь вься преспѣвааше... (36б)

И сего ради вьси любляхути и́ зѣло..., зѣло дивящеся съмѣрению его и покорению (36в)

Бѣаше бо поистинѣ чловѣкъ Божий [...] съмѣрениемь, съмыслъмь и послушаниемь и прочими труды подвизаяся... (42а—42б)

Сице бо ти бѣ тъщание къ Богу... Феодосия, имяаше бо съмѣрение и кротость велику, о семь подражая Христоса..., глаголавьшааго: «Навыкнѣте отъ мене, яко кръткъ есмь и съмѣренъ сьрьдцьмь». Тѣмьже на таковое подвизание възирая, съмѣрящеся... Таково ти бѣ того мужа съмѣрение и простость. (42в—42г)

[...] а блаженууму о семь никомуже явивъшю, но сице бѣ убо по вся дьни уча братию не възноситися ни о чемь же, нъ съмерену быти мниху... (43в—43г)

Ср. «съмѣренъмь разумъмь» о св. Глебе («Сказание»). Смирение,

начиная с ЖФ, становится важной характеристикой многих последующих русских святых и, в конце концов, выдвигается как одна из основных проблем русской духовной жизни.

> Тут [в «Цыганах» — *В. Т.*] уже подсказывается русское решение вопроса, «проклятого вопроса», по народной вере и правде: «Смирись, гордый человек, и прежде всего сломи гордость. Смирись, праздный человек, и прежде всего потрудись на народной ниве, вот это решение по народной правде и народному разуму... Не вне тебя правда, а в тебе самом; овладей собой — и узришь правду. Не в вещах эта правда, не вне тебя и не за морем где-нибудь, а прежде всего в твоем собственном труде над собою. Победишь себя, усмиришь себя — и станешь свободен как никогда и не воображал себе, и начнешь великое дело, и других свободными сделаешь, и узришь счастье, ибо наполнится жизнь твоя и поймешь наконец народ свой и святую правду его.»
>
> (Достоевский, «Пушкин», из «Дневника писателя» за 1880 г.)

98 Ср. «высокое», но «положительное» — *при-мѣръ*, так же отсылающее к идеальной норме, как и *съ-мѣрение*.

99 Отсюда — «заниженное» самоопределение Феодосия, признание себя недостойным. Ср.:

> Себе же недостойна творя, якоже ни единоя недѣлѣ, понѣ достигнути противу трудомъ их (37г; т. е. братии)

или

> Тѣмьже на таковое подвизание възирая, съмѣряшеся, послѣдьний ся вьсехъ творя и служьбьникъ... (42г)

100 Ср.: «[...] по отврьжении всякоя мирьскыя печали большими труды паче наченъ поподвизатися на рьвение Божие» (33в). Более полная формула представлена в связи с Варлаамом: «[...] и вься презрѣти въ житии семь, славу и богатьство ни въ что же положивъ» (33в).

101 Ср. выше о *съмѣрении* как нахождении и достижении меры в религиозном поведении.

102 Ср.:

> А одежа его бѣ свита власяна остра на тѣлѣ, извьну же

на ней и ина свита [...] и тоже сего ради възволочааше на ся, яко да не явитися власяници сущи на нем. (42г—43а)

103 Ср. в более общем виде — «Духовный мир его [Феодосия — *В. Т.*] наглухо закрыт для читателя, и Нестор святотатственно никогда в него не заглядывает» (Еремин 1966:33), а также Федотов 1959:41; Душечкина 1971:10—13.

104 Братия знала об этой особенности Феодосия, и поэтому, когда он, уже умирая, отослал всех из своей кельи, один из монахов прибег к хитрости, «малу сътворь скважьню, съмотряше ею» (64а). Благодаря ей стало известно, что делал Феодосий в последние минуты своей жизни.

105 Об этом свидетельствуют некоторые особенности текста, излагающего соответствующий эпизод, ср. «Другоици же..., излѣзъ...» (Федотов 1959:41).

106 Этот эпизод относится к первым годам жизни Феодосия в пещере.

107 Обычно этот эпизод возводят к соответствующему месту в «Житии Макария Египетского» (Чаговец 1901, № 6, 13; Абрамович 1902; Федотов 1959:41 и др.), что, конечно, весьма вероятно. Однако важно подчеркнуть, что признание этого источника не делает с необходимостью этот эпизод чисто «литературным» приемом: Феодосий мог практиковать этот вид умерщвления плоти, в частности, и потому, что знал о нем из жизни египетского подвижника, высоко ценимого на Руси. В свою очередь это аскетическое упражнение, освященное опытом Феодосия, было усвоено и более поздними подвижниками на севере Руси.

108 Пам. лит. Др. Руси 1978:319 едва ли верно переводят это место как «истязать плоть»; точнее — «трудился телесно» (Филарет 1856:138).

109 Ср. еще:

Къ симъ же и ядь ихъ бѣ ръжанъ хлѣбъ тъкмо ти вода. Въ суботу же ти въ недѣлю сочива въкушахуть; многашьды же и въ та дьни не обрѣтъщюся сочиву, зелие съваривъше едино и то ядяху. (35г—36а)

Вместе с тем Феодосию явно доставляло удовольствие угостить посторонних («[...] то же нѣсмь тако сладъка брашьна въкушалъ, якоже нынѣ сьде... Нъ молю ти ся, отьче, повѣжь ми, откуду есть сладость си въ брашьнѣ вашемь?» — спрашивал князь Изяслав, угощаемый хлебом, чечевицей и небольшим количест-

вом рыбы, у Феодосия [48в], ср. также ответ Феодосия [48г]) или же в определенных случаях и монастырскую братию (ср. о хлебцах, 51в—51г, а также 52б—52в: «хлѣби чисти зѣло, друзии же от нихъ съ медъмь и съ макъмь творени» и др.).

110 Ср.: «И никтоже его николиже видѣ [...] ли воду възливающа на тѣло, развѣ токмо руцѣ умывающа» (42г).

111 Но все менялось, когда речь шла о другом:

> аще бо видяше нища или убога, въ скърьби суща и въ одежи худѣ, жаляашеси его ради и вельми тужаше о семь... (51а)

112 Впервые о борьбе Феодосия с злыми духами и о победе над ними говорится в связи с началом его подвижничества в Печерской обители (33в), после чего дается и некое обобщение —

> И бѣ видѣти свѣтила три суща въ пещерѣ разгоняща тьму бѣсовьскую молитвою и алканиемь [...] и Богъ же бѣ съ ними...

113 Ср. еще: «Ненавидя же испьрва добра золодѣй врагъ» (29б) или «вьселукавый врагъ» (57г) и т. п.

114 В ЖФ еще трижды упоминается о молитвах Феодосия до прихода его в Печерскую обитель. Он молится или потерпев неудачу (напр., когда мать с побоями привела его из соседнего города, куда он тайно скрылся), или принимая важное решение, или же прося о конкретной помощи. Ср. в первом случае — «Тъгда же блаженый Феодосий моляшеся Богу, по вся дьни ходя въ цьркъвь Божию...» (30а—30б); во втором — «Блаженый же, радъ бывъ, помоливъся Богу, и изиде отай из дому... И тако устрьмися къ Кыеву городу...» (30г—31а); в третьем — «Не вѣдый же пути, моляшеся Богу, да бы обрѣлъ съпутьникы, направляюща и́ на путь желания» (31а). Уже придя в Киев, он обошел все монастыри, «хотя быти мнихъ и моляся имъ, да приятъ ими будеть» (31а). То же повторяется, когда Феодосий пришел к пещере Антония, — «его же видевъ и, падъ, поклонися ему съ сльзами, моляся ему; да бы у него былъ» (31б).

115 Ср.: «Таче по сихъ блаженаго зимѣ възгрозивъши и огню уже лютѣ распальшу и, и не могый къ тому ничьтоже, възлеже на одрѣ, рекъ...» (62в).

116 Непосредственно перед этим Феодосий, окончив поучение братии и отпустив ее, «вълѣзъ въ келию, начатъ плакатися, бия въ пьрьси своя, припадая къ Богу и моляся ему о спасении ду-

ши, и о стадѣ своемь и о мѣстѣ томь» (62б).

117 Ср. еще ряд примеров из ЖФ:

> И егда отъхожаше от него, тъгда блаженый, въшедъ въ пещеру, моляшеся Богу прилѣжно о спасении матери своея и обращении сьрьдьца ея на послушание. Богъ же услыша молитву угодьника своего. О семь бо словеси рече пророкъ: «Близъ Господь призывающиимъ въистину и волю боящимъся его творить, и молитву ихъ услышить, и спасеть я». (33а)
>
> И тако вься прилѣжьно учааше молитися къ Господу [...] и не преходити отъ келиѣ въ келию, нъ въ своей келии Бога молити... (39а)
>
> [...] и не преходити же отъ келиѣ, нъ въ своей келии къждо васъ да молить Бога (43г)
>
> Таче, въставъ, блаженый иде въ келию свою пѣтъ по обычаю обанадесяте псалма. Тако же и по молитвѣ, шьдъ, сѣде дѣлая дѣло свое. И се пакы вънide икономъ, то же глаголя. Тъгда отвѣща ему блаженый: «Рѣхъ ти, иди и помолися Богу. Въ утрий дьнь шедъ въ градъ и у продающихъ да възьмеши възаимъ...» (45а)
>
> Тъгда же въставъ блаженый... и съ сльзами помолися въ умѣ своемь (45а)
>
> Блаженый же о сихъ всѣхъ по вся нощи бе-съна пребываше, моля Бога съ плачьмь и часто къ земли колѣнѣ прекланяя... (45в)
>
> И единъ отъ нихъ тихы шедъ и, ставъ, послужааше, ти слышаше и́ молящася и вельми плачющася и главою часто о землю биюща... (45а)

и др. Примеры молитвы, направленной на изгнание бесов, были уже приведены ранее.

118 В сходной ситуации, предупреждая упреки в направленности на самого себя, на свой организм, Гете утверждал за собой (как и за другими естествоиспытателями) право и — более того — долг объектного подхода к самому себе как к одному из организмов («субъект как объект»).

119 Позиция Феодосия тем более характерна, что отлична от частых в истории русской духовной культуры соблазнов и заблуждений.

«Вся история нашего умственного развития окрашена в яркий морально-утилитарный цвет», — справедливо говорил Л. С. Франк. — «Русский интеллигент не знает никаких абсолютных ценностей, никаких критериев, никакой ориентировки в жизни, кроме морального разграничения людей, поступков и состояний на хорошие и дурные, добрые и злые.» [...] Именно отсюда и этот характерный русский максимализм, — это преувеличенное чувство свободы и независимости, не обуздываемое и не ограничиваемое изнутри уже потерянным инстинктом действительности. Именно от «релятивизма» рождается эта нетерпимость доктринеров, охраняющих свое произвольное решение... И этот «нигилистический морализм» легко сочетался с пиетическими навыками, унаследованными от предыдущих эпох и поколений. Общим было здесь это равнодушие к культуре и действительности, это чрезмерное вхождение внутрь себя, преувеличенный интерес к «переживаниям», — весь этот безысходный психологизм... Острый привкус психологизма чувствуется очень явно и в самом русском культурном творчестве, до самого конца века. «Метафизика» казалась слишком холодной и черствой, на ее место ставили «этику» или мораль, — подменяли вопрос о том, что есть, вопросом о том, чему быть должно. В этом уже был некий утопический привкус... В ту же сторону слишком часто сдвигались и богословские интересы. Слишком часто пробовали и самые «догматы» растворить в «морали», переложить их с греческого «метафизического» языка на русский этический. И в таком стремлении встречались «интеллигенты» и «аскеты»...

(Флоровский 1981:291—292)

120 С явной ориентацией на слова Антония, сказанные им пришедшему к нему Феодосию: «[...] видиши ли пещеру сию, скьрбьно мѣсто и тѣснѣйше паче инѣхъ мѣстъ...» (31б), ср. также 37а.

121 Здесь слово «отьць» нетерминологично (в отличие от «Отьць нашь Феодосий...»).

122 Роль Антония во всей этой процедуре остается пассивной. В других источниках она представлена иначе (ср. Лавр. летоп., 159).

123 Та же формула повторяется и в Похвале преподобному Феодосию в Киево-Печерском патерике:

> И убо кто достойно похвалить или възвеличить земнаго аггела и небеснаго человѣка?
>
> Радуйся, земный аггеле и небесный человѣче...
>
> (Абрамович 1930:87, 91)

Ср. также:

> [...] егда землю оставивь и земнаа вся, на небеса идеть, егда человѣкы оставль и с аггелы въдворяеться и Бога зрѣти сподобляется. (87)

124 Знакомство с этим житием фиксируется, в частности, и самим ЖФ. Ср.: «И се же пакы подобьно есть рещи, еже яко пишеться таково о святѣмь и велицѣмь Савѣ» (56б).

125 Ср.:

> игумен же и бра^т^я . заложиша црк҃вь велику и манастырь огородиша . а съ столпьемь кельѣ поставиша многы . црк҃вь свершиша и иконами оукрасиша . и о^т^толѣ почаша Печерскыи манастырь . имьже бѣша жили черньци преже в печерѣ . а о^т^ того прозвасѧ Печерскыи манастырь.
>
> (Лавр. летоп., 159)

И позже:

> В се же лѣто [1073 г. — *В. Т.*] основана бы^с^ цр҃кы Печерьская . Игуменом Феодосьемъ . и еп^с^пмь Михаиломь... (183)

Ср. также Киево-Печерский патерик, Слово 24.

126 Далее рассказывается, как проезжавший мимо, «по строю Божию», князь Святослав, увидев множество народа, спросил о происходящем. Узнав же, в чем дело, он, «яко от Бога подвиженъ», показал место на своем поле и велел именно здесь строить церковь и «Се же якоже и по молитвѣ тому самому начатъкъ копанию положити» (60г).

127 Тема монастыря, расцвета и умножения Божией благодатью и молитвами Феодосия этого святого места не раз возникает в ЖФ — и как своего рода штамп, и вполне конкретно. При этом сама эта тема выстраивается crescendo, становясь почти непре-

рывной в финале. Впрочем, и в средней части текста автор настойчиво подчеркивает особую важность этой темы:

> А иже преподобный отьць нашь Феодосий, иже поистинѣ испълъненъ духа святааго, тѣмьже и Божия таланта умъноживъ, иже населивъ мѣсто множьствъмь чьрноризьць, иже пусто суще, манастырь славьнъ сътвори. (49а)

И в этой связи можно еще раз отослать к вопросу о соотношении двух текстов — «О начале Печерского монастыря» и ЖФ, а также об отражении отдельных черт первого во втором. К теме монастыря и монастырского «умножения» ср. в конце ЖФ:

> Въ лѣто же то [когда умер Феодосий — *В. Т.*] молитвами блаженааго отьця нашего Феодосия умножи вьсѣхъ благыихъ въ манастыри томь и еще же и въ селѣхъ тѣхъ бысть гобино и въ скотѣхъ же приплодъкъ. (64г)

> Си же вѣдѣти есть яко же и донынѣ молитвами его вься умножають ся въ манастыри его [...] въ манастыри блаженааго боле умножаеть ся молитвами отьца нашего Феодосия... (65а)

> и тако умножаше ся мѣсто то благодатию Божиею и молитвы ради святаго нашего Феодосия (66в)

и др. Но и более конкретно —

> Си же яко по умьрьтвии блаженаго отьца нашего Феодосия, Стефанъ же игуменьство приимъ подвизаше ся о зьдании цьркви, юже бѣ блаженый началъ зьдати. Тоже благодатию Божиею и молитвами преподобьнаго отьца нашего Феодосия, въ мало лѣтъ съзьдана бысть цьркы, и манастырь съграженъ. (66а—66б)

Или же:

> молитвами блаженаго наставьника ему и отьца Феодосия състави себе манастырь и цьркъвь възгради въ имя святыя Богородиця, и нарекъ мѣсто то по образу сущааго въ Костянтини градѣ из Лахерьна... (66г)

128 Нестор в заключение, говоря о своем авторстве, обозначает себя как «мьний вьсѣхъ въ манастыри блаженаго и отьца въсѣхъ Феодосия» (67б). Можно напомнить, что сам Феодосий в этом же

монастыре был «мьний всѣхъ» (36г), и эта характеристика также соотносит автора с его избранником.

129 Огрубленно и для большей рельефности временно пренебрегая тонкостями и допуская известное преувеличение, можно сказать, что выбор должен был производиться между двумя путями — условно «Антониевым» и «Феодосиевым» и между уставами, которые так или иначе соответствовали бы различиям в этих путях.

130 Летопись предлагает другую версию получения устава: Ср.:

> [...] и совокуплѧти нача многы черноризьци. и совокупи братьѣ числомь ·р҃· и нача искати правила чернечьскаго . и обрѣтесѧ тогда Михаилъ чернець манастырѧ Студиискаго . иже бѣ пришелъ изъ Грекъ с митрополитомь Георгиемь . и нача у него искати оуства . чернець Студиискы^х и обрѣтъ оу него и списа . и оустави въ манастыри своемь . како пѣти пѣнья манастырьская . и поклонъ какъ держати . и чтенья почитати . и стоянье въ црк҃ви . и весь рѧдъ црк҃вныи [и на] трѧпезѣ сѣданье . и что ясти в кыя дн҃и . все съ оуставленьемь . Феодосии же то изъобрѣтъ . предасть манастырю своему . о^т того же манастырѧ переяша вси манастыреве оуставъ . тѣмьже почтенъ есть манастырь Печерьскыи старѣе всего.
>
> (Лавр. летоп., 160)

О принятии Студийского устава см. Макарий 1889, II:55—62; Чаговец 1901, № 6:40 и сл.; Голубинский 1904, I, 2:607 и сл., 624 и сл., и др.

131 Устав Пахомия Великого, затем — Василия Великого (Τὰ ἀσκητινά и др.) и т. п.

132 О Студийском уставе см. Голубинский 1904, I, 2:607—631, а также Migne. Patrol., т. 99.

133 В частности, и «Завещание» Феодора Студита (Migne. Patrol., t. 99, 1813 и др., см. Голубинский 1904, I, 2:785—790), на основании которого впоследствии составлялись списки Студийского устава.

134 Не ставя себе целью определение всей массы «влияний» и сходств между Студийским уставом и описанием деятельности Феодосия как игумена Печерского монастыря, все-таки можно отметить некоторые наиболее яркие примеры. Описание «режима» дня братии в ЖФ довольно точно отвечает предписаниям

главы «О соразмерности в работах» [монахов — *В. Т.*] из собственной записи Студийского монастыря. Ср.:

> Должно знать, что в святую великую четыредесятницу по отпетии нами первого часа, что бывает уже при восходе солнца, отходит каждый на свою работу и бывает на них стихословие целой псалтыри..; работают до 9 часов; после же отпетия [...] и после ужина каждый проводит в уединении время, как желает...

Не менее показательны предписания патриарха Алексия (1025—1043), которому принадлежит особая версия Студийского устава, об одежде:

> Никто из монахов не должен носить одежды (тонкой) льняной, ни другой какой-нибудь (из сказанной), но только из (грубой) шерсти, цветом черную или (темно-)красную или т. наз. (темно-)серую; все одеяния монахов должны быть «худы» (грубо-немногоценны) и «чисты» (опрятны) и никак не должны быть светлых (ярких) цветов или иметь лак...
>
> (Migne. Patrol., т. 99)

Ср. также Запись устава Студийского монастыря (*ibid.*, т. 99, 1704) о количестве одежды и об обуви, о количестве и качестве кушаний и питий, о соразмерности в службах и т. п. (Голубинский 1904, I, 2:611—622, 776—790) и правила патриарха Алексия относительно пищи. В связи с последним обращением-завещанием Феодосия, произнесенным перед братией перед смертью ср. заповеди Феодора Студита (Migne. Patrol., т. 99, 1813) и др.

135 Ср. начало этого устава:

> Се аз, великый князь Ярославъ, сынъ Володымеровъ, по данию отца своего, съгадалъ есмь съ митрополитомъ Лариономъ, сложилъ есми Греческый номоканонъ, иже не подобаеть сихъ тяжь судити князю и бояромъ, далъ есми митрополиту и епископомъ тѣ суды, что писаны въ правилѣхъ, въ номоканонѣхъ, по всѣмъ городомъ и по всей области, где християньство...
>
> (Макарий 1889, II:359)

Фигура митрополита Илариона таким образом стоит и у начала пещеры, ставшей впоследствии Печерским монастырем, и у начала русского церковного права, ср. Мысовский 1862, 3:125 и др.

136 В связи с Антонием тема труженичества не возникает, и это различие между двумя святыми немаловажно и неслучайно. Правда, нужно помнить и о более широкой трактовке — труженичество в духе. Ср. о Феодосии:

> Умертви бо ся всему миру, оживе же Христу и плод многъ принесе, его же породи духом и упасе преподобием и правдою, и умножи талантъ, данный ему от Бога.
>
> (Абрамович 1930:87)

137 К *при-ложити* и *труды* ср. выше *трудоположникъ*.

138 Эти слова содержат корень, который обозначал принудительную, насильственную и, следовательно, мучительную смерть (и.-евр. **пец-* : **поц-* : **пй-*, русск. *навь, унавить*, и т. п.) — в отличие от «хорошей», естественной (в положенный час и в положенном месте) смерти — **sъ-mьrtь*, органично вытекающей из жизни человека и продолжающей ее и, значит, в конечном счете человекосообразной, еще сильнее — человечной.

139 Ср. др.-исл. *þraut* 'испытание', 'беда'; 'искушение', ирл. *troscaim* (и.-евр. **trudsnō*).

140 В этом смысле труд оказывается «жесткой» аскезой, умерщвлением плоти, самоистязанием, с одной стороны, и смирением и уничижением, с другой. О последнем см. в связи с изготовлением просфор и полевыми трудами Феодосия еще в его детстве и отрочестве. Уже отмечалось выше, что сам он отчетливо сознавал этот аспект уничижения-смирения в совершаемых им работах. К мотиву труда-мучения, страдания ср.:

> Она же видѣвъши сына своего въ таковѣи скърби сущи, бѣ бо уже лице его измѣнилося отъ многааго его труда и въздържания... (32в)

141 Эта ненадуманная, но органичная и из потребностей жизни вытекающая связь «личного» и «общественного» формировала самое монашескую общину, реализовала идею «общежитности» и вместе с тем контролировала ее. Соответственно этому труд каждого легко соотносился с трудом всех, а последний естественно понимался как сумма «частных» трудов, и, следовательно, не находилось зазора, где бы мог укорениться «бюрократизирующий» элемент, выступающий как посредник между теми, кто творит труд, и результатами этого труда.

142 Эпизод с выставлением обнаженного тела комарам и оводам, см. выше.

143 И здесь снова трудно не вспомнить это же качество у матери Феодосия.

144 Феодосий учил монахов молиться в келье Богу, и «якоже кто можеть и рукама же своима дѣлати по вся дьни, псалмы Давыдовы въ устѣхъ своихъ имуще» (39а), т. е. поступать так, как делал и он сам (ср. также 43г).

145 И въ I-вую недѣлю таковаго въздьрьжания и яко добрыимъ подвижникомъ потрудивъшемъся въ ту недѣлю, тѣмьже уставлено бысть преподобныимь отьцьмь нашимь Феодосиемь, въ пятокъ тоя недѣли да бывають имъ хлѣби чисто зѣло, друзии же от нихъ с медъмь и съ макъмь творени. (52а—52б)

Сто́ит обратить внимание на ту подробность и детальность, с какими Феодосий входит в круг бытовых забот братии.

146 Сицимь же образъмь творяаше, еже аще слышаше кое дѣло творимо, благословению пьрвое не възяту бывъшю, не бо хотяаше, да святое стадо того таковааго брашьна въкусити, еже не благословениемь сътворено и от прѣслушания суще, нъ се яко вражию часть сущю повелѣваше овъгда въ пещь горущю вьмѣтати, овъгда же въ рѣчьныя струя въврьщи. (52а)

В мифопоэтическом контексте заслуживает внимание, что еда и питье не просто бросаются, выливаются или отдаются кому-либо другому, но как бы возвращаются исходным «чистым» (и «очищающим») природным стихиям — огню и воде (испорченное лампадное масло — земле, см. 53б). Кстати, нужно иметь в виду совокупное участие огня и воды в изготовлении хлеба.

147 Ср.: «Еже о семь да не зазрить ми никътоже от васъ, яко сии сьде въписахъ и прѣсѣчение слову сътворихъ...» (52г), с последующей мотивировкой этого «пресечения слову», — чтобы знали, что не следует ни в чем ослушаться наставника, что все утаенное выйдет наружу, что от Бога ничего не скроется и он не попустит ослушанию или обману.

148 Ср. «мораль» рассказа:

Богу сице извольшю на съблюдение святаго стада иже и таковъ подвигъ сътворьше въ святую ту недѣлю, то же да не таковыихъ хлѣбъ въкусять. Нъ се, яко вра-

жию часть сущю, гадъмь осквьрни сию Богъ, якоже на показание тому быти. (52г)

Другой подобный эпизод связан с нехваткой деревянного масла для лампад и намерением заменить его льняным; однако, когда пономарь собрался налить его в лампаду, он обнаружил в нем мертвую мышь, как-то попавшую в него. Блаженный, который дал пономарю разрешение на замену масла, укорил себя за неверие и за то, что возложил надежду на Бога; после этого он велел пономарю вылить льняное масло, помолиться Богу и надеяться на его помощь; действительно, вечером кто-то из богатых неожиданно принес большую корчагу с деревянным маслом; им заправили все лампады (не исчерпав его) и на следующий день справили светлый праздник Богородицы (53а—53в).

149 Ср. также историю с экономом Анастасием (44г—45б), беспокоившимся, что нечем на следующий день кормить братию. Внезапно ночью является некто принесший золотую гривну (хотя ворота монастыря были заперты). Видя в этом изволение Божье, Феодосий велит эконому устроить братии «праздьникъ великъ дьнесь».

150 Ср.: «[...] якоже всѣмъ чюдитися о премудрости и разумѣ дѣтища и о скорѣмь его учении» (28а).

151 Можно вспомнить, с каким чувством рассказывает об этом юноша Феодосий своей матери, невольно выступая как учитель перед ученицей (29г).

152 Ср.: «[...] нъ не абие обличааше ихъ, нъ якоже издалеча притъчами нагоня, глаголааше къ намъ» (38г).

153 Размышляя о том, каким должен быть наставник, Феодосий помнил о словах Господа — «Иже аще кто въ васъ хощеть быти старѣй, буди всѣхъ убо мьний и всѣмъ слуга» (36г).

154 Ср. еще «[...] нъ по вся дьни братию всю утѣшая, учаше...» (37а), ср. 61б и др.

155 В этом, а возможно, и в некоторых других случаях создается впечатление, что Феодосию как бы душевно неловко («стыдно») замечать вину, промах человека, если только есть надежда, что сам этот человек может преодолеть их, исправиться.

156 В духе 81-го псалма. Ср. у Державина:

Без помощи, без обороны
Сирот и вдов не оставлять.
Ваш долг спасать от бед невинных,
Несчастливым давать покров;

От сильных защищать бессильных,
Исторгнуть бедных из оков.
(«Властителям и судиям»)

157 И опять та же потаенность подвига благодеяния!

158 Эти эпизоды подробнее рассмотрены ранее, см. «Работники одиннадцатого часа» («Слово о законе и благодати» и древнекиевские реалии, *Russian Literature* XXIV—I [1 July 1988]), см. выше.

159 Та же функция, но в ином отнесении и аранжировке, конечно, была известна и блаженному: он ее субъект, объект — Иисус Христос, поле этой «экземплефикативно-имитативной» функции — связь между подражающим и подражаемым.

160 Наконец, нужно иметь в виду, что Феодосий и его подвизание стали примером еще в одном — специальном — смысле. Русские люди оценили Феодосия как святого и его жизнь как святую (житие). Более того, они видели и в том и в другом пример святости — при том, что в течение определенного времени других примеров «своей» святости не существовало, не считая, может быть, из ряда вон выходящего примера святых мучеников-страстотерпцев Бориса и Глеба. Эта святость Феодосия была явлена чудом. Человек, ехавший ночью по небольшой горке над монастырем сподобился видеть «чюдо испълнь ужасти»: над монастырем сиял «свѣтъ прѣчюдьнъ», и в нем увидел человек Феодосия, стоявшего перед церковью, «руцѣ же на небо въздѣвъшю и молитву къ Богу прильжьно творяща». В это же время явилось и другое чудо — из купола церкви поднялся огненный столп, который, изогнувшись наподобие свода («акы комара сътворивъся»), достиг другого холма в том месте, где Феодосий указал место для церкви (позже ее здесь и построили).

> Сий же тако пламень тъ являшеся тому, яко дуга стоя единѣмь коньцьмь на вьрьху цьркъвьнѣмь, таче и другыимь на нареченѣмь мѣстѣ, донеже тому заѣхавъшю за гору не видѣти того.

Поэтому и нам следует возгласить, — заключает составитель ЖФ, —

> яко есть Господь на мѣстѣ семь и есть свято мѣсто се и нѣсть ино, нъ се домъ Божий и си врата небесьная. (55г—56б)

Здесь же уместно заметить, что чудеса, творимые о Феодосии, преимущественно видéния, дивинации, которые без особого

насилия принимаются и современным сознанием, даже безрелигиозным. Огненный столп, подобный описанному, увидел и князь Святослав недалеко от монастыря и понял, что блаженный умер. «Се, якоже мьню, дьньсь блаженый Феодосий умьре», — сказал он своим спутникам. «Таче посълавъ и увѣдѣвъ истѣе прѣставление, плакася по томь много» (64в).

161 Ср.:

> И тако вься прилѣжьно учааше молитися къ Господу.., нъ въ своей келии Бога молити (39а)

или:

> «[...] да тако съ вьсякыимь усьрьдиемь и вьсею мыслию молитву свою чисту приносимъ къ Богу». И се же и ина многа увѣщаваашe я съ вьсякыимь съмѣрениемь и съ сльзами учаше вься. (49б—49в)

162 Менее подробно и суше о службе в ранние годы существования пещеры:

> [...] дондеже будяше годъ божьствьнууму славословию, и тако вьси въкупѣ съшедъшеся въ цьркъвь, пѣния часомъ творяахуть, таче святую службу съвръшивъше... (36а)

или еще короче:

> [...] постави надъ пещерою малу цьрквицю въ имя святыя Богородица, веля, да ту братия събираються на божьствьное славословие. (35г)
>
> Си бѣша [Антоний, Феодосий и Никон — *В. Т.*] въ пещерѣ моляще Бога, и Богъ же бѣ съ ними. (33в)

Но даже и в кратких упоминаниях иногда указывается первенство Феодосия, ср.: «[...] и на дѣло преже всѣхъ исходя и въ чину святыя литургия» (36г).

163 Въ едину бо нощь слышаша гласъ бесщисльно поющихъ [...] Сияше бо и свѣтъ великъ надъ манастырьмь блаженаго, и се видѣша множьство чьрьноризьць исходящь отъ ветъхыя цьркве и бяхуть грядуще на нареченое мѣсто, носяху же прѣди икону святыя Богородиця. Вьси иже ти въ слѣдъ идуще, пояху, и вьси въ рукахъ свѣщѣ горущѣ имяхуть, прѣдъ ними же идяше преподобьный отьць ихъ и наставьникъ Феодосий. Та-

> че дошьдъше мѣста того, ту же пѣние и молитву сътворьше, възвращахуся въспять. И, якоже тѣмь зьрящемъ, вънидоша пакы поюще въ ветьхую цьрькъвь. (56в—56г)

Ср. к «пересчету»:

> и манастырь тъ подъбнъ небеси и въ немь блаженый отьць нашь Феодосий паче слънца въсиявъ добрыими дѣлы. (39г)

Другое изображение идеальной церковной службы также засвидетельствовано в виде́нии, представшем разбойникам, собиравшимся ограбить монастырь: ища богатєства, о которых они слышали, разбойники не пошли по кельям, но сразу же устремились к монастырю.

> И се услышаша гласъ поющихъ въ цьркви. Си же, мьнѣвъше, яко братии павечерняя молитвы поющимъ, отъидоша.

Переждав некоторое время и решив, что служба кончилась, они снова пошли к церкви.

> И се услышаша тъ же гласъ и видѣша свѣтъ пречюдьнъ въ цьркви сущь, и благоухания исхожаше отъ цьркве, ангели бо бѣша поюще въ ней.

Подумав, что братия поет полунощные молитвы, разбойники снова удалились.

> И тако многашьды приходящемъ имъ, и тъ гласъ аньгельскый слышащемъ. И се годъ бысть утрьнюуму пѣнию, и пономонареви биющю въ било.

В глубине леса разбойники обсудили свои дальнейшие планы. Поняв, что они были жертвой виде́ния, разбойники решили наброситься на чернецов, когда они все соберутся в церкви. Когда монахи пришли в церковь вместе с Феодосием и запели утренние псалмы, разбойники, «акы звѣрие дивии», устремились к церкви.

> Таче яко придоша, и се вънезапну чюдо бысть страшьно: отъ земля бо възятъся и съ сущими въ ней възиде на въздусѣ, яко не мощи имъ дострѣлити ея... (46в—47б)

Присутствовавшие же в церкви даже не заметили каких-либо перемен. Поверженные в ужас разбойники разбежались и потом

раскаялись, а их предводитель с тремя соратниками пришел к Феодосию, чтобы покаяться и рассказать о случившемся.

164 Одним из тех, кто «как земля жаждал воды» был черноризец Дамиан, о котором рассказывает ЖФ как о ревностном подражателе житию и смирению Феодосия, «почитающа съ прилежаниемь святыя книгы, и участяща пакы на молитву» (45г). Рассказ ценен изображением отношения Феодосия к Дамиану и отношения Дамиана к Феодосию. Трогательные детали неожиданно утепляют обычно сухую картину отношений между игуменом и кем-то из братии. Впрочем, так же трогательны слезы и молитвы блаженного за каждого чернеца, покидавшего монастырь (ср. 49в, 49г—50б).

165 Ср. еще:

> И тако прѣбывааше, не дадый себѣ покоя бъдѣниемь и молитвами вьсѣми нощьныими о стадѣ своемь, моля Бога и того призывая помощьника имъ быти о вьсякомь подвизѣ ихъ, и по вься нощи обиходя дворъ монастырьскый и молитву творя, и тою оражая и яко градъмь твьрдъмь стрѣгый, яко да не въшьдъ змий лукавый плѣнить кого от ученикъ его. И тако бѣ оградилъ вься области его манастырьскыя. (57б)

166 Когда пекарь обнаружил полный сусек муки, который до того был пустым, он вспомнил слова Феодосия о том, что Бог наполнит сусек мукой (54в—55а). Пекарь рассказал блаженному о случившемся чуде, а он в ответ:

> «Иди, чадо, и не яви никомуже сего, нъ сътвори по обычаю братии хлѣбы. Се бо молитвами преподобьныя братия нашея посъла Богъ милость свою къ нам...»

Эта «подмена» субъекта действенной молитвы достаточно характерна для Феодосия и его ориентации на потаенное добродеяние. К «потаенности» ср. также эпизод с угощением князя Изяслава в монастыре. В ответ на просьбу Феодосия приготовить для князя ужин келарь сообщает, что у него нет меда и даже пустой сосуд стоит перевернутым. Феодосий посылает келаря в кладовую, уверяя его во имя Иисуса Христа, что он найдет там мед. Так и происходит по слову Феодосия, но когда келарь рассказывает ему об этом, преподобный просит его:

«Мълъчи, чадо, и не рьци никомуже о томь слова, нъ иди и носи, елико ти на трѣбу кънязю и сущиимъ съ нимь; и еще же и братии подай от него да пиють.» (54а)

167 Ср. о больном, «огньмь жегомѣмъ: и малы же въ ся пришьдъ моляше Бога. и святого отьца нашего Феодосия. о ослаблении болести» (66а) и др.

168 Почти то же на княжеском пиру —

и се видѣ многыя играюща прѣдъ нимь: овы гусльные гласы испущающемъ, другые же оръганьныя гласы поющемъ, и инѣмъ замарьныя пискы гласящемъ, и тако вьсѣмъ играющемъ и веселящемъся, якоже обычай есть прѣдъ князьмь. (59г)

169 Ср. еще: «Единой бо нощи поющю ми въ кели обычьныя псалъмы...» (44а).

170 В «Поучении перед началом Великого поста», обращенном к братии, Феодосий советует:

Тѣм же противитеся бѣсовьскому дѣйству и пронырьства ихъ, блюстися отъ лѣности и отъ многаго сна, бодру быти на пѣнье церковное, и на преданья отечьская, и почитанья книжная; паче же имѣти въ устѣхъ Псалтырь Давыдовъ подобаетъ черноризцемъ: симъ бо прогоними бѣсовское унынье...

(Макарий 1856:200—201)

171 Ср. в Патерике:

Помысли сего князя, его же не единъ князь в Руси сътвори, волею бо никто же вниде в чернечество. В истинну сей болѣй всѣх князей Рускых.

(Абрамович 1930:118)

172 Важная частность — национальное многообразие персонажей, выступающих в Патерике, — русские, греки, половцы, угры, «обезы», армяне, сирияне, ляхи, «латиняне» и т. п.

173 В тесной связи с мирским обществом Федотов 1959:45 видит Феодосиев «завет русскому монашеству».

174 Во всяком случае его можно предполагать на основании обращения Феодосия к братии в его слове «О терпении и любви»:

Лѣпо бо бяше намъ отъ трудовъ своихъ кормити убо-

гия и странныя, а не праздным пребывати, преходити отъ келии въ келию.

175 Преемник Феодосия по игуменству, Стефан, так же, как и Феодосий, выступает как духовный отец среди киевских бояр.

176 Ти тако христолюбивый князь насыщашеся медоточьныихъ тѣхъ словесъ и иже исхожааху от устъ преподобнааго отьца нашего Феодосия и велику пользу приимъ отъ него, иде въ домъ свой славя Бога. И от того дьне большиими начать любити и́, тако имяше его, яко единого отъ прьвьихъ святыихъ отьць и вельми послушааше его и творяаше вся повелѣная ему от великааго отьца нашего Феодосия. (41а)

177 Впрочем, даже благочестивый князь Изяслав ведет себя тирани-чески по отношению к монастырю и его братии в случаях, когда считает затронутыми свои интересы. В уже упоминавшемся конфликте, возникшем из-за ухода в пещеру Варлаама и Ефрема, князь «разгнѣвася зѣло» и приказал привести к себе великого Никона, «дръзнувша таковаа сътворити». С гневом обращается он к нему и ставит перед ним жесткую альтернативу — «Или увѣщавь их в дом свой поити, или на заточение послю тя и сущаа с тобою, и печеру вашу раскопаю». И то, что князь, в конце концов, отказался от своих требований, не его заслуга. Но, напротив, заслугою Феодосия, видимо, является то, что с ним князь Изяслав не позволял себе таких поступков.

178 В лѣ^т^ [1073 — *В. Т.*] — Въздвиже дьяволъ котору въ братьи сеи Ярославичихъ. бывши распри межи ими . быста съ собе Ст҃ославъ со Всеволодомь . на Изѧслава . изиде Изѧславъ ис Кыева . Ст҃ослав же и Всеволодъ внидоста в Кыевъ . м^с^ца . марта . к҃в. И сѣдоста на столѣ на Берестовомь . преступивше заповѣдь отню . Ст҃ослав же бѣ начало выгнанью бра^т^ню . желая болшее власти... А Ст҃ославъ сѣде Кыевѣ прогнавъ брата своего . преступивъ заповѣдь отню . паче же Бж҃ью . велии бо есть грѣ^х^ преступающе заповѣдь б҃ца своего.

(Лавр. летоп., 182—183)

179 Эту любезность можно понимать и как деликатно объявленное прощение-милость и уведомление о том, что он, Святослав, зная о симпатиях игумена к изгнанному князю, готов смотреть на них сквозь пальцы, пренебречь ими, забыть о них и надеется те-

перь на столь же хорошие отношения между ним и Феодосием.

180 Это могло бы быть объяснено даже характерным упоением гнева, ощущением некоей его сладости («Есть упоение в бою...»).

181 Нужно полагать, что у Феодосия были и более «официальные» и открытые способы довести до общественного мнения свой духовный суд над происшедшим и его участниками.

182 Феодосий знает, что долг требует его исполнения и что он выше различения и выбора между победой и поражением, выше личной судьбы, выше любых плодов, связанных с исполнением долга. Он не знает тех сомнений, которые испытывает Арджуна перед битвой на гибельной земле Курукшетры, и он не нуждается в советах, подобных тем, которые дает Арджуне Кришна (Bhagavadgītā, I). Феодосий и без этого, сам знает, что «то, что сделано здесь, не гибнет», что «лишь на действие будь направлен, / от плода же его отвращайся» (I, 38, 40, 47 и др.) и т. п. Обилие параллелей с «Бхагавадгитой» вскрывает тайный нерв всей этой ситуации, человеческого типа в ней участвующего и возможных выводов из описываемой ситуации.

183 Ср.:

> Нъ обаче онъ, аще и вельми разгнѣвалъся бѣ на блаженааго, нъ не дьрьзну ни единого же зъла и скьрьбьна сътворити тому, видяаше бо мужа преподобьна и правьдьна суща его. Якоже прѣже многажьды его ради завидяаше брату своему, еже такого свѣтильника имать въ области своей, якоже съповѣдаше, слышавъ от того, чьрноризьць Павьлъ... Блаженый же отьць нашь Феодосий, много молимъ бывъ от братьѣ и от вельможь, наипаче же разумѣвъ, яко ничьсоже успѣшьно сими словесы тому, остася его, и оттолѣ не укаряаше его о томь, помысливъ же въ себѣ, яко унѣ есть молбою того молити, да бы възвратилъ брата си въ область свою. (58г—59а)

184 Не по мнозѣхъ же дьньхъ разумѣвъ благый князь тъ прѣложение блаженааго Феодосия от гнѣва и утѣшение, еже от обличения того, въздрадовася зѣло, издавьна бо жадааше бесѣдовати съ нимь и духовныихъ словесъ его насытитися. Таче посылаеть къ блаженому, аще повелить тому прити въ манастырь свой или ни? (59б)

185 Интересно, что «благим» в ЖФ князь стал, как только утих гнев Феодосия и он перестал обличать Святослава (59б).

186 И такоже пакы по мнозѣй той беседѣ отъиде князь въ домъ свой, славя Бога, яко съподобися съ таковыимь мужьмь бесѣдовати, и оттолѣ часто приходяше къ нему и духовьнаго того брашьна насыщаяся паче меду и съта: се же суть словеса блаженааго, яже исходяахуть от медоточьныихъ устъ тѣхъ. (59в—59г)

187 Многашьды же великый Феодосий къ тому хожаше и тако въспоминаше тому страхъ Божий и любъвь еже къ брату. (59г)

188 Возможно, сам Феодосий не заводил прямых разговоров на эту тему, но иногда как бы «срывался», невольно вызванный тем или иным неосторожным высказыванием князя.

189 Наконец, нужно помнить и «не-личные» контакты Феодосия с теми, кто в н е монастыря, ср. его эпистолии, послания к князьям Изяславу и Святославу, наконец, два поучения, обращенные к народу (см. далее).

190 В связи с темой труженичества Феодосия, соотношения его «физических» и духовных «работ», их связи со сферой «этического» уместно упомянуть и о том более широком контексте, который позволяет прояснить эти проблемы в свете опыта *века сего*. Здесь придется ограничиться некиим минимумом, но и он может быть обозначен лишь в некоторых избранных чертах и притом кратко — настолько, насколько эта краткость все-таки позволяет осуществить сопряжение ситуаций начала и конца нашего тысячелетия.

Прежде всего, если говорить о русской философско-религиозной традиции, нужно отметить книгу С. Н. Булгакова «Философия хозяйства» и то, что самим им рассматривалось как продолжение или дополнение этой книги (см. Булгаков 1912; 1916; 1917). Преимущественного внимания заслуживают идея с о ф и й н о с т и хозяйства как внутренней движущей силы и основании его и о характере связи Софии с хозяйством («Человеческое творчество в знании, в хозяйстве, в культуре, в искусстве софийно»; ср. о религиозном обосновании взаимоотношения человека и мира и о внутренней связи Бога и мира как Софии); определение духа хозяйства как творчества, в котором осуществляется синтез свободы и необходимости («Поэтому и хозяйство — как в широком, так и в узком, политико-экономическом смысле — тоже есть творчество, синтез свободы и необходимости [...] хозяйство, рассматриваемое как творчество, есть и *пси-*

хологический феномен, или, говоря еще определеннее, *хозяйство есть явление духовной жизни* в такой же мере, в какой и все другие стороны человеческой деятельности и труда. *Дух хозяйства* [...] есть опять-таки не фикция, не образ, но историческая реальность. Всякая хозяйственная эпоха имеет свой дух и, в свою очередь, является порождением этого духа, каждая экономическая эпоха имеет свой особый тип „экономического человека", порождаемый духом хозяйства [...] Понимание хозяйства как явления духовной жизни открывает глаза на психологию хозяйственных эпох и значение смены хозяйственных мировоззрений. Им выдвигается также чрезвычайно важная проблема [...] — именно о значении личности в хозяйстве. Понимание хозяйства как творчества, дающее место свободе, приводит также к проблемам этого хозяйства и его эсхатологии [...]»); рассмотрение феноменологии хозяйства и понятие трансцендентального субъекта хозяйства («Человек есть микрокосм, распространяющий свое влияние в макрокосме. Этому микрокосму принадлежит центральная, единящая роль в макрокосме, образующем для него периферию, а вместе с тем и объект хозяйственного воздействия. Человек представляет собой как бы „стянутую вселенную" [Шеллинг], а космос — потенциальное поле человека. [...] Понятие трансцендентального субъекта хозяйства есть поэтому лишь особое, приуроченное к проблеме экономизма, выражение той идеи, которая с древности известна философии: это не что иное, как мировая душа учений Платона и Плотина, Бёме и Шеллинга, Баадера и Вл. Соловьева. Здесь мировой демиург [...] выступает под личиной хозяйствующего человечества, не в героической маске или вакхическом исступлении, но в рабочем фартуке и с трезвой рассчетливостью. — Хозяйство, понятое достаточно широко, не есть подъяремная работа скота, но творческая деятельность разумных существ, необходимо осуществляющих в ней свои индивидуальные начала, индивидуальности же присуща свобода, даже более, следует сказать, что она и есть эта самая свобода, и если свобода есть творчество, то индивидуальность есть подлинно творческое в нас начало, которое неугасимо и неустранимо и в хозяйстве»).

С той же «хозяйственно-экономической» стороны рассматривается проблема соотношения экономического «порядка» хозяйствования со сферой духовного, с социальным устройством общества и системой моральных ценностей, прежде всего с «порядком» этики, в работах Ф. А. Хайека, см. особенно Хайек 1992. Исходя из того, что «возникновение нашей цивилизации и со-

хранение ее в дальнейшем зависят от феномена, который можно точнее всего определить как „расширенный порядок человеческого сотрудничества“», автор пишет: «Для понимания нашей цивилизации необходимо уяснить, что этот расширенный порядок сложился не в результате воплощения сознательного замысла или намерения человека, а спонтанно: он возник из непреднамеренного следования определенным традиционным и, главным образом, *моральным* практикам (practices). Ко многим из них люди испытывают неприязнь, осознать их важность они обычно не в состоянии, доказать их ценность неспособны. Тем не менее, эти обычаи довольно быстро распространились благодаря действию эволюционного отбора, обеспечивающего, как оказалось, опережающий рост численности и богатства именно тех групп, что следовали им. Неохотное, вынужденное, даже болезненное привитие таких практик удерживало подобные группы вместе, облегчало им доступ ко всякого рода ценной информации и позволяло „плодиться и размножаться, и наполнять землю, и обладать ею“. Данный процесс остается, по-видимому, наименее понятой и оцененной гранью человеческой эволюции» (Хайек 1992, 15—16).

Для понимания этого процесса и создания оптимальных возможностей его формирования и сохранения-продолжения необходимо уяснение роли разума и соотношения «разумно-сознательного» и «инстинктивного», подсознательного. Выступая против «высокомерия» разума, обнаруживающего себя в учениях социалистического толка и не возражая против «разума, применяемого должным образом», Хайек пишет, что такой разум понимается им «как разум, учитывающий свою собственную ограниченность, умеющий и себя подчинять законам разума и вынесший необходимые уроки из установленного экономистами и биологами поразительного факта, суть которого состоит в том, что порядок, возникающий независимо от чьего бы то ни было замысла, может намного превосходить сознательно вырабатываемые людьми планы» (Хайек 1992, 18). В широком смысле из этого утверждения следует известная «относительность» и необходимость создания (наряду с разработкой эволюционной эпистемологии) эволюционной теории моральных традиций. «Этика, — пишет он, — должна признать свое происхождение, и тогда этот последний бастион человеческой гордыни падет. Такая эволюционная теория нравственности действительно появляется. В ее фундамент заложен постулат о том, что наши мораль-

ные нормы не порождены инстинктом и не являются творением разума, а представляют собой самостоятельный феномен — „между инстинктом и разумом". [...] Этот феномен играет поразительную роль, позволяя нам применяться к проблемным ситуациям и к обстоятельствам, далеко выходящим за рамки возможностей нашего разума» (Хайек 1992, 22). Данные биологической эволюции и эволюции культуры подтверждают исключительную важность этой сферы «между инстинктом и разумом» и объясняют, почему человек «естественный» не вписывается в «расширенный порядок», почему из двух систем морали и соответствующих стратагем поведения — сотрудничество и конфликт — перспективнее конфликт в виде конкуренции, а не сотрудничество-кооперация, оправдывающее себя вполне лишь в применении к малым группам («Конкуренция представляет собой процедуру открытия, узнавания нового — процедуру, присущую эволюции во всех ее формах, заставляющую человека помимо собственной воли вписываться в новые ситуации. И именно за счет возрастающей конкуренции, а не за счет солидарности повышается постепенно наша эффективность». Хайек 1992, 38), и почему «человеческое сознание — не направляющая сила, а продукт культурной эволюции, и зиждется более на подражании, чем на интуиции и разуме» (Хайек 1992, 40; в этом случае автор вполне солидарен с точкой зрения Юма, согласно которой «правила морали [...] не являются заключениями нашего разума»). В этом контексте возникает у Хайека и проблема происхождения свободы, собственности и справедливости (те же проблемы и в принципе таким же образом рассматриваются и Поппером в его книге об «открытом» обществе, см. Поппер 1992), которые латентно присутствуют и в «Житии» Феодосия, именно в связи с его личностью. Конечно, любое сравнение в этой области компрометировало бы само сравнение, но тем не менее, усвоив язык *дня нынешнего*, можно думать, что и для практики труженичества Феодосия свобода была неотделима не только от «жизни в Боге», но и от «расширенного порядка» (или, точнее, сам этот «порядок» обретался в «жизни в Боге»), как и справедливость. Собственно говоря, и собственность была для Феодосия той основой, на которой легче всего достигалась свобода и справедливость, но эта собственность, конечно, не понималась как индивидуализированная, личная, даже персонифицированная. Но при этом нужно помнить, что печерская братия при Феодосии все-таки была «малой группой», в которой солидарность была важнее «нестроений» конкуренции. При выходе же за стены монастыря

установка, рассчитанная на «малую группу», работала все хуже и хуже. Отчасти внутренние, но прежде всего внешние обстоятельства объясняют те упущения, которые были сделаны и светской властью, и церковью, и обществом в этой сфере. Через три века к восполнению этих упущений приступил другой подвижник тружeничества — Сергий Радонежский, который продолжил линию Феодосия, но уже в несравненно более широких масштабах.

191 Ср. выше об Антонии, который был «простъ умъмь и не разумѣвъ льсти» (32б). Против этой простоты ума и направлена лесть-хитрость матери Феодосия в известном эпизоде прихода ее к святому в поисках сына. Ср. у Даля: «*Простой человек* — без хитрости и без большого ума» (3, 1341—1342). Савва Освященный, по словам Кирилла, его биографа, «бѧше [...] тихомь смысломь, кротокъ же нравомь, простомь оумомь [...] любовь же непорочноу имѧше къ блаженому ѿцю Феодосоу» (Абрамович 1902:155).

192 Ср. к портрету Феодосия: «бяше бо и тѣлъмь благъ и крѣпъкъ...» (36б).

193 Показательно в этом смысле значение др.-инд. *prastha-* 'площадь', 'горная равнина' (т. е. выдвинутая, открытая на показ ровность), восходящего к и.-евр. **pro-stho-* (ср. ирл. *ross* 'лес', 'мыс' и т. п.). Характерны и значения слов того же корня, но с иными префиксами, ср. др.-инд. *su-ṣṭhú-* 'находящийся в хорошем состоянии', *su-ṣṭhānā́-*, лит. *ap-stùs* 'обильный', 'щедрый', 'открыто-широкий', *ãp-stas* 'изобилие', но др.-греч. δύστος 'несчастный' и т. п.

194 Ср. словен. *pròst* 'непринужденный', 'свободный' и т. п. и др.

195 Ср., например:

> Аще будет око твое просто [т. е. без хитрости, без коварства; в русском переводе — чисто. — *В. Т.*], все тѣло твое свѣтло будет; аще же око твое будет худо, то все тѣло твое будет темно. (Матф. 6, 22—23)
>
> Итак, будьте мудры, как змии, и просты, как голуби. (Матф. 10, 16)

К противопоставлению простоты-мудрости ср. еще: «[...] но желаю, чтобы вы были мудры на добро и просты на зло» (Римл. 16, 19); ср. также о людях «некнижных и простых» (Деян. 4,13).

196 Но, конечно, есть и та, потерявшая свою меру, простота, которая «хуже воровства».

197 Именно в этом смысле понимается здесь слово «свобода». Уместно напомнить, что понятие «религиозная свобода» есть contradictio in adjecto (даже на уровне языкового выражения, ср. *re-ligo, ligo* 'связывать', 'запрягать', 'сдавливать' и т. п., т. е. 'связанная свобода') и скрытое безбожие.

198 «Проще» в этом контексте не значит «легче», «безболезненнее» и т. п. и вообще не ориентировано на мирянина с его шкалой «трудное»-«легкое». «Проще» в данном случае должно рассматриваться исключительно в связи с человеком, отрекшимся от мира и думающим не о том, что ему трудно, а что легко, но о том, как ему избежать соблазна мира и приблизиться к Богу. В такой ситуации «проще» может быть понято как «инерционнее», «привычнее», без осложняющих обстоятельств. И гедонизм и аскетизм, особенно в крайних своих проявлениях, конечно, «проще» в этом отношении, чем «Средний путь», нуждающийся в обороне с двух сторон и постоянной бдительности, исключающей потерю курса, направления пути, утрату чувства границы, меры.

199 Ср. к теме молчания, столь важной для последующей истории русской святости («молчальники»), не говоря уж о византийском православии (ср. ἡσυχία и исихазм): «съ мълчаниемь и съ съмѣрениемь» (29б), об отношении юноши Феодосия к насмешкам, упрекам и издевкам сверстников.

200 Как правило, слезы и плач сопровождают молитву. Исключения редки, но и они представляют собой ритуализованный, к отмеченному событию приуроченный плач. Ср. о встрече Феодосия с Никоном:

> [...] и яко видѣста другъ друга, падъша оба въкупѣ, поклонистася, и тако пакы охопистася, и надълзѣ плакастася, якоже много время не видѣвъшася. (41в—41г)

201 Радость Феодосия заразительна и может передаваться другим: «И тако отпущааше я, радующася и славя Бога...» (44б). Такова же и «отзывчивость» слез: узнав о смерти Феодосия, «братия сътвориша надъ нимь плачь великъ [...] и увѣдѣвъ истѣе прѣставление, плакася по томь много» князь Святослав (64б—64в).

202 Ср. также веселье духовное в *Братьях Карамазовых* (*Полн. собр. соч.* в 30 томах, т. 14, 285, 292); можно напомнить и о *душе веселой* Лизы Хохлаковой (там же, т. 14, 199).

203 Наряду с достоверно свидетельствуемой любовью к пению, вероятно, можно реконструировать плененность Феодосия (во всяком случае в юные годы) евангельскими сценами, самой формой (конечно, не исключая содержания) высказываний Христа и т. п. Более того, та мечтательность и идеальность устремлений, которые обнаружились у Феодосия-юноши, та глубокая степень прочувствованности темы подражания («миметичности»), о которых можно составить некоторое представление по данным ЖФ, также могут косвенно, но с достаточным вероятием свидетельствовать об эстетической отзывчивости Феодосия. В связи с его сочинениями обычно подчеркивают простоту их языка и стиля. При всей верности этих наблюдений и, кроме того, сугубой деловитости, прагматичности литературных сочинений Феодосия, совершенно очевидно неравнодушие их автора к вопросам стиля и композиции, к ориентации на некоторые эстетически отмеченные тексты-источники.

204 В духе идей Клагеса, см.: Klages 1923—1933.

205 Нужно думать, что русск. *трéзвый* («церковнославянизм», при собственном *терёзвый*, далее — *тверёзый*), ст.-слав. ТРѢЗВЪ и т. п. восходит к и.-евр. **ter-g'h-u-*, ср. русск. *терзáть*, праслав. **tьrzati*, из и.-евр. **t$_e$r-g'h-*. Трезвость при таком понимании — знак опыта человека, прошедшего через т р у д, трудности, их терзание и усвоившего себе этот трудный опыт (и.-евр. **ter-* присутствует во всех этих ключевых словах). Соотношение *трезвый : терзать* (='мучить') напоминает подобное отношение между *опытный, испытанный* и *пытать* (='мучить'). 'Трезвость-терзание' наделяет человека таким духовным опытом, который в определенных условиях приводит к святости (ср. 'святую трезвость' Гёльдерлина), и в любом случае воспитывает душу, «свежительна», как скажет Гоголь, для нее. Ср.:

> Неприлично автору, будучи давно уже мужем, воспитанному суровой внутренней жизнью и с в е ж и т е л ь н о й т р е з в о с т ь ю уединения, забываться подобно юноше.
>
> (*Мертвые души*, гл. XI)

206 Трезвость взгляда, выработанная Феодосием, исключает незнание или непонимание того, что он делал для монастыря и для тех, кто находился за его стенами, и даже недооценку сделанного им. Преподобный умел трезво смотреть и на себя и на дело своих рук. И когда он говорит о себе как о п о с л е д н е м и

недостойнейшем («Тѣмьже на таковое подвизание възирая, съмѣряшеся, послѣдьний ся вьсѣхъ творя...», 41г; «Себе же недостоина творя, якоже ни единая недѣлѣ, понѣ достигнути противу трудомъ ихъ», 37г), речь идет всегда о сугубо личной перспективе, о мнении о самом себе в рамках некоей максималистской системы оценок, наконец, о своем месте в сравнении с другими подвижниками. Настаивание на своем недостоинстве со стороны Феодосия — волевой акт и одновременно акт смирения и самоочищения, акт признания бесконечности стоящих перед ним задач и пути к их осуществлению.

207 Теме терпения посвящено несколько поучений Феодосия, см. ниже. — О том, каким человеком был Феодосий, судят по его «Житию» и по той устной традиции — «ближней» (круг печерских монахов) и «дальней», внешней (миряне-современники Феодосия, жители Киева), — которая, несомненно, существовала и в известной степени была независима от «Жития» (и, более того, сама оказала на него известное влияние). Но, конечно, существенно и то, как Феодосий сам оценивал себя, хотя бы в тех узких рамках, в которых касаться себя считалось и возможным и приличным. В текстах Феодосия прямо о себе он говорит мало и всегда подчеркивая свое несовершенство, и за каждым поучением или посланием незримо стоит «Кто же я такой, чтобы..!»; ср.: «Что возмыслилъ еси, боголюбый княже, воспрашати мне, некнижна и худа, о таковой вещи» (ср.: «аз худый,.. то что створю, не вѣмъ, убогый», «И како аз могу, грѣшный и недостойный рабъ вашь, противникъ Богу быти, оному о мнѣ тако творящу! Трость бо не пишеть сама, аще не будеть пишющаго ею, ниже прославиться сѣкыра безъ сѣкущаго ею»; «Аз, грѣшный и лѣнивый, погрѣбый талантъ свой в земли и не придѣлавъ имъ ничтоже...», «Азъ же унылый, имѣя в собѣ корѣнь злаго того проращениа от моея лѣности, ни самь входя въ царство небесное и вамъ препону творя своею лѣностию и своими неподобными нравы...», «Вашеа ради любве радуюся, еже в толицѣ злѣ видяще мою худост, не возгнушастеся моих словесъ...». Конечно, такое самоуничижение в духе традиции и предполагается самим жанром обращения духовного отца к своим детям. Порознь примеры такого подчеркивания своего недостоинства, худости и т. п. хорошо известны и в других случаях, выступая нередко как своего рода клише. Но когда это говорит Феодосий, всегда чувствуется, что эти словесные знаки самоуничижения — одновременно и соответствующее дело и что Феодосий, говоря и делая

это, лично, здесь и сейчас, переживает это свое недостоинство, и сознание его действительно причиняет ему му́ку. Когда же речь за́ходит об основах веры Феодосия, о верности его им, — это доброе наследие родителей, ибо он «въ чистѣй и в правовѣрнѣй вѣрѣ роженъ и воспитанъ в добрѣ и наказанья правовѣрнымъ отцемъ и матерью, наказываюче мя добру закону». Человек своего времени, Феодосий не мог не разделять и некоторых распространенных предрассудков той эпохи. Но они — общая черта и мало говорят об индивидуальности святого. Насколько же важнее, когда, строго, жестко и во многом несправедливо осудив *кривовѣрных*, которые все еретики, и наказав не иметь с ними дела в вопросах веры («Ни свойся к нимъ, но бѣгай ихъ и подвизайся въ своей вѣре добрыми дѣлы»), Феодосий вдруг как бы вспоминает, что и «кривоверные» тоже люди и что они тоже могут попасть в беду и нуждаются в помощи. И тут-то и появляется его увещание правоверным — «милостынею милуй ни токмо своея вѣры, но и чюжия», и, чтобы не подумали, что это лишь «общие» слова, он подробно перечисляет, стараясь никого не упустить, всех, кто «чюжой» и кто все-таки достоин милости и милостыни (см. ниже).

Феодосия чтут как одного из «преподобных и богоносных отец наших». Преподобие — высшая из достигнутых форм подобия Иисусу Христу, которому так верен был в своей жизни печерский святой. Любовь была основой для него, и его «горячее сердце» особенно полно и глубоко чувствовало этот дар любви, завещанный людям: «О сѣмь бо рече: „Прославися Отец мой, да плод многъ сътворите и будете мои ученицы“. И кто не удивится, възлюблении, яко Богу прославитися нашими дѣлесы! И колика на нас любы его излияся! „Яко же бо — рече — възлюби мя Отець, и азъ възлюбил вы“. „Болше сея любве никто же не имать, да кто душу положить за другы своя“. „Вы бо — рече — есте друзи мои“. И та слышасте, намъ, убогымъ, кацѣмь достоить длъжнымь быти! Не сердце ли в насъ горить! И та вся слышаще, намъ нимало от съвѣсти своеа въсклоняющимся. Что бо добро створихом ему, да нам изъбра изведе ны от маловрѣменнаго житиа сего! Нѣ вси ли уклонихомся и неключими быхом работати ему! Не въслѣд ли похотей своих идохом!» (и сам Феодосий, обращаясь к своим духовным детям, называет их обычно «възлюблении» или «любимици»; высший образец этой любви — любовь Христа /«и азъ възлюбих вы»/, и наша милость другим — как бы отклик на милость Христа: «И како

бо есть не прѣмилостивъ, иже туне насъ спасе, от небытиа въ бытие приведе всячьская, небесная и земная, и намъ обнови путь новъ собою!»). Но на этом новом пути, открытом людям, их подстерегают опасности — их собственные грехи и недостатки. Внимательный читатель, знакомясь с текстами Феодосия, может заметить, что помимо «общих» грехов из «списка» Феодосия как-то особо, хотя и как бы мимоходом, обозначается и то, что он считал, возможно, своими грехами, столь затруднявшими его индивидуальный путь в детстве и юности. Похоже, что, упоминая людей, не обладающих вполне даром смирения, или даже «лѣнивых и въ умѣ ярящихся», он вспоминал и о себе и о своей матери, и потому что и это тоже было ее наследием, обязывающим его в этих случаях быть особенно предупредительным, как бы сохраняя при этом анонимность всего того, что было или могло быть слишком личным.

208 И все-таки один пример должен быть здесь упомянут. Речь идет о таком книжнике-эрудите, собирателе обширной и разнообразной библиотеки, известном писателе (ср. «Камень веры») и усердном читателе, как Стефан Яворский, митрополит Рязанский и Муромский. Незадолго до своей смерти, спеша покончить с мирскими делами, чтобы полностью сосредоточиться на духовном, он думает о судьбе завещанной им Нежинскому монастырю своей библиотеке. В завещании, составленном в октябре 1721 года, Стефан Яворский пишет: «Шестое. Аще бы кто дерзнул от сих книг какую нибудь себе присвоити, или даровати кому, или продати, или тайно восхитити, или инѣм нѣкиим образом и случаем от того монастыря Нѣжинского удалити и отчуждити, на таком да будет клятва святых седми Вселенских соборов и от моего смирения неблагословение, и да будет проклят, анафема» (нужно напомнить, что один из каталогов библиотеки № 1 — был составлен самим Стефаном за два месяца до «Тестамента»). Но судьба книг после смерти их владельца — не только его личная забота, но отчасти и «официальное» дело, касающееся и других, хотя тревога за будущее книг, обнаруживающаяся в завещании, свидетельствует о ведущей в этом случае роли именно «личного» начала.

Это подтверждается и так называемой «элегией» Стефана Яворского — его прощанием с книгами, его великой благодарностью им. «Элегия» тоже была написана незадолго до смерти ее автора. Она была озаглавлена —

Стяжателя сих книг последнее книгам целование

Книгы, мною многажды наимы, грядите,
Свѣт очию моею, от мене идите!
Идите благочестно, иных насыщайте,
Сот ваш уж прочим нынѣ ископайте.
Увы мнѣ! око мое от вас устранено,
Ниже вами может быть к тому насыщено,
Паче меда и соты вы мне сладши бѣсте,
С вами жить сладко бяше, горѣ, яко нѣсте.
Вы богатство, вы слава [бѣсте] мнѣ велика,
Вы рай, любви радость и сладость колика,
Вы мене прославили, вы меня просвѣтили,
Вы мнѣ у лиц высоких милость приобрѣли.
Но болѣе жить с вами [ах, тяжкое горѣ!]
Запрещает час смертный и горких слез море.
Уже мнѣ вѣчным слѣпнут очеса сном смерти,
Не к тому дерзну ко вам рук моих простерти.
Иной книги очесам моим не минути,
Юже Бог, хотяй приити, хощет мнѣ разгнути.
Всяк вся дѣла своя в сей книзѣ обрящет,
И по делам всякого своя мзда усрящет.
О книга престрашная, яже всѣх всецѣло
Земнородных обличит пред судищем дѣло!
О сей книзѣ аз страстный егда помышляю,
Трепещу и трясуся, сердцем увядаю.
О Боже милосердый, о щедрот пучино,
Источниче милости, благости вершино,
О царю вѣков, небес и земли всесилне,
Смирителю волн морских едине презѣлне,
Звѣздоносныя круги иже устрояяй,
Тя молю, червь ничтожный, зѣло восклицаяй:
Призри на мя и впиши в книгу мя животну
Кровию Христа, юже имам в жизнь истотну.
Вы же, вся писания моя и вся книги,
Простите, не суть на вы болш много вериги.
Людие и братия, вси мя, вси простите,
Мати земле, прости мя, к сему не клените!
Приими мя в нѣдра своя, земле, тя прошаю:
Дух мой Богу предаю, тѣло ти вручаю (лл. 4—4об.).

(см. Маслов 1914, LXVI—LXVII; кстати, это прощание с книгами, видимо, затрагивало глубинные чувства читателей: уже в

XVIII веке к этому тексту не раз обращались — ср. «Трудолюбивый Муравей» 1771, № 7, 54—55; «Уединенный Пошехонец. Ежемесячное Сочинение на 1786 г.» Ч. 1, май, 329—331 и др., см. Маслов 1914, LXVI—LXXII).

209 В лице первого [Феодосия — *В. Т.*] Древняя Русь нашла свой идеал святого, которому оставалась верна много веков. Преп. Феодосий — отец русского монашества. Все русские иноки — дети его, носящие на себе его фамильные черты.

(Федотов 1959:33)

210 Как показал Шахматов 1898:113—114, Поликарп относил создание «Жития Антония» к 1073 г., т. е. ко времени непосредственно после смерти Антония.

211 Ср. в «Слове» Поликарпа о безмездном враче Агапите:

Таковаа и больша сихъ съдѣашася от тѣх святых черноризець, их же въспомянув добродѣтелное житие, дивлюся, как премолъчана быша великаа исправлѣниа святых отець наших Антония и Феодосиа? То аще толико свѣтило угасе нашим небрежением, то како от него луча въсіають, сих мню преподобных отець и братии наших? [...] Въ житии же святаго Антониа вся житиа ихъ вписанна суть аще и въкратцѣ реченна. Но паче преже реченніи черноризци ясно реку, не в тайнѣ, яко же и прѣжде: аще бо азъ премолчю, от мене до конца забвенна будуть и к тому не помянуться имена их, якоже было и до сего дьни.

(Абрамович 1930:132—133, лл. 153—153б)

Шахматов 1898:106 допускает, что во времена Симона и Поликарпа «Житие Антония», до того почти забытое, было найдено вновь.

212 В 70-х годах XVI в. польским королем был послан в Москву диакон Исайя с поручением испросить у русского царя разрешение для снятия с ряда старых текстов списков, чтобы в дальнейшем опубликовать их. Среди этих текстов упоминается и «Житие Антония». Ср.:

[...] а хотя у царя государя великаго князя Ивана Васильевича всеа Русии от его царския книгохранилница испросити библию по нашему языку рускому словенскому на спис слово в слово... да беседы еуангельс-

кия... да житие преподобнаго и богоноснаго отца нашего Антония киевскаго . а его жития у нас в Киеве во священной обители Божия матере и преподобных отец наших Антония и Феодосия киевских в Печерском монастыри нет. токмо о его жити в патерике печерском нам в некоторой богословной вине в послушество приводит и сказывает и пишет Симон епископ Владимирский.

(Бычков 1882:143; Сырку 1896:499, 536; Шахматов 1898: 105—106)

Менее чем через век в предисловии к печатному изданию Патерика (1661 г.) находим (цитируется по русскому переводу, сделанному с издания 1702 г. Е. Поселянином [М. 1897] и воспроизведенному — Шахматов 1898:106):

> Но, что не написано в одной книге, то обыкновенно пополняется другою, и св. Нестор, кроме летописи, означил в другой особой книге Житие преподобного отца нашего Антония, и книга эта, содержащая его подробное житие, упоминается часто в заглавиях древненаписанных Печерских Патериков, но утрачена нами во время войн. Но известный писатель св. Симон, епископ Владимирский и Суздальский, прочел ее и указал нам и на год, и на месяц и день преставления этого преподобного первоначальника и на погребение его у нас в пещере, а не в Риме.

213 Так, в XV веке она еще, кажется, сохранялась в отличие от «Жития Антония» (Шахматов 1898:149 и др.)

214 Уже игумен Михайловского монастыря Сильвестр, как известно, пользовался Печерской летописью.

215 Ср. еще:

> Въ житии бо святого Антониа сего пространнѣе обрящеши.
>
> Въ житии же святаго Антониа вся житиа ихъ вписанна суть...
>
> да почтеть житиа святых отець наших Антониа и Феодосиа...
>
> Сие же вписано есть в житии святаго отца нашего Антониа...

въ житии святаго Антониа повѣдаеть...

— в Киевско-Печерском патерике (см. Абрамович 1930:8, 102, 112, 133, 148, 169).

216 Ср. о Моисее Угрине — «пріиде къ преподобному Антонію въ лѣто 6539» (приписка в ркп. — Румянц. № 305).

217 Признавая эту формулировку, пожалуй, слишком жесткой и отчасти даже чрезмерной, все-таки следует согласиться с ее общей интенцией и тем более с тем, что стояло за ней реально. Не исключено, что волнение, которое выражает Нестор в начале ЖФ в связи с предстоящей ему задачей, элементы самоуничижения и несколько нарочитое изложение мотивов предпринимаемого им дела (см. выше) объясняются именно этой ситуацией выдвижения другой версии, другого подвижника, желанием заранее предупредить ожидаемые упреки, застраховать себя и свою позицию.

218 Пархоменко 1914:240 видит наличие двух течений и борьбы между ними в Печерской обители и позже, ср. историю с преемником Феодосия (умирая, Феодосий не хочет назначать игумена из братии своей обители, предпочитая «чужого»; братия настаивает на Стефане, но потом изгоняет его) или противодействие братии следующему за Стефаном игумену — Никону.

219 М. Д. Приселков полагал, что «Житие Антония» было составлено при митрополичьей кафедре специально для предполагавшейся канонизации Антония, которая исключала канонизацию Феодосия (во всяком случае в обозримое время). Критику этого взгляда см. Розанов 1914:35 и сл.: в деле канонизации Антония кафедра не могла встретить неодолимых препятствий со стороны Печерского монастыря; к тому же предполагавшаяся канонизация Антония не могла быть неугодной монастырю — тем более, что «Житие» прославляло не только Антония, но и целый ряд других печерских подвижников.

220 В качестве следующего этапа в развитии или в распространении текста «Жития Антония» предполагается Чернигов. У этого города были тесные связи с Тмутороканским княжеством (особенно в княжение Глеба, сына Святослава) и с самим Никоном. Как известно, Святослав Черниговский питал симпатии к Антонию и помогал ему. Можно напомнить, что Антоний одно время жил в пещере, недалеко от Болдинского монастыря под Черниговом (Розанов 1914:43—45).

221 Предрасположенность к такому парному «картированию» поло-

жительных в религиозном плане персонажей наблюдается и в ряде других случаев в Патерике, ср.: два варяга-брата Фрианд и Шимон («Слово 1»), Иоанн и Сергий («Слово 5»), священномученик Кукша и Пимен Постник («Слово 18»), два брата, дьякон Евагрий и поп Тит («Слово 23»), преподобные святые отцы Феодор и Василий («Слово 33»), Спиридон Проскурник и Алимпий Иконник («Слово 34»).

222 Ср. тут же (6):

> Царица же рече: «сий Антоний [...] отходить свѣта сего на вѣчный, а сий Феодосий во 2-ое лѣто по немъ идеть къ Господу».

223 Иной случай —

> И оттолѣ убо Святополъкъ [...] прихождаше въ манастырь съ благодарениемъ, покланяяся святѣи Богородици и гробу Феодосиеву, и вхожаше в печеру къ святому Антонию... (155)

224 Ср. еще: «Феодосий же, увѣдавъ, яко Антоний отшелъ есть к Чернигову...» (186).

225 Сюда же относится отчасти и уже цитировавшийся в несколько иной связи пример:

> И рече имь великый Антоние: «[...] блаженный Феодосие [...] Да будет вам игумень». Братиа же вси, ради бывше, поклонишеся ему до земля, и поставиша Феодосиа игуменом. (19)

226 Сходные случаи представлены и в «антониевых» фрагментах из летописи. Ср.

> И прииде игуменъ и братья ко Антонью и рекоша ему... И повелѣ имъ Антоний... И идоша братья по Антонью и рѣша... Антоний же, радъ бывъ, рече...
>
> (Абрамович 1930: 197)

227 Ср. в летописных отрывках:

> [...] и нарекъ имя ему Антоний... Антоний же приде к Кыеву... и ходи по манастыремъ... и поча ходити по дебремъ и по горамъ... (197)

и др.

228 Ср. этот же пример в летописном фрагменте об Антонии (198), а также: «уже бо Антоний преставился...» (203).

229 В этой связи нельзя пренебрегать отчетливо выраженной в Киево-Печерском патерике аскетической линией. Ср. рассказы о Евстратии Постнике, многотерпеливом Никоне, Пимене Постнике, Афанасии Затворнике, Никите Затворнике, Лаврентии Затворнике, многотерпеливом Иване Затворнике, о Моисее Угрине, Прохоре Лебеднике, Марке Печернике, Исакии Печернике и других. Похоже, что подвижничество Антония находило более глубокий отклик в их душе, нежели труженический путь Феодосия.

230 Представляются правдоподобными и целесообразными указания ряда исследователей на то, что, с одной стороны, кое-что из приписываемого Феодосию вызывает сомнения в его авторстве и, с другой, что существовали и иные тексты, написанные Феодосием, которые не дошли до нас.

231 Разумеется, если стоять на более поздней позиции в понимании проблемы авторства, эта точка зрения («расширительная») сразу же обнаруживает свои слабости, но, если судить мерками времен Феодосия, с тогдашним более аморфным пониманием авторства, отсутствием понятия плагиата и иной ролью авторских амбиций, то окажется, что этот «расширительный» взгляд, действительно, лучше соответствует этому старому пониманию авторства, чем более критическая и аналитическая современная точка зрения, не всегда учитывающая атрибуции текстов, принадлежащие сознанию соответствующей этим текстам эпохи. Для этого сознания «дух» текста и его содержательное соответствие взглядам предполагаемого автора несравненно важнее «строгих» доказательств авторства; «потенциальность» сильнее верифицируемости.

232 Издания текстов Феодосия, а также работы, непосредственно связанные с текстами Феодосия, — Макарий 1856:193—224, а также Макарий 1889, II:320—324; Сухомлинов 1856:79—82; Материалы 1855:25; Буслаев 1861:691—693; 1881:20—22; Тихонравов 1862, IV:89—96; Срезневский 1861:692—697; 1866: 34—43; 1876:297—304; 1882; Георгиевский 1893, I—III; Пономарев 1894, I:33—43; 1897, III:102—103; Яцимирский 1898; 1898а:23—27; Смирнов 1899:98—100; Чаговец 1901, № 8, 82 и сл.; Харлампович 1912:173—174; Никольскоий 1915, т. 2:68—71; особенно же Еремин 1935; 21—38; 1947:159—184 и некот. др. Ср. также Востоков 1842. Общий обзор литературного наследия Феодосия — Никольский 1906:157—197. Из литерату-

ры, в той или иной степени посвященной сочинениям Феодосия (помимо уже указанной выше), см. Евгений 1829, II:284; Востоков 1842; Шевырев 1850:38; Макарий 1854—1855:273—293; 1889, II:103—133; Казанский 1855; Сухомлинов 1856:48 и сл.; Срезневский 1867:34; 1882:25 (см. 1861); Попов 1875:69 и сл.; Петров 1875:331; 1887:79—84; 1894:783—785; Вадковский 1876: 277 и сл.; 1881, 1895; Филарет 1884:12—14; Антоний 1892: 313—336, 368—374; Яковлев 1893:15; Шахматов 1896:46 и сл., 1897:795—844; Архангельский 1898:233—237; Яцимирский 1898; 1898а:1—22; Грушевский 1898; Лященко 1900; Бельченко 1900:137 и сл.; 1902; Владимиров 1901:143—146, 180—189; Чаговец 1901, № 8; Любич; Голубинский 1904, I:813—819; Порфирьев 1911:373—378; Харлампович 1912:165—174; Сперанский 1921:159—161; Висковатый 1939:535—567; Федотов 1959; Fedotov 1952; Орешников 1961:481—487; Гудзий 1963:62—66; Börtness 1967; Siefnes 1970; Словарь 1987:457—459 и некот. др.

233 В этой области ему определенно предшествовал Лука Жидята, но его сочинения несравненно малочисленнее, менее разнообразны и в ряде отношений менее интересны.

234 Из «Жития» Авраамия Смоленского известно, что он «из всех любя часто почитать учения преподобного Ефрема [...] и Иоанна Златоуста и Феодосия Печерского».

235 Ср. в Послании к князю Изяславу (обратившемуся к преподобному с вопросом): «Что возмыслилъ еси, Боголюбый княже, воспрашати мене, не книжна и худа, о таковой вещи...» (цитируется по: Макарий 1889, II:320—321).

236 «Мы полагаем, что преп. Феодосий желал в сем случае вполне уподобиться своему идеалу — преп. Феодору Студиту», — пишет Голубинский 1904, I, 1:813 и напоминает, что тот написал для монахов своего монастыря и для своих учеников длинный ряд поучений, которые в сумме образовали законченный нравоучительный свод — «Катехизис или оглашение» (см. Fabricii Bibliotheca Graeca, ed. Harles, X:434 sqq.). «Преп. Феодосий не в состоянии был сделать чего-нибудь подобного и, заявляя свою ревность, сделал то, что мог и что было ему по силам» (там же: 814). В сочинениях Феодосия есть непосредственные отсылки к Феодору Студиту и его текстам — явные, с упоминанием имени, и скрытые, но легко выявляемые при сравнении соответствующих текстов.

237 Или, как иногда считают, по «вторичным» текстам.

238 Митрополит Евгений 1829, кажется, был первым, кто, назвав

Феодосия «писателем», указал, что в ЖФ находятся «многие его поучительные слова к братии».

239 Однако следует иметь в виду, что некоторые из этих текстов до нас не дошли («епистолии»). В других случаях маловероятна сама идея соответствия «устного» текста, включенного в ЖФ, письменному. Наконец, в-третьих, даже при наличии подобного соответствия «тексты Феодосия» в ЖФ не более, чем вольный пересказ отдельных положений «письменного» текста, и не могут претендовать на то, чтобы иметь значение литературного памятника самого Феодосия, см. Антоний 1829:316.

240 Еще один отрывок из Феодосия Макарий (1889, II:111—112) видит в составе летописи, начиная со слов «Бѣси бо не вѣдѧть мысли чл҃вчское . но влагають помыслъ въ чл҃вка...» и далее, ср. Лавр. летоп., 178 и сл. (ПСРЛ I:79). В этом отрывке усматривается фрагмент Слова, произнесенного Феодосием перед братией, накануне Великого поста.

241 «Угль» и «опаляяй» в связи с пророкомъ, конечно, отсылают к пушкинскому «Пророку» — *«И угль, пылающий огнем...»*, также восходящему к образности Исайи.

242 Λέοντος μητροπολίτου τῆς ἐν Ῥωσίᾳ Πρεσθλάβας πρὸς Ῥωμαίους ἤτοι Λατίνους περὶ τῶν ἀζύμων. Греческий подлинник см. Павлов 1878, перевод преосв. Филарета на русский — Временник Общ. Ист. и Древн. 1850, кн. V.

243 О раннем этапе борьбы с «латинством» на Руси см. Попов 1875; Павлов 1878; Макарий 1889, II:168—190, 304—309, 322—324, 332—349; Голубинский 1904, I, 1:853—860 и др.

244 Имеется в виду монах-грек Феодосий, живший в Киеве в XII в. Вероятно, он состоял при митрополичьей кафедре. Он неплохо знал русский язык, занимался литературной деятельностью, в частности, переводил (послание папы Льва I к Константинопольскому патриарху Флавиану о ереси Евтихия).

245 Повторяется она и в беседе митрополита Фотия в мясопустную неделю.

246 Кстати, эта часть, начиная со слов «Иже бы не пити отнюдь...», как уже указывалось, выступала и отдельно, как целое.

247 Здесь же — характерное отступление: «святые отцы все же любовию творяще [...] и мирно живуще не токмо съ други, но и со враги, — но съ своими враги, а не съ Божиими», с дальнейшим различием своих врагов («аще кому кто или сына, или брата заклалъ бы предъ очима, все тому простити и отда-

ти») и Божьих («жидове, еретицы, держаще кривую вѣру, и прящеися по чюжей вѣрѣ»).

248 В этом же поучении — ряд интересных деталей об обычаях того времени. Феодосий порицает обычай благословлять кутью во оставление грехов или обычай приставлять к кутье воду и класть на кутью яйца, приносить в алтарь пищу и питье и т. п.

249 Ср. подобный мотив в ЖФ.

250 Ср. тему мужественности в важном месте ЖФ.

251 Говоря о недостатках и прегрешениях братии, Феодосий старается употреблять инклюзивное 1-ое лицо множ. числа.

252 Ср.: «пути лукавыхъ, еже суть сиа: любодѣниа, татбы, клеветы, празднословия, которы, пьяньства, объядѣниа, братоненавидѣниа».

253 Харлампович 1912:169—171 справедливо настаивает на учете двух молитв, включенных в ЖФ, — о стаде и перед кончиной Феодосия — и показывает, что в данном случае отсутствие личной записи этих молитв никак не может быть аргументом против авторства Феодосия.

254 Существует несколько точек зрения, объясняющих, как попало в «Молитву» имя Феодосия. Его присутствие здесь не свидетельствует ни об озабоченности собою, ни о том, что Феодосий не был ее составителем.

ЛИТЕРАТУРА

Абрамович, Д. И.

1898 К вопросу об источниках Несторова Жития Феодосия Печерского. *ИОРЯС*, т. 3, кн. 1.

1902 Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. *ИОРЯС*, т. 7.

1911 Патерик Киево-Печерского монастыря. СПб.

1916 Жития св. мучеников Бориса и Глеба. СПб.

1930 Києво-Печерський патерик. Вступ. Текст. Примітки. Київ.

Адрианова-Перетц, В. П.

1964 Задача изучения «агиографического стиля» Древней Руси. *ТОДРЛ*, т. 20. М.-Л.

Алешковский, М. Х.

1971 Повесть временных лет. Судьба литературного произведения в Древней Руси. М.

Антоний, Преосв.

1892 Из истории христианской проповеди. СПб.

Антонова, В. И., Мнева, Н. Е.

1963 Каталог древнерусской живописи. Опыт историко-художественной классификации, том первый, XI — начало XVI века; том второй, XVI — начало XVIII века. М.

Архангельский, А. С.

1889 Творения Отцов Церкви в древнерусской письменности, I — II. Казань.

1898 Новый труд по истории русской литературы. *ЖМНП*, 316, сентябрь.

Афанасий

1853 Творения иже во св. отца нашего Афанасия, архиепископа Александрийского, ч. III. М.

Бельченко, Г. П.

1900 Поучение блаженного Феодосия, игумена Печерского о казнях Божиих. *Летопись Историко-филологического общества при Имп. Новороссийском Университете*, VIII, визант.-слав. отд., V. Одесса.

1902 Преподобный Феодосий Печерский, его жизнь и сочинения (По поводу книги В. А. Чаговца). Одесса.

Бердяев, Н. А.

1946 Русская идея. Париж.

Бодянский, О. М.

1858 Житие Феодосия, игумена Печерьскаго, списание Нестора. По харатейному списку XII-го века Московского Успен

ского собора, с разнословиями по многим другим. *ЧОИДР*, кн. 3, отд., 3.

Бугославский, С. А.
1914 К вопросу о характере и объеме литературной деятельности преп. Нестора. *ИОРЯС*, т. 19. кн. 1.
1928 Литературная традиция в северо-восточной русской агиографии. *Сборник статей в честь А. И. Соболевского*. Л.
1941 «Жития». История русской литературы, I, ч. 1. М.-Л.

Буланин, Д. М.
1987 Житие Антония Великого. *Словарь* 1987.

Булгаков, С. Н.
1912 Философия хозяйства. Ч. 1. Мир как хозяйство. М.
1916 Основные мотивы философии хозяйства в платонизме и раннем христианстве. М.
1917 Свет невечерний. М.

Буслаев, Ф. И.
1861 Историческая Христоматия церковно-славянского и древне-русского языков. М.
1866 Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб.
1881 Русская Христоматия. М.

Бычков, А. Ф.
1882 Описание церковно-славянских и русских рукописей Императорской Публичной Библиотеки, часть первая. СПб.

Вадковский, А. В.
1876 Так называемые поучения Феодосия Печерского к народу русскому. *Православный Собеседник*, октябрь-ноябрь.
1881 Древне-русская проповедь и проповедники в период домонгольский. *Православное Обозрение*, т. 3.
1895 Из истории христианской проповеди. СПб.

Введение христианства
1987 Введение христианства у народов Центральной и Восточной Европы. Крещение Руси. Сборник тезисов. М.

Висковатый, К.
1939 К вопросу об авторе и времени написания «Слова к Изяславу о Латинех». *Slavia*, r. XVI, seš. 4.

Владимиров, П. В.
1901 Древняя русская литература Киевского периода XI—XIII веков. Киев.

Волков, Н. В.
1897 Статистические сведения о сохранившихся древнерусских книгах XI—XIV веков и их указатель (=*Памятники древней письменности*, № CXXIII). СПб.

Воронин, Н. Н.
1957 «Анонимное» сказание о Борисе и Глебе, его время, стиль и автор. *ТОДРЛ*, т. 13. М.-Л.

Востоков, А. Х.
1842 Описание русских и словенских рукописей Румянцовского музеума. СПб.

Георгиевский, Г. П.
1893 Христианство в понимании русских людей в домонгольский период. М.

Голубинский, Е. Е.
1904 История русской церкви, т. 1. Первая и вторая половины тома, изд. 2-ое. М.

Грушевский, М. С.
1898 [Рецензия на статью А. А. Шахматова]. *Записки Наукового Товариства ім. Шевченка*, т. XXV.

Гудзий Н. К.
1963 О сочинениях Феодосия Печерского. Проблемы общественно политической истории России и славянских стран. *Сборник статей к 70-летию акад. М. Н. Тихомирова.* М., 1963.

Данько, Е. Я.
1992 Воспоминания о Федоре Сологубе. *Лица. Биографический альманах.* 1. М.-СПб.

Душечкина, Е. В.
1971 Нестор в работе над Житием Феодосия: Опыт прочтения текста. *Ученые записки Тартуского университета,* вып. 266. Труды по русской и славянсской филологии, т. 18. *Литературоведение.* Тарту.

Евгений [Болховитинов]
1829 Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина грекороссийской церкви. Изд. 2-ое, т. I — II. СПб.

Еремин, И. П.
1935 Из истории древнерусской публицистики XI века (Послания Феодосия Печерского к князю Изяславу Ярославичу о лятинянах). *ТОДРЛ,* т. 2. М.-Л.
1947 Литературное наследие Феодосия Печерского. *ТОДРЛ,* т. 5. М.-Л.
1961 К характеристике Нестора как писателя. *ТОДРЛ*, т. 17. М.-Л.
1966 Литература Древней Руси (этюды и характеристики). М.-Л.
1968 Лекции по древней русской литературе. Л.

Житие Феодосия
1879 Житие Феодосия, игумена Печерьскаго... *ЧОИДР*, кн. 1.

Казанский, П. С.
1849 Еще вопрос о Несторе. Можно ли думать, что писатель Жития преподобного Феодосия Печерского и летописи, известной под именем Несторовой, есть одно и то же лицо? *ВОИДР*, кн. 1, отд. 1.

1854 О времени основания Печерской обители. *ВОИДР*, т. 19.
1855 История православного русского монашества от основания Печерской обители преп. Антонием до основания Лавры преп. Сергием. М.

Каченовский, М. Т.
1833 О баснословном времени в российской истории. *Ученые записки Императорского Московского университета*, 4, 1, № 2, отд. 3.

Клейнтор, Л. М.
Встречи: Федор Сологуб [рукопись — *ИРЛИ*, ф. 586, № 442].

Ключевский, В. О.
1871 Древнерусские жития святых как исторический источник. М.

Кологривов, Иеромонах Иоанн
1961 Очерки Русской Святости. Брюссель.

Кубарев, А. М.
1838 О Патерике Печерском. *ЖМНП*, октябрь.
1842 Нестор, первый писатель российской истории, церковной и гражданской. *Русский Исторический Сборник*, т. 4, кн. 4.
1847 О патерике Печерском. *ЧОИДР*, кн. 9.
1858 О редакциях Патерика Печерского... *ЧОИДР* 1, кн. 3.

Кузьмин, А. Г.
1970 О времени написания Нестором Жития Феодосия (К вопросу об авторстве Повести временных лет). *Вопросы литературы и методики ее преподавания*. Рязань.
1977 Начальные этапы древнерусского летописания. М.

Лихачев, Д. С.
1947 Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.-Л.
1950 Повесть временных лет, ч. 1—2. М.-Л.

Лукьяненко, А. М.
1907 О языке Несторова Жития преподобного Феодосия Печерского по древнейшему из дошедших списков. *РФВ*, т. 58, № 3.

Любич, М.
Греческие источники поучений преп. Феодосия Печерского [кандидатское сочинение студента Киевской Духовной Академии, о котором см. Византийский временник, т. V, вып. 3, 593].

Лященко, А. И.
1900 Заметки о сочинениях Феодосия, писателя XII века (= Jahresberichte der Reform. Kirchenchule). СПб.

Макарий, Преосв.
1854—1856 Преп. Феодосий Печерский как писатель. *Известия ИАН*,

т. IV, вып. 6 и *Исторические чтения о языке и словесности 2-го Отделения ИАН.* СПб.

Макарий, Преп.
1856 Сочинения преп. Феодосия Печерского в подлинном тексте. *Ученые записки Второго отделения Императорской Академии наук,* кн. II, вып. 2. СПб.
1857 Обзор редакций Киево-Печерского Патерика, преимущественно древних. *Исторические чтения о языке и словесности.*

Макарий, митрополит Московский
1889 История Русской Церкви, т. I—III, изд. 2-ое. СПб.

Малышевский, И.
1887 Варяги в начальной истории христианства в Киеве. Киев.

Мансветов, И. Д.
1885 Церковный устав, его образование и судьба в греческой и русской церкви. М.

Маслов, С. И.
1914 Библиотека Стефана Яворского. Киев.

Материалы
1855 Материалы для истории письмен... М.

Миллер, Г. Ф.
1775 О первом летописателе российском, преподобном Несторе, о его летописи, и о продолжателях оныя. *Ежемесячные сочинения к пользе и увеселению служащие*, апрель.

Милорадович, А. Г.
1871 Любеч Черниговской губ. М.

Мысовский
1862 Древнее русское церковное право. *Православный Собеседник*, III.

Нерознак, В. П.
1983 Названия древнерусских городов. М.

Никольский, Н.
1907 Материалы для повременного списка русских писателей и их сочинений. *СбОРЯС*, т. 82.
1915 Сербский список поучения о хождении к церкви и о молитве, приписываемого св. Феодосию Печерскому. *Библиографическая летопись,* II. СПб.

Обольянинов, В. В.
1963 В. В. Розанов в Бельской прогимназии. *Новый журнал,* № 71.

Орешников, А. С.
1961 К истории Начального летописского свода: о составителе и времени составления «Поучения о казнях Божиих». *Труды Московского Государственного Историко-архивного института,* т. 16, 1961, М.

Павлов, А. С.
1878 Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб.

Павлова, М. М.
1993 Из творческой предыстории «Мелкого беса» (Алголагнический роман Федора Сологуба). *De visu*, № 9.

Палест. Патерик
Палестинский Патерик (житие св. Евфимия Великого). *Изд. Православного Палестинского Общества.*

Пам. лит. Др. Руси
1978 Памятники литературы Древней Руси. XI — начало XII века. М.

Памятники виз. лит.
1968 Памятники византийской литературы. М.

Пархоменко, В. А.
1914 В какой мере было тенденциозно не сохранившееся древнейшее «Житие Антония Печерского»? *ИОРЯС*, т. 19, кн. 1.

Петров, Н. И.
1875 О происхождении и составе славяно-русского Пролога (иноземные источники). Киев.
1887 Источники поучения преп. Феодосия Печерского о казнях Божиих. *Труды Киевской Духовной Академии за 1887 г.*, т. II.
1897 Подлинность поучений преп. Феодосия Печерского о питии и чашах тропарных и о казнях Божиих. *ИОРЯС*, т. II, кн. 3.

Петухов, Е. В.
1902 Русская литература. Исторический обзор главнейших литературных явлений древнего и нового периода. *Ученые записки Юрьевского Университета*, № 2.

Погодин, М. Н.
1835 Кто написал Несторову летопись? *Библиотека для чтения*, № 1, отд. 3.
1839 Нестор. Историко-критическое рассуждение о начале русских летописей. М.
1850 Св. Игумен Феодосий. *Москвитянин*, кн. 23.

Пономарев, А. И.
1894, 1897 Памятники церковно-учительной литературы, вып. 1, 1894; вып. III, 1897. СПб.

Попов, А. Н.
1875 Историко-литературный обзор древне-русских сочинений против латинян (XI—XV в.). М.

Поппер, К.
1992 Открытое общество и его враги. I—II. М.

Порфирьев, И.
1911 История русской словесности, т. 1. Древний период. СПб.

Поторжинский, М.
1891 История русской церковной проповеди. Киев.

Приселков, М. Д.
1913 Очерки по церковно-политической истории Киевской Руси X—XV вв. СПб.
1923 Нестор-летописец. Опыт историко-литературной характеристики. Пг.

Розанов, С. П.
1914 К вопросу о Житии преп. Антония Печерского. *ИОРЯС*, т. 19, кн. 1.

Розанов, В. В.
1990 Сумерки просвещения. М.

Седов, В. В.
1987 Распространение христианства в Древней Руси (по археологическим материалам). *Введение христианства.*

Скромненко, С. [С. М. Строев]
1835 Кто писал ныне нам известные летописи? *Сын Отечества и Северный архив*, ч. 47, № 3.

Словарь
1987 Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I (XI — первая половина XIV в.). Л.

Смирнов, С.
1899 Древне-русский духовник. Сергиев Посад (также — *Богословский Вестник* 1898, № 2, 10, 11).

Соболевский, А. И.
1894 Южно-славянское влияние на русскую письменность в XIV—XV в. СПб.

Соколов, И. И.
1894 Состояние монашества в Византийской церкви с половины IX до начала XIII в. Казань.

Сперанский, М. Н.
1921 К истории взаимоотношения русской и юго-славянской литератур. *ИОРЯС*, 26.

Срезневский, И. И.
1860 Сказание о святых Борисе и Глебе: Сильвестровский список XIV века. СПб.
1861 см. Срезневский 1882.
1866 Источник поучения, внесенного в Повесть временных лет и приписанного пр. Феодосию Печерскому. *Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. Прилож. к IX тому Записок Импер. Акад. наук*, № 6. СПб.
1876 Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных паломниках. XII—LXXX. СПб.
1879 См. Житие Феодосия 1879.

1882 Древние памятники русского письма и языка (X—XIV веков). 2-ое изд. СПб. (1-ое изд. — *Изв. Имп. Акад. наук по отд. р. яз. и слов.*, т. X, вып. I—VI, 1861).

1903 Материалы для словаря древнерусского языка. I—III. СПБ.

Сухомлинов, М. И.

1856 О древней русской летописи как памятнике литературном. *Ученые Записки Имп. Акад. наук по II отд.*, кн. III. СПб.

Сырку, П. А.

1896 Из истории сношений русских с румынами. *ИОРЯС*, т. 1.

Творогов, О. В.

1978 Житие Феодосия Печерского. Подг. текста, перев. и примеч. *Памятники литературы Древней Руси:* XI — начало XII вв. Л.

1983 Житие Феодосия Печерского. Подг. текста, перев. и примеч. *Повести Древней Руси.* XI—XII вв. Л.

1985 Нестор. *ТОДРЛ*, т. 39.

1987 Нестор. *Словарь.*

1987а Феодосий. *Словарь.*

Терновский, Ф. А.

1875—1876 Изучение византийской истории и ее приложение к Руси, вып. 1—2. Киев.

Тимковский, Р. Ф.

1815 Краткое исследование о патерике преподобного Нестора, летописца российского. *Записки и труды Общества истории и древностей российских*, ч. 1. М.

Тихонравов, Н. С.

1862 Летописи русской литературы и древностей, т. IV. М.

Толочко, П. П.

1981 Нестор-літописець Київської Руси. *Українськи історични журнал*, № 12.

Толстов

1825 Обстоятельное описание славяно-российских рукописей, хранящихся в Москве, в библиотеке... графа Федора Андреевича Толстова. Издали К. Калайдович и П. Строев. М.

Трубецкой, Е. Н.

1914 Речь 26 апреля 1909 г. на торжественном заседании совета Московского Университета (100-летие со дня рождения Гоголя и открытие памятника ему в Москве). *Москва и ее жизнь.* Составил Роман Кумов. СПб.

Успенский сборник

1971 Успенский сборник XII—XIII вв. Издание подготовили О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. М.

Федотов, Г. П.

1959 Святые Древней Руси (X—XVII ст.). Нью-Йорк.

Филарет, Преп.

1856 Житие преп. Феодосия Печерского. *Ученые записки 2-го*

Отделения ИАН, кн. II, вып. 2. СПб.

Филарет (Гумилевский), архиепископ Черниговский

1884 Обзор русской духовной литературы. Книги первая и вторая. 1862—1863. Изд. 3-е. СПб.

Флоровский, Прот. Г.

1981 Пути русского богословия. 2-ое изд. Париж.

Харлампович, К. В.

1912 О молитвах преп. Феодосия Печерского. *ИОРЯС*, т. 17, кн. 2.

Чаговец, В. А.

1901 Жизнь и сочинения преподобного Феодосия (Опыт историко-литературного исследования). *Университетские Известия*, год XLI, № 6, Июнь; № 8, Август. Киев.

Черепнин, Л. В.

1958 «Повесть временных лет», ее редакции и предшествующие ей летописные своды. *Исторические записки*, т. 25. М.

Хайек, Ф. А.

1992 Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. М.

Шахматов, А. А.

1896 Несколько слов о Нестеровом житии Феодосия. *СбОРЯС*, т. 64, № 1. СПб.

1897 Киево-Печерский Патерик и Печерская Летопись. *ИОРЯС*, т. 2, кн. 3.

1898 Житие Антония и Печерская Летопись. *ЖМНП*, ч. 316, № 3.

1908 Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб.

1914 Нестор-летописец. *Записки Наукового товариства ім. Шевченко*, т. 117—118. Львів.

1916 Повесть временных лет. Вводная часть. Текст. Примечания. Пг.

Шевырев, С. П.

1850 Поездка в Кирилл-Белозерский монастырь, ч. II. М.

Яковлев, В. А.

1872 Житие преп. Феодосия Печерского. В. А. Яковлев. *Памятники русской литературы XII и XIII веков.* СПб.

1875 Древне-киевские религиозные сказания. Варшава.

1893 К литературной истории древнерусских сборников. Опыт исследования Измарагда. Одесса.

Яцимирский, А. И.

1898 Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературе. *ИОРЯС*, т. 3, кн. 1.

1898а Из славянских рукописей. Тексты и заметки. М.

Ad marginem
1992 *Леопольд фон Захер-Мазох.* Венера в мехах. *Жиль Делёз.* Представление Захер-Мазоха. *Зигмунд Фрейд.* Работы о мазохизме. М.

Auvrey, E.
1891 Sancti patris Nostri et confessoris Theodori, studitis praepositis Parva Catechisis. Parisiis.

Benz, E.
1953 Russische Heiligenlegenden. Zürich.

BHG
1957 Biblioteca hagiographica graeca. Bruxelles, t. 1—3.

Börtnes, J.
1967 Frame Technique in Nestor's «Life of St. Theodosius». *Scando-Slavica,* 13.

Fedotov, G. P.
1952 A Treasury of Russian Spirituality. Comp. and ed. by G. P. Fedotov. London.

Freud, S.
1940 Gesammelte Werke. Bd. 12. London.

Klages, L.
1929—1933 Der Geist als Widersacher der Seele. Bd. 1—3.

PG
1850—1887 Patrologiae cursus completus. Ed. J.-P. Migne. *Series graeca,* t. 1—166. Parisiis.

PL
1844—1866 Patrologiae cursus completus. Ed. J.-P. Migne. *Series latina,* t. 1—222. Parisiis.

Poppe, A.
1965 Chronologia utworów Nestora hagiografa. *Slavia Orientalis,* roč. 14, № 3.

Siefkes, F.
1970 Zur Form des Žitije Feodosija. Berlin-Zürich.

Vlasto, A. P.
1970 The Entry of the Slavs into Christendom. Cambridge.

ДОПОЛНЕНИЯ *

К стр. 217, сн. 94: — Кроме указанной литературы к теме Храбра и его трактата см. из работ 60-х — 90-х годов: Grivec 1960; Георгиев 1962; *Dostál A.* Les origines de l'apologie slave par Chrabr. — «Byzantinoslavica» 24, 1963, 236—246; Tkadlčík 1964; *Tkadlčík V.* Das slavische Alphabet bei Chrabr. — «Byzantinoslavica» 46, 1985, 106—120; *Mareš F. V.* Azbučná báseň z rukopisu Statni veřejne knihovny Saltykova Ščedrina v Leningrade. — «Slovo» 14, 1964; *Idem.* Hlaholice na Moravě a v Čechách. — «Slovo» 21, 1971, 133—199; *Vlášek J.* Quelques notes sur l'apologie slave par Chrabr. — «Byzantinoslavica» 28, 1967, № 1; *Куев К. М.* Черноризец Храбър. София, 1967; *Vaillant A.* Textes vieux-slaves. I—II. Paris, 1968; *Večerka R.* Črьnorizca Chrabra Skazanije o pismenech. — MMFH III. Brno, 1969, 364—376; Иванова 1969; *Конески Б.* За Храбровата Апологија и за зборот боукарь во неа. — «Studia palaeoslovenica». Praha, 1971, 175—178; Mošin 1973, 24—27; *Гечев С.* Към въпроса за авторството на Храбровата апология. — «Литературна мисъл», 1975, № 4; *Коссова А.* Руската преработка на «За буквите» от Черноризец Храбър. — «Литературна мисъл» 1978, № 22, 107—122; *Джамбелука-Коссова А.* Черноризец Храбър. О писменехъ. Критическо издание. София, 1980; *Марти Р.* Стилистические особенности Апологии Храбра. — «Старобългарска литература» 1981, № 10, 59—70; *Idem.* Textologische Probleme der Apologie Chrabrs. — «Anzeiger für slavische Philogie» 14, 1983, 117—147; Godblatt 1986, 311—328; *Трембовольский Я. Л.* Древнеболгарский памятник «О писменехъ черноризца Храбра» на Руси. — «Palaeobulgarica» 13, 1989, № 4, 68—90; Picchio 1991, 145—261; Ziffer 1993, 65—95 и др. — Термины, употребляемые Храбром при обозначении того, что соответствовало письменности в дописьменную, языческую эпоху (*чьтьх и гатаах; чрътами и рьзами; писмены, писати*), через понятия «чтения» и «писания» соединяют обе эпохи — дописьменную и письменную, намечая линию преемственности.

К стр. 74—75. — В связи с темой «своего» в контексте софийной проблематики уместно обращение к книге — *Трубачев О. Н.* Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М., 1991, 163—164 и др.

К стр. 185—186. — Узел тем, объединяющих Константина Философа с Солунью (Фессалоникой), местом его рождения, и славянами, первоучителем которых ему предстояло стать, завязывается еще туже, если учесть, что для славян, вторгшихся на Балканы, именно этот город с самого начала стал центром притяжения. Ср. сообщение Прокопия (VII, 33—38) о том, как склавины устремились на Фессалонику, но, испугавшись войска византий-

---

* Справочная информация по обоим томам будет помещена в конце второго тома. — *Прим. издателя.*

ского полководца Германа, «тотчас отказались от похода на Фессалонику [и] более не осмеливались спускаться на равнину» (...ὁδοῦ μὲν εὐθὺς τῆς ἐπὶ Θεσσαλονίκην ἀπέσχοντο...). Есть мнение, что славяне и раньше появлялись под Фессалоникой, ср.: *Бурмов А.* Славянски нападения срещу Солун в «Чудесата на св. Демитрий» и тяхната хронология. — «Годишник на Софийск. Универс. Филос.-ист. фак.» 1952, № 11, 179; *Тыпкова-Заимова В.* Нападения «варваров» на окрестности Солуни. — Виз. врем. 16, 1959, 4—5, а также Свод древнейших письменных известий о славянах. Том I (I—VI вв.). М., 1991, 196—197, 240. Славяне, рвущиеся к Солуни, и уроженец ее, идущий к славянам, — вот рамка темы, объединяющей эти две стороны.

К стр. 220, ср. 106 (и стр. 65). — Ср.: *Филимонов Г. Д.* Очерки русской христианской иконографии. I. София, Премудрость Божия. — Вестн. Общ. древн. русск. ист., кн. 1. СПБ, 1874, отд. 1, 1—20; *Meyendorf I.* L'iconographie de la Sagesse Divine dans la tradition byzantine. — «Cahiers archéologiques» 10. Paris, 1959, 259—277; *Яковлева А. И.* «Образ мира» в иконе «София Премудрость Божия». — «Древнерусское искусство. Проблемы атрибуции». М., 1977, 388—404.

К стр. 65 и сл., 220 и сл. — В связи с темой Софии и софийности ср. также *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. М., 1994, 355—369. — Из старых «софийных текстов ср.: *Архимандрит Леонид (Кавелин).* Сказание о Св. Софии Цареградской. Памятник древней русской письменности исхода XII века. По рукописи исхода XIV века библиотеки графа А. С. Уварова. СПб., 1889 (=ПДПИ LXXVIII); *Зиновий Отенский.* Повесть известна о Софеи Премудрости Божии. — В кн.: *Никольский А. И.* София Премудрость Божия (Новгородская редакция иконы и служба Св. Софии. — ВАА 17, Спб., 1906, 92—98. — софийно-богородичные ассоциации отмечены и в народной культуре. Ср., с одной стороны, лубочные изображения Софии в облике Богородицы (иногда, впрочем, и в виде «юного царя»), а с другой, особую четверичную формулу в духовных стихах (вместо тройственной — *Сымаму Христу, Царю небесному,* | *Ищо Матери Богородицы,* | *Святой Софеи Премудрыя,* | *Ищо Троицы Нераздельныя* (I, 458), см. Федотов Г. П. Стихи духовные (Русская народная вера по духовным стихам). М., 1991, 26—27; ср. также *Муравьев А. Н.* Путешествие по святым местам русским. СПб., 1846, ч. 1, 218—219. Безусловно софийна Богородица в былине о том, как Святые горы выпустили из каменных пещер русских богатырей (см. *Прокофьев С. О.* Пророческая былины. 1992, 24—25 и сам текст, особенно II, 24; III, 48—49), но, к сожалению, нет полной уверенности в подлинности этого единственного текста. — Подобные «софийные ходы хорошо известны в древних текстах (ср. шумерские обороты типа «Энки посоветовался сам с собой»: думание как обращение к самому себе) и в литературе Нового времени (ср. у такого «софийного» писателя, как Новалис, мотив постоянного возвращения «в самого себя», напр., в «Учениках в Саисе», в контексте тождества субъективного осмысления мира и самого мира).

К стр. 260. — Недавно вышла новая книга — *Иларион.* Слово о законе и благодати. М., 1994 (реконструированный русский текст — Л. П. Жуковская, перевод — В. Я. Дерягин).

К стр. 284—285. — В связи с происхождением названия *Киев* Трубачев 1991, 133—136 приводит данные, относящиеся к распространению этого и подобных ему названий в пределах Славии (см. карту 6) и делает ряд тонких наблюдений. К сожалению, в работе содержатся упреки в адрес пишущего эти строки, всего лишь излагавшего мнение Голба и Прицака по поводу данных о Киеве в новооткрытом еврейском документе. Разумеется, эти авторы и не должны были рассматривать в их книге, посвященной еврейско-хазарской теме, «славистические реальности». Зато они многое сделали в развитии хазарско-киевской темы и заслуживают за это признательности.

К стр. 394. — Ср.: *Вальденберг В.* Понятие о тиранне в древнерусской литературе в сравнении с западной. — Изв. РЯС 1929, т. III, кн. 1.

К стр. 405. — Ср.: *Taube M.* On Some Unindentified and Misidentified Sources of the Academy Chronograph. — In Honour of Prof. Victor Levin. Russian Philology and History. Jerusalem, 1992, 365—374.

К стр. 509. — К числу исследователей, обращавшихся к теме ирано-славянских связей, относятся также К.Мошиньский, Сафаревич, Кипарский, Голомб, Поповска-Таборска, Мартынов, Чекман и др.

К стр. 535, сн. 14. — Ср. также Вальдгейм 1916; Вальдгейм 1929.

К стр. 549, сн. 89. — К **Svęto-pъlkъ* ср. теперь Трубачев 1994, 6.

К стр. 581. — Мартынов 1981 — *Мартынов В. В.* Балто-славяно-иранские языковые отношения и глоттогенез славян. — Б.-сл. иссл. 1980. М., 1981; Мартынов 1982 — *Мартынов В. В.* Становление праславянского языка по данным славяно-иноязычных контактов. Минск, 1982; Мартынов 1983 — *Мартынов В. В.* Язык в пространстве и времени. К проблеме этногенеза славян. М., 1983; Мартынов 1985 — *Мартынов В. В.* Глоттогенез славян в свете межъязыковых контактов. — Prace Filologiczne XXXII, 1985.

К стр. 584. — Трубачев 1968 — *Трубачев О. Н.* Названия рек правобережной Украины. М., 1968; Трубачев 1977 — *Трубачев О. Н.* Лингвистическая периферия древнейшего славянства. Индоарийцы в Северном Причерноморье. — ВЯз., 1977, № 6; Трубачев 1979 — *Трубачев О. Н.* «Старая Скифия» (Αρχαίη Σκυθίη) Геродота (IV, 99) и славяне. Лингвистический аспект. — ВЯз. 1979. № 4; Трубачев 1984 — *Трубачев О. Н.* Indoarica в Скифии и Дакии. — Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья. М., 1984; Трубачев 1991 — *Трубачев О. Н.* Этногенез и культура древнейших славян. М., 1991.

К стр. 590. *Freydank D.* Die Ermordung Glebs: Variationen eines hagiographischen Themas. — Eikon und Logos. Bd. I. Halle, 1981. Goląb 1977 — *Goląb Z.* Stratyfikacija słownictwa prasłowianskiego a zagadnienie etnogenezy Słowian. — Rocznik Slawistyczny 38, I, 1977; Goląb 1983 —

Gołąb Z. The Ethnogenesis of the Slavs in the Light of Linguistics. — American Contributions to the Ninth International Congress of Slavists. I. Linguistics, 1983.

К стр. 593. — Kiparski 1975. — *Kiparski V.* Russische historische Grammatik. III. Heidelberg, 1975.

К стр. 597. — Popowska-Taborska 1991 — *Popowska-Taborska H.* Wczesne szieje Słowian w świetle ich języka. Wrocław — Warszawa — Kraców, 1991; Reczek 1985 — *Reczek J.* Najstarsze słowiańsko-irańskie stosunki językowe. Kraków, 1985.

К стр. 598. — Safarewicz 1961 — *Safarewicz J.* Działalność Jana Rozwadowskiego w zakresie językoznawstwa indoeuropejskiego. — In: Rozwadowski 1961.

К стр. 751—757. — Ср. старинные слова или поучения о *почитании книжном*, см. о них — О пении книг (о почитании книжном) в древние времена России. — Православный Собеседник. Казань, 1858, ч. 2-я, 173—198. Ради книжного учения нередко люди шли на большие жертвы. «Царю государю и великому князю Алексею Михайловичу всеа великия и малыя и белыя России самодержцу бьет челом бѣдный и безпомощный холоп твой ис Киева сибирец Андрюшка Семенов сын Незговорской. В прошлое в 163 году ис Сибири, ис Тобольска в Киев пришел я, холоп твой, собою, книжного ради учения...», — говорится в челобитной середины XVII в., см.: К истории просвещения на Руси в XVII в. (Челобитная сибирца Андрея Незговорского [...]). Сообщил В. Эйнгорн. — ЧОИДР 1891, кн. 1 (156), 5—*8 особой пагинации.

Владимир Николаевич Топоров

СВЯТОСТЬ И СВЯТЫЕ В РУССКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ
Том I
Первый век христианства на Руси

Издатель А. КОШЕЛЕВ

Художник *В. КОРШУНОВ*

Корректоры *Н. ТОРГАШЕВА*
Т. МИХАЙЛОВА

Оформление оригинал-макета *Е. ГОРДЕЕВОЙ*

Издательства
"Гнозис" – Школа "Языки русской культуры"
119847, Москва, Зубовский бульвар, 17.
ЛР № 071105 от 2 декабря 1994 г.

Подписано в печать 6.04.95. Формат 70x90 1/16.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура Таймс.
Усл. печ. л. 55. Уч.-изд. л. 69.5. Заказ № 410
Тираж 3 000 экз. Цена договорная.

Отпечатано с оригинал-макета в типографии
АООТ "Астра семь"
121019, Москва, Аксаков пер., 13.

Оптовая реализация: Павел Костюшин, тел.: 246-56-32, адрес: Москва, Зубовский б-р, 17, к. 95, с 14^{00} до 18^{00}, кр. выходных
Розница: магазин "ЭЙДОС", Чистый пер., д. 6, тел.: 201-2608