

ЯЗЫК
СЕМИОТИКА
КУЛЬТУРА

В. Н. ТОПОРОВ

**Святость и святые
в русской духовной
культуре**

Том II

**Три века
христианства на Руси
(XII-XIV вв.)**



**ШКОЛА
«ЯЗЫКИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ»
МОСКВА 1998**

ББК 86.372-3
Т 58

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(РГНФ)
проект 96-04-16267

Топоров В. Н.

Т 58

Святость и святые в русской духовной культуре. Том II. Три века христианства на Руси (XII—XIV вв.). — М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. — 864 с., 33 ил. (вклейка после страницы 800).

ISBN 5-7859-0062-9

Книга посвящена исследованию святости в русской духовной культуре. Данный том охватывает три века — XII—XIV, от последних десятилетий перед монголо-татарским нашествием до победы на Куликовом поле, от предельного раздробления Руси на уделы до века собирания земель Северо-Восточной Руси вокруг Москвы. В этом историческом отрезке многое складывается совсем по-иному, чем в первом веке христианства на Руси. Но и внутри этого периода нет единства, как видно из широкого историко-панорамного обзора эпохи. Святость в это время воплощается в основном в двух типах — святых благоверных князьях и святителях. Наиболее диагностически важные фигуры, рассматриваемые в этом томе, — два парадоксальных (хотя и по-разному) святых — «чужой свой» Антоний Римлянин и «святой еретик» Авраамий Смоленский, относящиеся к дотатарскому времени, епископ Владимирский Серапион, свидетель разгрома Руси, сформулировавший идею покаяния за грехи, окормитель духовного стада в страшное лихолетье, и, наконец и прежде всего, величайший русский святой, служитель пресвятой Троицы во имя того духа согласия, который одолевает «ненавистную раздельность мира», преподобный Сергей Радонежский. Им отмечена высшая точка святости, достигнутая на Руси.

ББК 86.372-3

Except the Publishing House (fax: 095 246-20-20, E-mail: lrc@koshelev.msk.su) the Danish bookseller firm G·E·C GAD (fax: 45 86 20 9102, E-mail: slavic@gad.dk) has an exclusive right on selling this book outside Russia.

Право на продажу этой книги за пределами России, кроме издательства Школа «Языки русской культуры», имеет только датская книготорговая фирма G·E·C GAD.

ISBN 5-7859-0062-9



9 785785 900622 >

© В. Н. Топоров, 1998
© А. Д. Кошелев. Серия «Язык. Семиотика. Культура», 1995
© В. П. Коршунов. Оформление серии, 1995

СОДЕРЖАНИЕ

I. ИЗ РАННИХ РУССКО-ЗАПАДНЫХ ВСТРЕЧ	9
Антоний Римлянин — новгородский святой в «Житии»	17
Литература	46
II. ПРЕПОДОБНЫЙ АВРААМИЙ СМОЛЕНСКИЙ	49
1. Об одном типе святости: Авраамий Смоленский	56
2. Авраамий Смоленский и <i>глубинные книги</i>	127
Примечания	152
Литература	196
III. ПОГИБЕЛЬ РУССКАЯ ЗЕМЛЯ. ВЫЗОВ ВРЕМЕНИ. ПРОПОВЕДИ СЕРАПИОНА ВЛАДИМИРСКОГО	203
Примечания	272
Литература	295
IV. ЖИЗНЕННОЕ ДЕЛО СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО	303
1. XIV век на Руси: историческая панорама	305
2. «Житие» Сергия Радонежского и его составитель Епифаний Премудрый	346
3. Выбор Епифания	356
4. Детство Сергия. <i>От уныя връсты</i> . На пороге	367
5. Пострижение. Начало иноческой жизни	414
6. Начало игуменства	440
7. Монастырское строительство: Сергий — реформатор русского монашества	465
8. Год великого испытания	490
9. Последние годы Сергия	520
10. Некоторые итоги	538

Приложения

I. Московские митрополиты XIV века.	599
II. Сергей Радонежский в текстах Куликовского цикла.	633
III. Сергей в «Слове похвальном» Епифания. Автопортрет автора. Стиль	643
IV. Образ Сергея Радонежского в иконописных источниках. — «Моленные» иконы Сергея. — «Троица» Андрея Рублева.	657
<i>Примечания</i>	682
<i>Литература</i>	793
Список иллюстраций	823
Сокращения	825
Указатель имен и названий к I тому	826
Указатель имен и названий ко II тому.	844
<i>Приложение V. Память о преподобном Сергии:</i>	865
И. Шмелев — «Богомолье»	(1)

I

ИЗ РАНИИХ
РУССКО-ЗАПАДНЫХ ВСТРЕЧ



Несколько предварительных разъяснений. При всей исключительности и знаковой отмеченности самых ранних встреч двух этноязыковых и культурных элементов здесь речь пойдет не о них, хотя в широкой культурно-исторической перспективе именно они образуют явление начала и составляют тот необходимый фон, без которого едва ли могут быть вполне адекватно и органически восприняты последующие встречи. Вообще определение «самый» в этих случаях обнаруживает черты не только некоей условности, но и сомнительности, хотя бы потому, что в глуби времен, в темные эпохи, еще не выхваченные светом истории, неизвестного заведомо больше, чем того, что чаще всего случайно стало известным. Но есть и другая, отчасти даже более кардинальная причина, делающая определение «самый ранний» в таких ситуациях крайне неточным. Такова именно ситуация встречи двух этнокультурных элементов, которые в ходе своего развития меняются, трансформируясь при этом в сущности *иного* ранга и статуса, часто сохраняя в этих испытаниях свои преемственные связи генетического характера, причем эти изменения происходят нередко с различной скоростью.

Собственно говоря, едва ли корректно говорить о русско-итальянских связях до конца I тысячелетия н. э., когда только и можно впервые по сути дела и с достаточной уверенностью говорить о русских и итальянцах как таковых. Разумеется, это не снимает вопроса о связях исторических предшественников русского и итальянского элементов, хотя бы уже потому, что и тот и другой через ряд промежуточных стадий восходят к единому и общему источнику — индоевропейскому, его языку и

культуре. Разумеется, на этом хронологическом уровне для исследователя «несть ни русского, ни итальянского», но, интересуясь «русским», «итальянским» и «связями» между ними в их «началах», он не может пренебрегать задачей становления всех этих трех явлений, т. е. филиации их из единого источника, превращения одного общего в два разных, проверки наличия «вторичной», т. е. не генетической, связи (собственно, только такая «свободная» и лишь культурно-историческими обстоятельствами определяемая связь и заслуживает названия связи). Но и позже, в эпохи, когда исходное единство нарушилось и черты розни уже, несомненно, присутствовали, допустимо предполагать, существовали такие реальные ситуации, когда отдаленные предки этих двух этносов могли входить во взаимные контакты. Возможно, такая ситуация существовала в Центральной Европе во 2-й половине II — начале I тысячелетия до н. э., когда предки тех и других жили в близком соседстве, подтверждаемом, видимо, и данными языковых заимствований. Другая сходная ситуация могла возникнуть с начала нашей эры, когда римское господство распространялось на те пределы, которые были смежны с ареалом праславянских племен или даже отчасти были населены ими (и в этом случае пласт латинских заимствований в праславянском подтверждал бы реальность прямых контактов; кстати, именно в это время римские авторы впервые упоминают племена, отождествляемые с раннеславянскими объединениями). Подобная ситуация продолжается отчасти и позже, обретая все более конкретные черты. В этот последний период (1-я половина I тысячелетия н. э. и, вероятно, кое-где и далее) встречи романско-латинского и праславянского элементов могли осуществляться и в самом Древнем Риме (славяне-рабы), и в разных местах Римской Империи, которая на своей периферии подступала к местам расселения отдельных праславянских племен (Паннония, Дакия и др., ср. также «Великий янтарный путь» по Висле к южному побережью Балтийского моря). Особый интерес в этом отношении представляет присутствие римской власти на северном побережье Черного моря между устьями Днестра и Днепра — Тирас и Ольвия — и на самом море, где римский флот осуществлял контроль и охрану от морских разбойников; следует напомнить, что в Крыму было Боспорское царство, находившееся под римским протекторатом и принявшее у себя римский гарнизон, подчиненный наместнику Мезии, и что Северное Причерноморье довольно рано стало известно и доступно восточным славянам (во всяком случае отдельным племенным группам или инициативным людям, искавшим именно здесь контактов с другими народами Средиземноморья).

[Позже «римско-латинский» элемент в Причерноморье, прежде всего в Крыму, был сменен итальянским. Его расцвет совпадает с разгромом гену-

эзцами венецианского флота при Курцоле в 1296 г., когда ими были основаны в Крыму торговые фактории Кафа, Балаклава, Солдайя, ставшие важными центрами торговли, в частности, и с Русью, а закат начинается после поражения генуэзского флота от венецианцев в сражении при Кьодже в 1380 г. (правда, в Крыму появляются венецианцы со своими факториями, проникающие, впрочем, и существенно дальше к северо-востоку — фактория Тана [Азов] на Азовском море) и приобретает роковое значение после 1475 г., когда Мухаммед II разгромил Кафу, бóльшая часть итальянского населения покинула Крым ради Аккермана и Черкессии, другие были вывезены в Константинополь, третьи остались на месте, но перешли в православие, на греческий обряд, поскольку их жены были обычно гречанками (ср. Dortelli d'Ascoli Emidio — «Descrittione del Mar Negro e della Tartaria», 1634), и в конце концов растворились в греческом, а позже отчасти и в русском населении. Однако с конца XVIII в. начинается новая волна массовой иммиграции итальянцев в Крым и в Северное Причерноморье, продолжавшаяся и в XIX в.]

Вступление восточных славян в структуру раннегосударственных образований Восточной Европы и принятие христианства (IX–X вв.) обозначало достижение того уровня цивилизации, на котором и круг связей и их возможности принципиально расширились. Возникли новые типы связей — государственные, церковно-религиозные, выступающие в статусе **официальных**, отчасти идеологические и т. п. (сюда же в той или иной степени подверстывались торгово-экономические, «матримонially-династические» и другие связи). Здесь эти связи тоже не рассматриваются, но поскольку даже связи этого периода обнаруживают свою преемственность в виде отдельных, но достаточно показательных следов с ситуацией предшествующего периода, нелишне пунктирно обозначить и спектр «официальных» связей Древней Руси (прежде всего Киева) с Италией, начиная с конца X в., так как именно в этот «начальный» период были заложены основы, которые в сильнейшей степени предопределили состав и характер уже действительно русско-итальянских связей, о чем и будет говориться далее. Но сначала несколько слов о связях Древней Руси с Италией на протяжении приблизительно двух с половиной веков до татаро-монгольского нашествия.

Нужно сказать, что осью, определявшей эти связи, был религиозный вопрос о выборе «правильной» веры, который выступал и на уровне собственно догматическом и организационном, и на идеологическом уровне, и даже на «государственно-политическом». Русь была объектом борьбы между Римом и Константинополем. Получив христианство из Византии и сильно завися от нее в вопросах религиозного устройства, русская церковь получила в наследие наряду с подлинными ценностями «восточного» православия и предвзятый взгляд на «римскую ересь», на «латинян», сосредоточившись в своей полемике с «западным» христи-

анством большей частью на эмпирически отмеченных, но явно второстепенных вопросах (о нечистой пище [«удавленина»], о ношении перстня епископами «латинян», о стрижении ими же бороды, об опресноках, перстосложении и т. п.). В этом отношении позиция русской церкви не была самостоятельной, и церковная политика осуществлялась в русле «антилатинских» Посланий патриарха Фотия (2-я половина IX в.), хотя все-таки нужно отметить, что сначала отношение русской церкви к «латинянам» было менее агрессивным, чем в Византии. Схизма христианской церкви в 1054 г., новый взрыв «антилатинской» полемики в Византии (ср. Послание Михаила Керулария к патриарху Антиохийскому Павлу, анонимное сочинение «Περὶ τῶν Φράγγων καὶ τῶν λοιπῶν Λατίνων», известное в русском переводе, и др.) не остались беспоследственными на Руси, и если до середины XI в. известно лишь послание второго (по мнению Голубинского, первого) русского митрополита Леонтия против «латинян» (по-гречески), то далее число таких выступлений быстро увеличивается, а тон заметно (а иногда и резко) ужесточается. «Антилатинские» послания становятся неким канонизированным жанром церковной словесности (Феодосий Печерский, несколько «слов» против «латинян»; «Стязание с Латиною» Георгия, Иоанн II, Никифор I и др., чтобы не выходить за пределы I-й четверти XII в.). Древнерусские полемические сочинения «против латинян» достаточно хорошо изучены, чтобы здесь на них останавливаться. К тому же, они отражают хотя и реальные отношения между римской и восточной церквами, но все-таки такие — если говорить о текстах, относящихся к «бумажным» контактам, — цель которых не связь, а разрыв ее, разъединение, изоляция (ср. Попов 1872; Павлов 1878, не говоря уж о более поздних исследованиях).

Поэтому для выдвигаемой здесь темы важнее те контакты, которые предполагают реальные человеческие встречи, даже если участники их выступают как официальные представители неких государственных или церковных институций. Ряд западных источников сообщает о косвенных контактах вел. кн. Ольги и тех, кто выступал как проводник папской политики (посольство к Оттону I, отправление им на Русь в качестве епископа Адальберта). Однако эти инициативы оказались бесплодными. Впрочем, в гораздо большей степени контактов искал Рим, преследуя свои цели. В 979 г. своих послов к Ярополку присылает папа Бенедикт VII, имея надежду на обращение русского князя в христианство по западному обряду. Семь лет спустя, когда князь Владимир гадал, какую бы новую веру ему выбрать, к нему пришли *нѣмьци* (иноземцы) *от Рима, послании от папежа*. Между ними состоялся вопросоответный диалог, засвидетельствованный летописью. Владимира интересовало главное — *Кака заповѣдь ваша?* И выслушав не удовлетво-

ривший его ответ, — *Идѣте опять, яко отци наши сего не прияли суть.* Зная открытость Владимира, легко представить себе, что до финального *Идѣте опять* нашлось время и для неофициальной беседы, удовлетворявшей потребность человеческого общения, бескорыстного интереса. Вскоре папа Иоанн XV посылает своих послов в Корсунь, узнав, что только что крестившийся Владимир обсуждает с греками вопрос крещения Руси. В 991 г. и 1000 г. к Владимиру снова прибывают послы — сначала от того же Иоанна XV, а потом — от Сильвестра II. Посольство 1000 г. особенно показательное: оно позволяет хотя бы отчасти за официальным и государственным увидеть или хотя бы почувствовать некую человеческую, бытовую ситуацию, предполагающую и личные контакты (ситуация бракосочетания сына Владимира Святополка с дочерью польского короля Болеслава I, попытка подчинить «латинскому» влиянию Святополка и кого-то еще из околоскандинавской знати). Еще характернее в этом отношении история встречи Владимира с папским миссионером Бруно, отправившимся с проповедью к печенегам. Известно, что Владимир радушно встретил Бруно, который провел в гостях у князя около месяца, и после этого проводил его с дружиной, отговаривая от опасной миссии. Есть сведения о беседах Владимира и Бруно, и можно догадываться об их человеческой солидарности, а может быть, и о веротерпимости князя Владимира (вероятно, это может быть отчасти подтверждено и фактами отправления Владимиром послов в Рим в 994 и 1001 гг., — видимо, в ответ на папские посольства, — о чем сообщается в Никоновской летописи). В послании Бруно к Генриху II — важные свидетельства (вероятно, первые и на долгое время последние) о личном и человеческом в этой встрече русского первоапостольного князя и «человека Рима» (стоит напомнить, что печенеги вняли уговорам Бруно и согласились принять христианство, но при условии, что князь Владимир заключит с ними прочный мир): «С этим [предложением мира. — В. Т.] пришел я к государю Руссов, который ради дела Господня, удовлетворяя моей просьбе, дал в заложники [печенегам. — В. Т.] сына; и мы посвятили в епископа одного из своих, и он [Владимир. — В. Т.] отправил его вместе с сыном своим в середину земли [печенежской. — В. Т.]». Многие из этих ранних встреч остаются неясными, но известно, что они были, а иногда есть сведения и о самой ситуации общения, открывающей возможность для установления личных — от человека к человеку — отношений. Инициатива принадлежала Риму: перед татарским нашествием (отчасти даже и несколько позже) папские послания шли на Русь постоянно (1227 г. — послание папы Гонория III «ad universos reges Russiae», 1231 г. — послание Григория IX «ad regem Russiae», 1248 г. — послание Иннокентия IV Александру Невскому и др.), а за посланиями или вместе с ними появлялись посланники или

даже миссионеры. В 1228 г. в Киеве появляются братья недавно возникшего Доминиканского ордена; они составили целую общину («конвент», см. Dlugossi I, lib. VI) при церкви св. Марии, во главе которой стоял особый приор. Папа Григорий IX высоко оценивал их деятельность (по его словам, доминиканцы, «горя ревностью по вере и благочестию, крепко подвизались в распространении богопочитания в русских странах»). Они и в самом деле действовали активно и изобретательно; контакты с киевским населением, несомненно, были тесными и живыми; был найден общий язык, и, конечно, проповедь имела отклик среди киевлян. Почувствовав опасность, великий князь Владимир в 1233 г. высылает доминиканцев из Киева, но их пятилетнее пребывание в городе не могло не быть связано с неофициальными, бытовыми, может быть, даже личными связями не могло не оставить по себе следов, в частности, и добрых. Или другой пример таких связей — тот, о котором пишет Плано Карпини, посланный в 1246 г. папой Иннокентием IV в Великую Монголию к хану Гуюку, в своих путевых записках (пребывание путешественника и его спутников в гостях у «герцога» Василиска, обсуждение вопроса «соединения со святой матерью церковью», беседы в ожидании возвращения брата Василиска «герцога» Даниила из ставки Батыея, его приезд и согласие на увещания папы в обмен на помощь в борьбе с татарами). Реконструкция «тонкой» структуры таких встреч, даже весьма приблизительная, дает шанс открыть тайный нерв самих этих встреч.

А на поверхностном уровне, который только и признавался главным, все шло своим чередом. Приезжали посольства, встречались государи и церковные иерархи, велись официальные переговоры по важным политическим, межгосударственным, внешнеполитическим и вероисповедным вопросам, приходили миссионеры-проповедники, чтобы просветить язычников новой и лучшей верой. Всё это заранее обсуждалось и планировалось, и лишь потом предлагались решения, заключались договоры, устанавливались законы. Во всем этом участвовали самые высокие и авторитетные инстанции — Государство, Церковь, Суд (юридическая власть). Нет оснований нигилистически относиться к этому роду деятельности, исходящей из сознательной, целенаправленной, опирающейся на разум установки, и на получаемые результаты: вся «грубая» структура цивилизации предполагает именно такую деятельность и такие, ей соответствующие результаты. Но здесь несколько иная ситуация. Встречи, имеющиеся в виду здесь, в какие бы общие рамки они ни включались и какие бы специальные цели ими ни преследовались, ценны прежде всего тем, что они служили «расширенному порядку человеческого сотрудничества», который чаще и лучше достигается

на иных путях, приводящих к созданию «тонкой» структуры цивилизации. Нужда в подобном сотрудничестве такова, что оно органичнее всего рождается там, где действующие лица думают не столько о самом сотрудничестве, а о чем-то другом, прежде всего о его результатах, а «расширенный порядок человеческого сотрудничества» возникает в известной мере произвольно, как побочный продукт сознательной деятельности, преследующей иную, «главную» цель. И пока это совершается так, расширение «антропного», личностного, духовного компонента цивилизации можно считать обеспеченным. «[...] возникновение нашей цивилизации и сохранение ее в дальнейшем, — писал Хайек, — зависят от феномена, который можно точнее всего определить как “расширенный порядок человеческого сотрудничества” [...] 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). [...] Тем не менее, эти обычаи довольно быстро распространились благодаря действию эволюционного отбора, обеспечивающего, как оказалось, опережающий рост численности и богатства именно тех групп, которые следовали им. Неохотное, вынужденное, даже болезненное принятие 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” (Бытие, I: 28). Данный процесс остается, по-видимому, наименее понятой и оцененной гранью человеческой эволюции» (Хайек 1992, 15–16).

Именно эти «моральные практики», формируемые отчасти и этими встречами «своего» и «чужого» и в свою очередь подготавливающие новые встречи на еще большей глубине, побуждают людей, чей сознательный замысел направлен на «главную» цель, на «дело», отвлечься на минуту от суеты *дня сего* и его злобы, остановиться, чтобы взглянуть, как бы между дел, произвольно, и на «неглавное», на первый взгляд пустячное и, по всей видимости, не относящееся к делу, но тем не менее нужное, удовлетворяющее некую до поры неясную потребность души. И в этом «неглавном» и нежданном-негаданном вдруг начинают возникать — *другой* человек, «чужой», незнакомый город, ранее не замечаемый пейзаж, та красота этого Божьего мира, которая, будучи увидена, почувствована и пережита, делает человека иным, *новым*, преображенным, и он начинает понимать, что значит — *И увидел Бог, что это хорошо*, и чувствовать себя в пространстве божественного слова-дела — *Да будет!* Если заранее планируемые как нечто «главное» и единственно необходимое «встречи» нередко оказываются сомнительными и часто обречены на неудачу, то встречи непредвиденные, спонтанные и слу-

чайные, когда интуиция вступает в дело и оказывается лучшим путеводителем, чем разум, встречи, возникающие как бы на пересечении каких-то совсем иных планов и дел и потому не возмущаемые «порядком» рефлексии, обрушивающиеся на человека разом, неожиданно, дают если не понять, то почувствовать радость общения, его благодатное действие. Каждая такая встреча как раз и образует конкретный и «естественно-сверхъестественный» акт «расширения порядка человеческого сотрудничества», и чем дальше и разъединеннее в физическом пространстве и в пространстве культуры и духа эти участники встречи, чем более розны они, тем, — если они все-таки прорвутся друг к другу, встретятся физически и откроют свою близость в духе или хотя бы самое возможность для сближения (*ты как Я и Я как ты*), — ценнее плоды такой встречи.

Работа предполагает анализ одного из многих подобных примеров таких русско-итальянских встреч, которые в общем хронологическом контексте отношений между этими двумя этнокультурными элементами должны быть отнесены к числу несомненно ранних. Если первый пример относится к ситуации «итальянец на Руси», то во втором, который будет рассмотрен в другом месте, речь пойдет об обратной ситуации — русские в Италии (по материалам, относящимся к Феррарско-Флорентийскому Собору (1438–1439 гг.)). В этой заметке акцент ставится, в о - п е р в ы х, на непреднамеренности и незапланированности того, что оказалось как раз наиболее глубоким в этих встречах; в о - в т о - р ы х, на указанном выше эффекте воспроизводства «расширенного порядка человеческого сотрудничества»; в - т р е т ь и х, на преимущественной ценности таких, как благодать ниспосылаемых, встреч и на их роли в культуре и прежде всего в оплотнении ткани человеческого существования, но и на тех случаях, когда предвзятость и отсутствие доброй воли ведут к той «ненавистной раздельности мира», которая рождает страх, сеет семена взаимного недоверия, недоброжелательства, ненависти, застывшей глаза и заставляющей забыть о промысле Бога относительно людей, об общем Божьем деле на земле.

Нет нужды говорить, что эти аспекты не исчерпывают всего того ценного, что могут дать источники, свидетельствующие о таких встречах.

АНТОНИЙ РИМЛЯНИН — НОВГОРОДСКИЙ СВЯТОЙ В «ЖИТИИ»

Когда некий текст выступает как единственный или не единственный, но основной источник того, о чем в нем сообщается, его реальность самодовлеюща: более того, она «сильнее» не ясной вполне и гадательной реальности, за этим текстом стоящей, и пробиться к последней можно только при условии принятия реальности текста как первого и необходимого шага, потому что именно в тексте его автор — умело или неумело — сообщает то и обычно так, что и как он хотел. Лишь после признания суверенности текста и избрания его своего рода путеводной нитью, по которой можно найти иную «затекстовую» реальность, открывается возможность восстановить фрагменты и/или самую схему этой под-лежащей тексту событийной реальности, с точки зрения которой только и можно судить о степени ответственности реальности текста реальности описываемых событий. Собственно говоря, этот «порядок» реальностей, их иерархия, их познавательно-информационные ценности иными быть и не могут. Онтологически текст первичен. «Чистое» событие (если только таковое бывает и если только оно в таком виде оказывается нужным) обычно слишком абстрактно и «невзвешено» и, следовательно, «неуловимо» в пространстве смысла, отношения, ориентации, оценки). Практически потребителю текста часто важнее знать «нечистую», смешанную с оценкой, «интерпретированную» правду текста, то есть точку зрения автора текста, его позицию; но и

для историка, рассматривающего текст как источник чего-то для него «главного» и лежащего за текстом, прежде всего необходима критика текста, предполагающая выяснение того, как потребитель текста, современный ему или помещающий себя в том же времени, что и текст, понимает текст, что он видит или даже хочет видеть в нем. Иными словами, ни интенция автора, ни интенция потребителя текста не могут быть проигнорированы, если только исследователя и/или читателя интересует и сама текст и сама стоящая за ним реальность.

Поэтому первая необходимость и диктуемый ею первый шаг — довериться тексту и только тексту в полне, отдаться его логике, почувствовать и усвоить ее как свою. Но прежде всего — несколько напоминаний о тексте жития Антония Римлянина. Содержание жития видно из заглавия текста — «Сказание о житии преподобного и богоносного отца нашего Антония Римлянина и о приходе от града Рима в великий Новгород». Составлено «Сказание» было, как сейчас предполагают, в 70–80-е гг. XVI в. (Слов. книжн. Др. Руси, вып. 2, ч. 1, 1988, 246; считают возможным приписывать Нифонту, монаху Новгородского Антониева монастыря, автору цикла неизданных произведений об Антонии Римлянине, составление или редакцию самого «Жития Антония», но «эта атрибуция не безусловна», см. там же, вып. 2, ч. 2, 1989, 141), но нельзя полностью исключать и другие мнения — самый конец XVI в. (Голубинский, Валк — 1598 г.), не ранее 30-х гг. того же века или даже конец XV — начало XVI в. (Тихомиров 1945). Можно думать, что отдельные части «Сказания» отсылают к разным датам. При формировании «окончательного» варианта текста учитывались и в том или ином виде включались в него подлинные фрагменты весьма разных эпох, начиная с XII в.; в XVI в., когда возникла проблема создания канонического текста «официального» жития, быстро меняющаяся ситуация требовала поправок и дополнений в соответствии со злобой дня. Правдоподобна идея постепенного (до конца XVI в.) складывания текста «Сказания». И в самом деле, оно предполагает гораздо более ранние подлинные тексты, так или иначе связываемые с именем Антония, — его духовную и его купчую, отраженные в тексте «Сказания» и относившиеся по традиции ко времени не позже 1147 г. — года смерти Антония (ср. Грам. Вел. Новг. и Пск. 1949, 159–161, №№ 102–103) и легенду, возникшую, конечно, задолго до XVI в. и, видимо, продолжающую некую народную традицию («молву»), которая могла возникнуть сразу же по смерти преподобного и в течение трех с половиной веков то затухать, то разгораться, откликаясь на изменяющуюся ситуацию [в решении вопроса о подлинности духовной и купчей Антония в работах 40–70-х гг. достигнут существенный прогресс: «перебита» гиперкритическая тенденция в отношении этих документов, развивав-

шаяся по нарастающей линии (Голубинский 1904, 590–595 и Ключевский 1871, 307–308: духовная подлинна, но подновлена, купчая поддельна; Валк 1937, 295–300: обе грамоты поддельны и сфабрикованы в конце XVI в. в связи с тяжбой посадских людей с Антониевым монастырем); в результате проникательных исследований Тихомирова 1945, 233–241 и Янина 1966, 69–80; 1977, 40–59 ситуация в наиболее вероятном варианте рисуется так: духовная подлинна и написана до 1131 г., купчая тоже подлинна, но она была написана в 1354–1357 гг. и, следовательно, не могла принадлежать Антонию; приписывание ее преподобному — не фальсификация, а заблуждение, возникшее из-за того, что обе грамоты (духовная и купчая) в XVI в. были объединены в своеобразный конвюлот, в целом приписанный Антонию и использованный в его житии]. Соответственно хронологической разнородности «Сказания», строго говоря, не может быть и единого автора текста. В связи с проблемой авторства две фигуры заслуживают преимущественного внимания — преемника и ученика Антония Андрея (ср.: *Въ то же лѣто [6664] вдаша игуменьство Андрееви по Онтонѣ. 1-я Новг. лет., 28; Томъ же лѣтѣ [6665] преставися Андрѣи, игумень святыя Богородицы и др.*), который не раз упоминается, в частности и перволично, в «Сказании» (ср.: *Мнѣ же священноиноку Андрею Богъ сподобилъ воспріяти ангельский образъ сей; быхъ в послушании и поучении преподобнаго; — и повѣда моему окаянству преподобный свое пришествие из Рима [...] и повелѣ ми вся сия по преставлении своемъ написати и церкви Божии предати, чтущимъ и слушающимъ на ползу души...; — и повелѣ священноиноку Андрѣю себѣ кадити и отходная пѣти; — И по благословению преподобнаго, архиепископъ Нифонтъ поставляетъ в игумены оученика преподобнаго священноинока Андрѣя. Сии же Андрѣи повѣда архиепископу Нифонту и княземъ града того и всемъ людемъ, еже слыша от преподобнаго и о чудесехъ сихъ [...] И повелѣ архиепископъ Нифонтъ сие житие преподобнаго изложити, и написати, и церкви Божии предати на оутверждение вѣры христианстей и спасение душамъ нашимъ...), и архиепископа Новгородского Нифонта, который знал Антония многие годы его жизни, любил его (*бѣ бо любяше преподобнаго за премногую его добродѣтель*), принимал в нем участие (*И поставляетъ преподобнаго в дьяконы, потомъ во священицы, та же и игуменомъ*), присутствовал при погребении Антония, распорядился составить житие Антония и многое сделал для канонизации его в 1597 г. (Нифонт многократно упоминается в 1-ой Новг. лет. вплоть до 1156 г.: *В лѣто 6664 [...] Тои же веснѣ преставилъ архиепископъ Нифонтъ, априля въ 21*). Во всяком случае Андрей и Нифонт — крайние фигуры в истории создания «Жития» Антония: Андрей — зачинатель (если только не прав Тихомиров, допускающий, что автором «Жития» мог*

быть и игумен Антониева монастыря в 1499 г. Андрей, с которым был спутан другой Андрей, ученик преподобного, что, однако, по целому ряду соображений вызывает сомнения) и Нифонт — завершитель. Остается сказать, что списки «Сказания», сохранившиеся в рукописях конца XVI–XVIII вв., весьма однообразны (хотя добавления продолжались и позже); о них ср. Барсуков 1882, 48–51, Попов 1875, 435–438. Опубликованы рукопись бывш. Румянц. Муз. № 154 (Пам-ки стар. русск. лит. 1860, вып. 1, 263–270) и рукопись из библиотеки Соловецк. монаст. № 834 (Правосл. Собес. 1858, № 5–6, 157–171, 310–324). Текст цитируется по изд. 1860 г. Хотя о «Сказании» писали Буслаев 1861, т. 2, 110–155; Ключевский 1871, 306–311; Голубинский 1904, 590–595; Тихомиров 1945, 233–241 и др., все-таки оно остается не вполне оцененным памятником и нуждается в дальнейшей текстологической и исследовательской работе (предлагаемое ниже — не более чем краткий вариант некоторых аспектов «Сказания», связанных с темой ранних русско-итальянских связей).

С о д е р ж а н и е «Сказания» вкратце состоит в том, как некий праведник, уроженец Рима, чудесным образом попал в Новгород, как он постепенно устанавливал отношения с новгородцами — от простого люда до высшей церковной власти (архиепископы Никита и Нифонт), как он праведно — в трудах и молитвах — жил, как он заложил каменную церковь Пречистой Богородицы (об этом сообщают и другие источники, ср.: *Въ то же лѣто [6625] игумень Антонъ заложилъ церковь камяну святыя Богородица монастырь. 1-я Новг. лет., 20*), как он в дальнейшем расширял монастырь, каким он был человеком и как он скончался и был погребен. Цель «Сказания» — свидетельствовать о местнотимом праведнике, не отделимом от *места сего* (само это сочетание, с вариациями, повторяется более десяти раз и всегда в приурочении к «новгородскому» локусу и уже — к месту, где возник монастырь Богородицы; *мѣсто сие* обозначается сразу по прибытии в Новгород: *...до мѣста сего камень не приста нѣгдѣже. И приста камень, на немъ же преподобный стоя и молящися, при брегѣ великия рѣкы, нарицаемей Волхова, на мѣстѣ семъ...* и др.), прославить его и тем самым подготовить и без того назревающую канонизацию Антония. Иначе говоря, цель «Жития» не просто познавательная-информационная, ни с чем более не связанная, но сугубо практическая, открывающая путь к причтению Антония к лику святых.

При более внимательном чтении легко заметить, что подчеркивание *места сего*, помимо общего положения о связи святости с человеком и его локусом (святое место — святой человек), вероятно, имеет и другое назначение — доказать право на *место сие* в случае возможных споров в связи с выявлением владельческих прав. В самом деле, и Духовная

Антония Римлянина, и Купчая, с ним связываемая (обе эти грамоты отражены в «Сказании»), подтверждают сказанное. В Купчей в первой же фразе ее составитель заявляет: *Се труд, госпоже моя пречистая Богородица, имь же трудихся на мѣстѣ семъ*. Далее, сообщая о покупке места сего у посадничих детей Смехна и Прохна (*Купилъ есми землю пречистые в домъ у Смехна да у Прохна у Ивановыхъ дети у посадничихъ*, ср. в «Сказании»: *И святитель Никита посылаетъ по посадниковъ по Иоанна и по Прокофия (= Прохна. — В. Т.) по ивановыхъ дѣтей посадничихъ, которые послушаша святителя с любовию и отмѣриша подѣ церковъ и подѣ монастырь земли на всѣ страны по пятидесять сажень*), составитель грамоты подробнейшим образом описывает границы места сего — купленной земли и предупреждает: *А хто на сию землю наступитъ, а то управитъ мати Божия*. Приписывая эту грамоту Антонию, исходили из того, что это и есть слова самого Антония, что и подтверждается Духовной Антония, несомненно, принадлежащей Антонию. Вся она — о месте сем, ср. пунктирно: *Се язъ Антонию, хужши во мнисехъ, изыдохъ на мѣсто сие, не прияхъ и имѣния от князя ни от епискупа [...] Да то все управитъ мати Божия, что есмь беды принялъ о мѣстѣ семъ. А се поручаю [...] мѣсто се на изуменство [...] А кого изберутъ братья, но от братьи, и иже кто в мѣстѣ семъ терпитъ. А которой братъ нашъ да от мѣста сего начнетъ хотѣти изуменства или мздою или насильемъ, да будетъ проклятъ; или епискупъ по мздѣ начнетъ кого ставити, или инъ станетъ насильствомъ творить на мѣстѣ семъ, да будетъ проклятъ. И се возвецаю: да егда седохъ на мѣстѣ семъ, даль есмь на землѣ и на тони семдесятъ гривень...* Все эти разъяснения, предосторожности и проклятия тем, кто пренебрежет предупреждениями Антония, оказались нелишними именно тогда, когда подготавливалась канонизация Антония (грамота царя Федора Иоанновича 1591 г. свидетельствует, что в 1559–1560 гг. между монастырем и посадскими людьми действительно шла тяжба из-за земли, окончившаяся победой посадских).

Место сие — благоизбранное мѣсто, и святитель Никита, увидев, что Антоний «велика дара сподобленъ ... от Бога», усиленно уговаривает, чтобы он «избрал себѣ мѣсто потребно», *место сие*. Однако Преподобный же никак не восхотѣ сего сотворити, и отвѣщавъ, рече: *Господа ради, святче Божий, не нуди мене; довлитъ бо на томъ мѣстѣ терпѣти, идѣже ми Богъ повелѣ!* Сейчас же свое у Антония то место, камень, на котором он приплыл в Новгород, молясь Господу и Богородице и считая, видимо, что такова их воля относительно его места. Но это убеждение Антония было лишь относительно верным, верным только на время его спасительного путешествия по морю. Прибыв же в Новгород и из чуженина превратившись в своего, он достоин уже не

того места, а места сего, и в этом его, наконец, удаётся убедить святителю Никите (к хронологии ср.: *Въ лѣто 6616. Прѣставися архиепископъ новгородьскыи Никита мѣсяце генваря въ 30. Новг. лет., 19*), который нашел нужный аргумент и нужные слова: *изволилъ Богъ и Пречистая Богородица, и избра мѣсто сие, хочетъ да воздвигнется твоимъ преподобствомъ храмъ Пречистой Богородици честнаго и славнаго ея рождества, и будетъ обитель велия во спасение мнихомъ; понеже на предпразднество того праздника на се поставилъ ты Богъ на мѣстѣ семъ. И лишь тогда Антоний согласился — воля Господа да буди!*

Это согласие Антония — свидетельство того, что теперь он и сам понимает: его прошлое, а вместе с ним и его «чуждость» преодолены; замкнутость и изоляция (стояние на камне), сознание своей недостойности как проявление недооценки самого себя на фоне очень высоких требований к себе должны теперь уступить место разомкнутости, связи с делом, а через него и с людьми, труженичеству во Христе. С этого момента Антоний не просто открыт людям и делу, но он — свой: мучившая его инакость, розность с людьми *места сего* исчезла. В чем причина этого комплекса собственной «чужести» и каковы ее реальные основания? И здесь нужно временное отступление.

Антоний — чужой в Новгороде, потому что он *римлянин*, но он был чужим и в Риме, потому что он *христианин*, а люди, с которыми он обречен был жить, римляне, шире — итальянцы, погрязли в «богомерзской ереси». Эта несовместимость Антония с Римом при сознании исторического первенства Рима в сфере власти — светской и духовной, ныне утраченного или непоправимо искаженного, объясняет невыносимость его ситуации, его парадоксальную «безместность» и неуместность, казалось бы, на своем естественном месте, там, где он родился и где, предполагалось, он должен жить.

Дойдя до этого узла в смысловой ткани «Сказания», читатель вдруг начинает чувствовать какую-то особую нарочитость одной из линий повествования. Эта линия начинается с первой же фразы, отмеченной и своей длиной, и «набитостью» информацией, и некоей искусственно подогреваемой спешкой, стремлением единым духом сказать обо всем важном, как бы застолбив сразу все, что можно. Рим Антония совсем иной, чем Рим Алексия человека Божьего: иные времена — иной и Рим. *Сей преподобный и богоносный отецъ нашъ Антоний, — так начинается «Сказание», — родися во градѣ велицемъ Римѣ, иже от западныя части и от италийския земля, от латынска языка, от християну родителю, и навиче вѣре християнстей, ея же держаста родителя его в тайнѣ, крыющесе в домѣхъ своихъ; понеже Римъ отпаде вѣры християнския и преложися в латыни, конечно отпаде, от папы Формоса да-*

же и до днесь. Очевидно, это пересказ подлинных слов жизнеописателя Антония («и ина многа о отпадении Римьскомъ повѣда ми и о богомерской ереси ихъ о семь да премолчимъ»). Далее автор сообщает, что Антоний *навыче грамотѣ, изучи вся писания греческа языка, и прилѣжно начатъ чести книги ветхаго и новаго завѣта, и предание святыхъ отецъ седми соборовъ, еже изложиша и изъясниша вѣру христианскую*. Но понести все это воспринятое и усвоенное, глубоко пережитое в личном опыте, в мир людям нет возможности, во всяком случае для Антония: по своему религиозно-психологическому типу он не мученик-исповедник, но труженик и молитвенник. Но труженичеству в условиях «богомерзкой ереси» и гонений нет места — нет места там и юноше Антонию. Поэтому-то он и *вождемъ восприяти иноческий образъ и, раздавъ имущество родителей нищим, а остальное из дорогого ему спрятавъ в дельву, рекше в бочку, плотно закрыл ее и промыслительно предал ее воле морских волн*. Сам же он пошел в дальняя пустыни *взыскати мниховъ, живущихъ и тружющихся Бога ради*. Скрываясь от еретиков в пещерах и расселинах земли, Антоний, наконец, находит пустынников во главе с человеком, имеющим пресвитерский чин, и просит, чтобы они причли его к своему Богом избранному стаду. Они же, сами опасаясь еретиков и гонителей, *много его вопрошаху с прещениемъ о христианствѣ и о ереси римстей*. Но и когда он же *имъ христиана себе вспоудавъ*, пустынники сказали ему примерно то же, что Антоний Печерский сказал пришедшему к нему юноше Феодосию: *чадо Антоние! понеже юнъ еси, не можеша терпѣти посѣтническаго жития и трудовъ чернеческихъ. Понеже ему бывшу в то время 18 лѣтъ [...] Онъ же неослабно кланяся имъ и моляся о восприятии мнишескаго образа, и едва получи желание свое: постригоша его во иноческий образъ*. Двадцать лет провел Антоний в этой пустыни, денно и ночью трудясь, постясь, молясь Богу. Но и пустыня не стала надежным убежищем. Дьявол воздвиг новое гонение на христиан: *послаша князи града того [Рима. — В. Т.] и папа по пустыням и начаша имати мнихи, предаху на мучение*. Случилось так, что утром в самый день Христова Воскресения гонители появились в пустыни, и отшельники вынуждены были поодиночке спасаться бегством. *И начатъ же преподобный Антоний жити при мори не въ проходныхъ мѣстехъ, толико на камени ноци и дни беспрестани стоя, и моляся Богу, и никако же покрова ни хижа не имѣаше*. Год и два месяца продолжалось это стояние, и Антоний *толико трудися къ Богу, моляся в постѣ и во бдѣнии и въ молитвахъ, елико ангеломъ подобень бысть*. Трудно сказать, что было бы дальше, если бы 5 сентября 6614 г. [1106] не произошло чудо: *восташа вѣтри велицѣ злѣ и море восколебася, яко же николи же быша, тако и волнамъ морскимъ до камени восходящимъ, на немъ же преподобный Антоний пребывше стоя,*

и безпрестанныя молитвы возсылааше Богу. Внезапно волна подхватила камень и понесла его по морю так же легко, как если бы это был корабль. Преподобный всею душой, с любовью молился Богу: сладость бо и просвѣщение и радость присно есть любящим его, и яко же възлюби и присно, тако же в немъ живетъ Богъ. Описание этого экстатического состояния, как бы преображенного в свою противоположность — в умное зрение, обращенное внутрь, в нисхождение в сердце свое, заслуживает воспроизведения:

Преподобный же имѣя образъ его [Бога. — В. Т.] въ сердцѣ своемъ присно икону Божию преславьну не шаромъ [краской. — В. Т.] на досцѣ образованьну или на иномъ чесомъ, но тоу, глаголю, икону Божию бываемую добрыми дѣлы, постомъ, въздержаниемъ, исправлении добрыми, бдѣниемъ и молитвами, списуя себѣ сокровенно въ сердцы выну шаромъ иконнымъ образомъ небеснаго Владыки, и зряще оумными очима из облака Пречистую Богородицу держащи пречистыма своима рукама превѣчнаго младенца Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. И не свѣмъ, рече, когда день когда ли ночь, но свѣтомъ неприкосновеннымъ объять бысть.

Камень тем временем плыл по волнам, вопреки человеческому разумению. И, однако, ниже скорьбь, ни страхъ, ни туга ни иная которая печаль ни алчба, ни жажда не прииде къ преподобному, но токмо пребысть моляся Богу во оумѣ своемъ и веселяся душою. Злое «римское» оставалось позади все дальше и дальше, но что ждало Антония впереди и где это «впереди» находится, он, конечно, не мог ни знать, ни догадываться. А реальный путь его лежал от римскія страны по теплому морю, из него же и в рѣку Неву, из Невы в Невое езеро, и из Нева же езера в верхъ по рѣцѣ Волхову противо быстринь неизреченныхъ, да иже и до мѣста сего камень не приста нѣгдѣже.

Сам этот маршрут, где теплое море — Средиземное и пропущены Атлантический океан, Северное и Балтийское моря, заслуживает особого внимания. В средневековых династических генеалогических легендах у литовцев (видимо, и у пруссов), собственно говоря, предполагается тот же путь, но до южных и восточных берегов Балтики: именно так родич Августа Палемон или Прус из Италии попадает к балтам, становясь там основателем династии и власти. Поскольку русская «историческая» и «династическая» традиция восходят к тому же источнику, что и раннебалтийская, целый круг текстов отражает и самое эту схему исторического преемства, и те или иные фрагменты пути, позволяющие реконструировать маршрут, описанный в «Сказании о житии Антония». Характерно, что эти тексты относятся к тому же периоду с конца XV в. по XVI в. включительно и имеют в своей основе примерно ту же историческую схему. Ср. «Сказание о князьях Владимирских» (Август

посылает своего брата Пруса на берега Вислы, откуда — Пруссия; позже Рюрик, потомок Пруса и, следовательно, Августа-кесаря, приезжает в Новгород). Эта же схема легла в основу «Послания Спиридона-Саввы», соответствующих статей «Родословия великих князей русских», «Хронографа», «Степенной книги», поздних летописей, особенно «западнорусских». «Новгородская» литература усиленно эксплуатировала идею подобных контактов, подчеркивая роль Новгорода. Стоит напомнить, что приведенная выше схема из «Сказания о князьях Владимирских» вытекает из совета новгородского воеводы Гостомысла к мужам города послать мудрого человека в Прусскую землю и призвать «отъ тамо суцкихъ родовъ владѣльца себѣ», что в дальнейшем и выполняется. Но не только преемство светской, государственной власти осуществляет Новгород. Это же относится и к преемству религиозной традиции. Выдвигавшийся в свое время тезис, что новгородская (а не московская) церковь является преемницей византийской, не отменяет тем не менее роли Рима, как, например, это засвидетельствовано в «Повести о Новгородском белом клобуке», ср. ее часть под названием «Отъ истории Римския повелѣния и чина святительскаго написания въкратцѣ, чюдно зело», а также вводное послание Димитрия, переводчика и сотрудника новгородского архиепископа Геннадия, ездившего из Новгорода в Рим по посольским делам и в связи с составлением пасхалии. Наконец, в связи с маршрутом Антония Римлянина ср. обратный ему путь, описанный в начале «Повести временных лет»: ... *из негоже озера [Ылмерь. — В. Т.] потечеть Волховъ и вътечеть в озеро великое Нево [и] того озера внидеть устье в море Варяжское, и по тому морю ити до Рима* (Лавр. лет., 7) и далее снова: Рим — Царьград — *Поноть море* — Днепр и дальше *Ылмерь озеро, Волхов* и т. д.

Странное передвижение по морям и Волхову на камне, совершаемое Антонием, отчасти в духе новгородской литературы и фольклорных текстов, тематически привязанных к Новгороду. Новгородцы знали водные пути на запад (обратный пути Антония), на юг и на юго-восток. Пользуясь ими (хотя бы и отчасти), они могли оказаться и в Риме, и в Царьграде, и в Иерусалиме, святых местах христианства, но, как правило, хорошо знакомыми оказываются те части пути, которые лежат в диапазоне географических познаний новгородцев: дальние участки пути выглядят неясно или просто странно. Вот Васька Буслаев задумал поехать молиться в Иерусалим со своей «дружиною хороброю»: *Подымали тонки парусы полотняные, / Побежали по морю Каспийскому. — / Будут они во Ердань-реке, / Бросали якоря крепкие, / Сходни бросали на крут бережок; / Походил тут Василий Буслаевич, / Со своею дружиною хороброю, / В Иерусалим-град.* Так же, видимо, они и возвращались в Новгород. Другому новгородцу богатому гостю Садкѣ понадобилось поехать торговать в Золотую орду, и он едет прямо в противоположную сторону — на запад: *Построил Садкѣ тридцать кораблей, / Три-*

дцать кораблей, тридцать черленых / ... / Поехал Садкѣ по Волхову, / Со Волхова во Ладожско, / А со Ладожска во Неву-реку, / А со Невы-реки во сине море. / Как поехал он по синю морю, / Воротил он в Золоту орду. На обратном пути в непогоду, чтобы умилоствити морского царя, ему пришлось сойти с корабля на «дощечку дубовую» (Не толь мне страшно принять смерть на синем море, — рассуждал Садкѣ). Корабли продолжали свой путь, а Садкѣ заснул на дощечке и оказался на дне морском, чтобы в конце концов оказаться в Новгороде раньше, чем туда приплыл корабль с его спутниками (кстати, можно напомнить, что удачи Садкѣ начались с того, как пошел Садкѣ к Ильмень озеру, / Садился на бел-горюч камень, / И начал играть в гуселки яровчаты, после чего его ожидал чудесный улов [ср. тот же мотив в «Житии» Антония Римлянина в сцене с рыболовами]; к бел-горюч камню ср. камень, на котором приплыл в Новгород Антоний). Чудесным было и воздушное путешествие в Иерусалим и обратно за одну ночь Иоанна Новгородского с помощью беса, описанное в известной повести XV в. Но Иоанну пришлось проделать не менее странный и чудесный путь и по водам. Когда бес оклеветал его перед новгородцами, обвинив его в блуде, они в наказание ему посадили его на плот на Волхове, и полове плоть в в е р х ъ р ѣ к и, никим же порѣваем, на нем же святой сѣдяше, противу великие быстрины, и молился Богу. Дьяволъ же видѣвъ, посрамися и възрыда. Новгородцы же устыдились и молили Иоанна вернуться, а он пловяше ... противу великиа быстрины [т. е. почти дословно так же, как и Антоний Римлянин. — В. Т.], но яко нѣкотою божественною силою носим благоговѣно и честно, пока не внял их мольбе и не приплыл, яко по воздуху носим, к берегу и не сошел на землю. — Когда, согласно старинному новгородскому книжному преданию о Волхе-чародее, бесы удавили его в Волхове, тело его тоже поплыло вверх по течению].

Это «антиримское» начало «Сказания», отмеченное выше, едва ли может быть сведено исключительно к биографическому слою текста — слишком уж мрачна картина, рисуемая со слов Антония, слишком отрицательно-преувеличенной представляется изображаемая ситуация, слишком идеологичен повествователь и слишком полемичен и форсирован тон самого повествования. Это предположение о неслучайности «антиримской» темы, о неких особых причинах, заставивших составителя жития с первых же строк подчеркнуть эту тему в ее церковно-религиозном аспекте, находит подтверждение себе и в самом конце «Сказания». Уже после текста молитвы, произнесенной Антонием перед самой смертью (*И давь братии прощение о Христѣ послѣднее цѣлование, и ставъ на молитвѣ, и помолився на многъ часъ [...] помолился къ Богу, сице глаголя [...]*), и последней просьбы к священноиноку Андрею, следует краткое перечисление того, что было сделано, и подведение некоторых итогов (погребение Антония Нифонтом «со множествомъ народа града того», положение праха в церкви Пречистой Богородицы, поставление в игумены Андрея, поведавшего Нифонту и «княземъ града

того и всею людемъ» то, что он слышал от преподобного и о «чюдесехъ сихъ»; ср. также приведение некоего «послужного» списка Антония — 14 лет до игуменства, 16 лет в игуменстве и «всѣхъ лѣтъ поживе во обители 30»), — после всего этого следует повеление архиепископа Нифонта (похоже, автора всей этой части после антониевой молитвы) «сие житие преподобнаго изложити, и написати», незаметно и как бы не вполне оправданно перерастающее в филиппику против римских отступников, — ... и церкви Божии предати [будущее житие. — В. Т.] на утверждение вѣры христьянстей и спасение душамъ нашимъ, — и гораздо энергичнее, жестче, угрожающе — а римлянѡмъ, еже отступиша от православныя греческия вѣры и преложишася въ латыньскую вѣру, на посрамление, и на оукоризну, и проклятие [...]. В этой «нифонтовской» части именно проклятие «римлянѡмъ» занимает центральное место: оно звучит как последнее слово, неизменное и неотменимое, как своего рода «заклепка» черного заговора, окончательно проясняющая всю идеологическую конструкцию текста, его, так сказать, «сверх-антониеву» цель и, наконец, тот реальный исторический контекст, в котором житие преподобного оказалось включенным в «идеологические» рамки, наиболее явно обнаруживающие себя в рамках композиции текста (начало — конец).

То, что с самого начала подчеркнуто отпадение Рима *вѣры христьянския* и преложение в *латыни*, что отпадение это окончательное (*конечне отпаде*, — сообщается в «Сказании» не без некоего злорадства), что упомянуто имя папы Формоса, столь частое в полемической литературе того времени, и «предание святыхъ отецъ седми соборовъ», что вводится мотив изучения юным Антонием «всех писаний греческа языка») и т. п., — все это с несомненностью отсылает ко времени после Флорентийского (Феррарско-Флорентийского) собора, претендовавшего на то, чтобы быть восьмым Вселенским собором, и принявшего решение об унии католической и православной церквей, подписанное и митрополитом Исидором, но с возмущением отвергнутое русской церковью и восточными патриархами (кроме Царьградского), и, более конкретно, к периоду становления идеологии «Москвы — третьего Рима», сформулированной наиболее отчетливо монахом Елеazarова Псковского монастыря Филофеем в третьем послании к дьяку Михаилу Григорьевичу Мунехину (1523–1524?). Но в «Сказании» в центре стоит не Москва как преемница былой «римской» славы и «римских» властных прав (она вообще здесь не упоминается), а Рим в его «конечном» падении, его теперешней ложности и богомерзости, но и угадываемые отчасти, хотя и довольно прикровенные (*sapienti sat!*) претензии Новгорода на наследие старого и благого Рима, на преемство, по меньшей мере на давние связи с Римом (можно вспомнить о «латинских» соблаз-

нах в истории Новгорода, о большей открытости Западу вообще и «римскому» в частности, о восторженной встрече населением Новгорода и Пскова митрополита Исидора, направлявшегося на Флорентийский собор, реальные связи Новгорода с Италией, в определенный период преобладавшие московско-итальянские связи).

Вероятно, Нифонт, контролируя составление «Жития» Антония Римлянина и, возможно, сам расставляя окончательные «антиримские» акценты, полагал основную идейную задачу в этой антиримской, антикатолической, антипапской направленности и считал, что фигура Антония Римлянина, пострадавшего от нечестивых и богомерзких «латинян», но нашедшего в Новгороде приют и покой и, более того, процветшего здесь в своей святости, весьма подходяща для использования ее в этих церковно-политических целях. Действительно, оформитель окончательного варианта «Сказания», который располагал скорее всего определенными предварительными блоками записанного текста, имевшего своим источником предание, молву, и который ответствен за хронологически поздний, последний по времени слой текста, проделал существенную, очень тонкую и, кажется, до сих пор не оцененную по достоинству работу синтетического характера. Он попытался соединить (и сделал это весьма искусно, хотя все-таки не без видимых швов, заметных, однако, не «естественному» читателю, но исследователю, в чьем распоряжении находятся исторические данные, почерпнутые из иных нежели «Сказание» источников) довольно ограниченные сведения об Антонии, основателе монастыря Пречистой Богородицы в Новгороде в первой половине XII века, со «злостью дня» века XVI. От XII века составитель взял все материальное и персонажное — сведения топографического характера, данные о церковном строительстве, о «вещном» круге и т. п., с одной стороны, подлинные исторические фигуры из единого пространственно-временного средоточия — Антоний, Никита, Нифонт, Андрей, князь Мстислав Владимирович Мономах, вероятно, «ивановы дети» Иоанн и Прокофий, анонимные «гречанин-готьфин», ловцы рыб, другие новгородские «людие» — монастырская братия, сироты, вдовичи, убогие, нищие, с другой. От XVI века составитель взял современную ему идеологическую ситуацию, «злость дня сего». Разрыв в четыре (вероятно, и несколько более) века слишком велик, чтобы соединение двух столь отдаленных эпох прошло органично, естественно, легко само собою. Искусство составителя, почти незаметное при первом прочтении «Сказания», проявляется прежде всего в сфере мотивировок связей происходящего. Описание приемов составителя в этом месте отвлекло бы от основной линии изложения, но все-таки можно назвать несколько из наиболее ответственных мотивировочных узлов: сама ситуация — «римлянин в Новгороде» (соединение «далеко-

го» и «разъединенного» в общем и едином локусе); двусторонняя мотивировка бегства из Италии (гонения еретиков, поставившие Антония в безвыходное положение, и чудо о «плавающем камне»); мотивировка выбора места монастыря Пречистой Богородицы и основания для наименования монастыря (монастырь возникает там, где остановился камень, на котором приплыл в Новгород Антоний; во время плавания пред умными очима Антония предстает видение Богородицы); объяснение отказа Антония от столпничества на камне (*стояше на камени, аки на столпѣ*), выхода в мир, к людям, овладения русским языком, нового рода деятельности (строительство церкви); мотив хранения тайны, с одной стороны, и мотив открытия новгородцам, *кто есть кто* Антоний и др. Эти мотивировки, призванные отчасти объяснить четырехвековой сдвиг во времени, сделаны достаточно тонко, и читатель скорее всего не замечает (или замечает не сразу), что в «Сказании» все основные персонажи — Антоний, Никита, Нифонт — играют несколько не свои роли, точнее, роли, контролируемые ситуацией XVI века, ее идеологическими схемами. Бережное отношение к тексту как раз и проявилось в том, что в «Сказании» связь того, что идет из XII века, с тем, что принадлежит веку XVI, оказывается свободной (не форсированной), как бы взвешенной, ни на чем не настаивающей с той жесткостью, которая неизбежно деформирует каждую из соединяемых частей. Именно поэтому оправдано впечатление от «Сказания»: в нем воплощен принцип *suum cuique*, и каждый, в самом деле, находит свое, причем «не свое» не мешает ему.

Если архиепископ Нифонт считал, что главное в «Сказании» — идеологическая программа (а эта точка зрения весьма вероятна) и необходимость обосновать первенство Новгорода в отношении некоторых важных прав с помощью исторических свидетельств, а Антоний только помогает реализовать эту программу (хотя бы отчасти «подыгрывает» ей) и прибавить аргументы в пользу первенства города, то он ошибался. Как бы ни старались эту заранее выработанную программу сознательно, целенаправленно, подчеркнуто ввести в «Сказание», главным в нем остается сама история Антония вне каких-либо идеологически-полемических рамок и тем более сам он. Надо думать, что и в жизни, если только известный нам текст отражает ее с достаточной степенью верности, главным был тот тип святости, который был явлен Антонием в его религиозном служении, и реконструируемая человеческая конструкция его. И, конечно, он не был борцом с «латинянами» и страстным полемистом, но скорее жертвой гонений (справедливости ради надо отметить, что «Сказание» нигде и не приписывает Антонию тех особенностей, которые вполне соответствовали бы «программе»), молитвенником и тружеником, противником насилия, человеком мягким, терпимым и тер-

пящим (слово *терпѣти* дважды появляется в тексте в диагностически важных местах; ср.: *не нуди мене, довліеть бо на томъ мѣстѣ терпѣти, идѣже ми Богъ повелѣ* — отвечает Антоний на уговоры Никиты избрать себе *мѣсто* *потребно*; и в последних наставлениях братии перед смертью — *аще лучитца избрати изумена, но избирайте от братици, иже кто на мѣсте семъ терпѣть, при иже кто в мѣстѣ семъ терпѣть* в «Духовной» Антония; кстати, Тихомиров 1945, 241 отмечал, что это употребление типично для ранних текстов XI–XII вв.).

И надо помнить еще об одном герое, благодаря которому подвиг Антония стал известен нам, — о составителе «Сказания» и/или о тех людях, в чьей молве — по неведению или в порядке следования «моральным практикам» — преподобный отец XII века, новгородец, русский превратился в коренного римлянина, оброс римской биографией, а потом чудесным образом попал в Новгород, на Русь, как бы восстановив реальную картину, засвидетельствованную современными Антонию историческими источниками. Эти два хода («русский-новгородец» → «итальянец-римлянин» & «итальянец-римлянин» → на Руси, в Новгороде), чем бы они ни были вызваны, надо отнести к числу блестящих находок в пространстве творческой фантазии, выдумки, вымысла (*inventio*) или к тому провиденциальному запамятованию-забвению, которое совершается ради восстановления высшей, сверх-эмпирической правды, ради памяти о будущем, точнее, о том, что имеет стать, потому что оно отвечает божественному изволению.

Так вот это *другое* главное — естественное, из внутренних потребностей, не прошедших цензуры догматизирующего сознания, «планотворчества», спонтанное и все-таки не исключающее чуда, потому что оно спонтанно, непреднамеренно, вне планов человека и вне его контроля (чудо постоянно присутствует в «Сказании»: прежде всего сам Антоний — чудотворец и не столько потому, что он сам творит чудо, сколько потому, что чудо совершается *о нем* [чудотворцем однажды назван и епископ Никита]; иногда «чудесное» сгущается и на уровне языкового выражения — *Сии же Андрѣи повѣда [...], еже слыша от преподобнаго и о чюдесехъ сихъ. Архиепископъ и вси людие по чудившеся и воздаша хвалу [...] великому чюдотворцу Антонию; ср. также: дѣла же Божия и чюдеса преславная творима святыми его; — Святитель же Никита рече къ преподобному: ты велика дара сподобленъ еси от Бога и древнимъ чюдесемъ, оуподоблься еси Ильи Фезвитянину; — и хотѣ прославити чюдо; — Начать же святитель дивитися в себѣ о чюдеси; — хотя истие оувидети о чюдеси; — Чюдо преподобнаго и богоноснаго отца нашего Антония Римлянина; — обычная реакция на чудо передается словами дивитися, дивно, удивление), — рисуется в «Сказании» следующим образом.*

Наконец, после чудесного путешествия по морю *приста камень, на немъ же преподобный стоя и моляшеся, при брегѣ великия рѣкы, нарицаемей Волхова, на мѣстѣ семь, въ третью стражу ноци, в сельцы, еже именуемо Волховско.* Пока камень с Антонием неся по морю, удаляясь от италийских берегов, главным было отступление опасности, и забрезжившее спасение от «римского» было сильнее страха, связанного с этим неожиданно-странным путешествием — тем более, что Антоний чувствовал себя под покровом Бога и Пречистой Богородицы. Когда это спасительное движение кончилось и камень остановился у неизвестного берега, ситуация Антония стала еще более неопределенной, так как видимая цель (спасение) была достигнута, а дальнейшее было как в тумане, в котором могли таиться неожиданности, в частности и неприятные. Когда *начаша во градѣ звонити къ заоутреннему пѣнию*, Антонию казалось, что худшее — наиболее вероятное из того, что его ожидает: *И оуслыша преподобный звонъ великий по граду и стояше во страстѣ мнозѣ и в недоумѣнии, и от страха же начать быти в размышлении и во оужастѣ велицемъ.* И страх этот был вполне конкретен — *чаяше яко ко граду к Риму принесенъ бысть на камени.* Сейчас встреча с Римом была бы для Антония подлинным кошмаром.

Но на самом деле раннеутренний звон в высоком провиденциальном плане значил иное — он возвещал не уже состоявшееся спасение-бегство, но предстоящее спасение-встречу, соединение: время *от* было при своей кончине, время *к* и время *с*, приближения и совместности готово было начать отсчет на своих часах. Собственно, оно как раз и началось, когда *дневному оуже свѣту наставшу, солнцу же восиявшу, стекошеся ко преподобному людие, иже ту живуще, и зряще на преподобнаго, дивящеся.* Первыми к Антонию пришли люди, и инициатива встречи принадлежала им; сам же он в этом эпизоде первой встречи был пассивным участником: пришли к нему, и этот приход должен был — в контексте напрашивающегося диалога — откликнуться его приходом к людям. К этому он и начал готовить себя сразу же после первого шага людей к нему — их вопроса *о имени и отчествѣ, и от ко-ея страны прииде.* Родина, отец и обозначение той таинственной сущности, которая в определенных мировоззренческих традициях онтологически первичнее, чем то, что ею обозначается, — вот что надо знать, чтобы путь к подлинной встрече был открыт. Этот вопрос как ритуальное открытие встречи сразу же повисает в воздухе — *преподобному же нимало руску языку оумѣющу, и никотораго отвѣта недооумѣяше имъ отдати.* Угроза обрыва первого контакта, когда «физическая» встреча уже состоялась, была очень велика, но все-таки первый контакт не был напрасен: он был не отменен, а лишь отложен. Видя вокруг себя многих неизвестных ему людей, слыша их и, вероятно, понимая, что его о чем-

то важном для них спрашивают, он предлагает им единственное, что он сейчас может сделать, — дает им некий знак своего к ним благорасположения, отчасти заменяющий ответы на заданные людьми вопросы: *Антоний ... токмо имъ поклонение творяше*. Люди, видимо, поняв этот жест, приняли к сведению и разошлись, преподобный три дня и три ночи стоял на камне (*с камени не смѣяше поступити*) и молился Богу. Он признавал недостаточность своего ответа, и, не надеясь на себя и на людей, казалось, непоправимо разделенных языком, на четвертый день он помолвился Богу на много часъ о оувидении града и о людехъ, и дабы ему Богъ такова ... бы повѣдалъ о градѣ семъ и о людехъ, отправился в город — к людям. Теперь инициатива принадлежала уже Антонию, но осуществлена она могла быть только Божьим изволением; только Божья помощь могла принести положительные результаты в этой ситуации. И эта помощь пришла неожиданно легко, как бы случайно. Это была не помощь вообще, и, рядясь в одежды удачного случая, она не открывала своего источника, хотя Антоний едва ли не догадывался, от кого она исходит. И здесь желательное некоторое разъяснение.

До сих пор Антоний для людей, увидевших его впервые и не получивших от него ответа на свои вопросы, но понявших, что он не «наш» (*нем* ли, потому что вообще лишен дара речи, или *нем*, потому что *немец*, человек, *нашего* языка не знающий — и не умеющий говорить на нем и не понимающий его), но расположен к благу, был просто человек — без каких-либо иных определений, которые эти люди считали наиболее важными и, более того, необходимыми. Так же и люди, собравшиеся вокруг Антония, были для него просто людьми и тоже без нужных ему, особенно в данной ситуации, определений их. И для него и для них более или менее ясно было одно — их общая неудача крылась в том, что их разъединял язык: друг для друга в пространстве языка они были иные, другие. Но сложности этой инакости для Антония и для людей вокруг него были разные. Эти «другие» люди, которые между собой были одинаково-язычны и составляли единое целое, реально не могли, придя к другому им Антонию, стать цельно-едиными с ним (слишком большое не могло войти в слишком малое, раствориться в нем и стать им), а он мог это сделать, но для этого ему нужна была помощь в установлении языкового контакта с людьми города. Антоний понял эту свою возможность и решил сам пойти им навстречу с тем, чтобы изменить ситуацию и обеспечить общение в языке: отныне язык как разъединяющая сила должен был стать силой соединяющей, способной включить его, Антония, в их языковое цельно-единство. Что это означало конкретно и на первом же шагу? Лишь одно — обнаружение своей языковой идентификации. Далее варианты ветвились, если Антоний знал другие языки, кроме своего «римского», и имел хоть ка-

кую-то возможность идентифицировать их язык, язык *места сего*, или воспринять идентификацию их языка ими самими.

Антонию повезло, хотя само это везение не было чем-то из ряда вон выходящим и не осознавалось как несомненное чудо. *И сниде преподобный с камени, и поиде въ градъ в великий Новъградъ*, — сообщает «Сказание» (то, что Антоний *сниде* и *поиде* — факт большой важности, знак некоей решительной перемены в нем; до сих пор хождение Антония было только уходом от зла и опасности [*самъ же поиде [= отидя] от града в дальныя пустыни ... крыясь от еретикъ...; и отхождаше кождо во свою пустыню*]; когда пришедшие к нему люди [*приидоша к нему*] или позже Никита спрашивают его, *от коея страны прииде он*, им невдомек, что он не пришел, а принесен (ср. *человѣкъ сий Божий по водомъ принесень бысть на камени. — В. Т.*) помимо его воли божественным изволением; за свой камень — на море ли, в Новгороде — он держится как за единственно надежное, спасительное место [*Самъ же с камени не смѣяще поступи*] и всячески противится предложениям, сделанным из лучших побуждений, переменить это местопребывание на лучшее, и лишь после состоявшейся встречи с людьми, когда он *сниде и поиде*, Антоний начинает ходить [*и радостью одержимъ бысть, иде ко святителю; сшедъ с камени, и поиде во срѣтение емоу; иде къ ловцемъ и глагола имъ; поидемъ во градъ и повѣдаемъ, шедше же братия ... с преподобнымъ Антонием*], и это хождение целенаправленное, иногда совместное, с братией, завершающееся словом и/или делом), — *и обрѣте человека греческия земли*. Этот человек, к счастью, *оумѣяше римскимъ и греческимъ и рускимъ языкомъ* и, к счастью же, был любопытным и активным. Он, *оузривъ же преподобнаго, вопроши его о имени и о вѣрѣ* (постановка вопроса о вере, причем прямая, очень характерна; впрочем, *от коея страны* в вопросе людей к Антонию, видимо, отчасти не что иное как деликатный вопрос и о вере). Эта счастливая встреча, не столько даже «физическая», сколько «языковая», в языке, дала возможность Антонию решить, хотя бы в первом, «прикидочном» варианте, две задачи — самоидентификации (*Преподобный же ему повѣдаше имя свое, христиана себе нарече, и грѣшна и нока и недостойна ангельскаго образа*), которую он не смог выполнить при встрече с жителями города в первый же день по прибытии, и получения сведений о *месте сем*, где он сейчас оказался. Но в промежутке между первым и вторым произошла человеческая встреча, установилась связь в духе (*Купецъ же онъ, падъ к ногама святаго, прошааше благословения от него. Преподобныи же благословение ему дарова и о Христѣ ѿблование*). Общая вера открыла путь к еще более глубокой и уже отчасти личной встрече. Поэтому, выходя из замкнутости, изоляции

и немоты в открытое пространство, Антоний уже и сам включается в диалог, делающий встречу равноправно-взаимной. Он спрашивает о *градѣ семь, и о людехъ, и о вѣрѣ, и о святыхъ Божиихъ церквахъ*. Купец же (далее он называется *готѣфин* или *гречанинъ-готѣфин*, и, следовательно, он мог быть, например, и *немецким гостем*, соединявшим в себе «немецко-варяжское» и «греческое», как бы отсылающее к пространственному образу соединения этих элементов — к пути «из варяг в греки») в ответ *повѣдаше вся по ряду, глаголя: градъ сий есть Великий Новѣградъ; людие же в немъ православному христианскоую вѣру имуще; соборная церкви святая Софѣя Премудрость Божия; святитель же во граде семь епископъ Никита; владѣюще же градомъ симъ благочестивому великому князю Мстиславоу Володимировичю Манамаху, внуку Всеволодову*. Все эти сведения были положительно восприняты Антонием, но все-таки одно важное для него обстоятельство было ему неизвестно, и он решился спросить и о нем: *мнѣ повѣждь, друже, коликое расстояние от града Рима до града сего, и в колико время преходятъ людие путь сей?* Два «интереса» угадываются за этим вопросом — степень безопасности, надежности укрытия от Рима в *градѣ семь* и, вероятно, желание узнать, где же все-таки находится *сей градъ*, о котором преподобный у себя в Италии явно не слышал, хотя этот город, по недавнему опыту самого Антония, и находился, очевидно, неподалеку от Рима, всего в двух сутках пути (притом кружного), ср.: *како в два дни и в двѣ ноци толику долготу пути преиде*. Но «гречанин-готѣфин» хорошо знал, что Рим — *далная страна есть и нужень путь по морю и по суху; едва преходятъ гость будѣюще и в польгодищное время, аще кому Богъ постѣшитъ*. Антоний, услышав это, был удивлен: в сказанном он, видимо, нашел подтверждение тому, о чем он догадывался и раньше, но чему из скромности он не позволял себе поверить. Ответ купца исключал сомнения, и потому сейчас, *размышляюще и дивишеся в себѣ о величии Божии*, понимая, что с ним и о нем произошло чудо, он *едва от слезъ оудержася* и поклонился купцу до земли, *миръ и прощение ему даровавъ*.

Теперь у Антония появилась уверенность. Ему стало ясно — «римская» опасность и «римское» зло для него потеряли силу, Божья помощь с ним, он попал в благодатное место, в далекий город, где процветает христианство и где пребывает святая власть (единственным препятствием на пути включения в эту, по душе преподобному, жизнь было его незнание русского языка, хотя теперь у Антония был проводник к этому языку). Решение созрело сразу — *И вниде преподобный во градъ помолитися святѣи Софѣи Премудрости Божии и великаго святителя Никиту видѣти*. Первое впечатление от города было самое благоприят-

ное (*И видѣвъ церковное благолѣпие, и чинъ, и святительский санъ, вельми возрадовася душею, и помолился и обхождаше всюду*), но выполнить удалось лишь первое из намеченного: язык, его незнание, снова ставил подножку, которая должна была промыслительно снова напомнить преподобному о языке, о новой задаче — необходимости его усвоения. Уразумение этой задачи и, видимо, уже сделанный в душе выбор, после осмотра его и молитвы в святой Софии, вынудило Антония отказаться от немедленной, *сейчас*, встречи со святителем Никитой (*святителю же Никитѣ в то время никако же явися преподобный, понеже еще не навыкъ словенъску и руску языку и обычаю*). И снова Антоний возлагает свои упования на Бога: он возвращается к себе, и до поры его местожительство — тот же спасительный камень-основа (ибо и церковь христианская стоит на камне — Петре), где он *начать ... молитися...*, стоя день и ночь, дабы ему Богъ открылъ русский языкъ. И Бог услышал и вновь, откликнувшись на призыв, пришел на помощь, опять же скрыв свое участие: новое чудо было оформлено как нечто естественное, обычное, бытовое, и совершалось все так, как если бы не Антонию нужны были люди, а людям — Антоний. *И начаша приходить к нему иже ту живуще близъ людие и гражане, молитвъ ради и благословения, и Божимъ промысломъ преподобный вскорѣ от нихъ начат разумѣти и глаголати рускимъ языкомъ*. Овладение языком произошло, кажется, быстро. Но даже и теперь на вопросы людей *о отечествѣ и коея земля рождение и воспитание*, и о пришествии его, преподобный же *никако же имъ повѣдаше о себѣ, токмо себе грѣшна именуя*. Конечно, можно думать, что Антоний опасался для себя осложнений в «антиримском» Новгороде, если люди узнают о его «римском» происхождении. Но едва ли это было главным. Скорее Антоний исходил из двух соображений: главным в себе он, в самом деле, считал свою грешность (это было для него его именем: *себе грѣшна именуя*), и о ней он заявлял открыто и подчеркнуто, но кроме того в своем спасении он видел чудесное вмешательство Божьей воли и по своей скромности, смиренномудрию и сознанию собственной недостойности считал невозможным открывать эту его тайну. И в дальнейшем, когда Антоний раскрыл эту тайну Никите, в ответ на его настоятельную просьбу, он *падъ предъ святителемъ на лица своемъ и плакася горько, и моля святителя, да не повѣсть тайны сея никому же, дондеже преподобный в жизни сей*; и поведена эта тайна была *на единѣ, все по ряду*; второй, кому Антоний поведал свою тайну, был его ученик Андрей; сделано это перед самой смертью преподобного: утаивать тайну, которая теперь уже должна стать тайной не о нем самом, но о Боге и только о Боге, о его чудесах, дольше он уже не имел права, и Андрей должен был оповестить о ней людям: *и оувидѣвъ*

преподобный свое отшествие къ Богу, призвавъ мя и нарече мене себѣ отца духовнаго, и добръ исповѣдавъ со слезами; и повѣда моему окаянству преподобный свое пришествие из Рима, и о камени, и о сосудѣ древяномъ, о делви сирѣчь о бочки [...] и повелѣ ми вся сия по преставлении своемъ написати и церкви Божии предати, чтущимъ и слушающимъ на ползу души, и на исправление добрыхъ дѣлъ...

Слух об Антонии и его добродетелях дошел до святителя Никиты тогда, когда преподобный уже овладел русским языком и их встрече теперь ничего не мешало. И дело не только в слухе (мало ли их было!): слух был лишь приблизительным отражением той святой сути, которую, еще не видя Антония, почувствовал Никита, несомненно, обладавший провидческими способностями. Как уже упоминалось, преподобный сразу же после встречи с «гречанином-готфином» и молитвы в Святой Софии, видимо, в состоянии некоего эйфорического порыва, направился к святителю Никите, чтобы увидеть его. Пошел, но не дошел, видимо, устыдившись в сердце своем этого порыва и как бы вспомнив, что он, Антоний, ни русского языка, ни русского обычая не знает. И вернулся к своему камню. Когда же Антоний стал понимать русскую речь и научился *глаголати рускимъ языкомъ*, святитель Никита, как по интуиции, понял, что нужный момент для встречи настал. Первая инициатива встречи принадлежала Антонию, но она ничем не кончилась. Теперь инициативу проявил сам святитель, пославший за Антонием. Два противоположных чувства испытывал Антоний, когда посланный вел его к святителю, — страх и радость (*во страхѣ в велицѣ бывѣ, еще же и радостию одержимъ бысть*): страх — от природной робости, застенчивости и еще более от предчувствия, что неизбежно беседа должна будет коснуться того, что составляло тайну Антония; радость — от предстоящей встречи со святителем, главой и пастырем всего стада христиан Великого Новгорода. Религиозные интересы стояли для Антония выше всего другого, жажда духовного общения была велика, и он верил, что она будет утолена при встрече со святителем. И вот Антоний у него. Сотворена молитва. Со страхом и любовью принято, *яко от Божия руки*, благословение святителя. Встреча была жаркой и эмоциональной. Со стороны Антония — радость и любовь, со стороны святителя — устремленность к Антонию, суть которого сразу открылась ему, и святитель, *провидѣвъ Духомъ Святымъ еже о преподобнемъ, и начатъ вопрошати его* — о том же, о чем спрашивали Антония и люди, встретившие преподобного утром первого дня, и «гречанин-готфин». Похоже, что ответы на эти вопросы, хотя бы в общем виде, святитель знал или мог знать из дошедшей до него молвы об Антонии. Хотел ли святитель проверить подлинность этих ответов или услышать их непосредственно и лично из уст самого преподобного? — вполне возможно. Но, кажется, у него бы-

ла и иная, более далекая цель. Возможно, он почувствовал присутствие тайны и нежелание Антония *повѣдати тайны, ради челоуѣчeskия славы*. Но святитель Никита не ради суетного любопытства добивался открытия тайны: возможно, и сейчас, в самом начале встречи, он прозревал, что открытие ему тайны нужно и самому Антонию: оно освободит его от своего рода гнета незавершенной самоидентификации, оно введет его на равных в христианскую общину города, оно откроет перед ним широкое пространство религиозного служения и тем самым позволит ему осуществить свое высокое назначение. Потому-то святитель так настойчив, наступателен и почти угрожающ — *Святитель же Никита с великимъ прещениемъ, еще же и со заклинаниемъ, вопрошая преподобнаго, и рече: мнѣ ли, брате, не повѣси тайны своя? а вѣси яко Богъ иматъ открыти нашему смиренію, яже о тебѣ; ты же преслушания судъ приимеши от Бога*. Антоний пал на лице свое, горько плакал и молил святителя не открывать никому этой тайны. А ему, святителю, он открыл всё о себе, как на духу. Настойчивость Никиты была ко благу: слушая рассказ Антония, он *не мняше его яко челоуѣка, но яко ангела Божия, и воставъ от мѣста своего и отлагаетъ жезлъ пастырскій, и на многъ часъ ста и моляся и дивяся бывшему, яко же прославляетъ Богъ рабъ своихъ*. Разрядка напряжения была бурной и трогательной — *Святитель же Никита падъ предъ преподобнымъ на землю, прося благословения и молитвы от него; преподобный же падъ предъ святителемъ на землю [...] И оба лежаща на земли и плакастася, помачая землю слезами на многъ часъ, друг оу друга просяще благословения и молитвы*.

Фигура святителя Никиты в «Сказании» очень важна. Он первый опознал великий дар Антония, которым он был сподоблен от Бога, а в чуде перенесения его в Новгород признал своего рода повторение чуда Ильи Фезвитянина или апостолов, *иже на оупение Пречистеи Богородици принесени быша на облацехъ*. Чудесное прибытие Антония в Новгород Никита расценил как знак божественного внимания к городу, его отмеченность: *Тако и градъ нашъ Господь тобою пресет и, своимъ оугодникомъ новопросвѣщенныхъ людей благослови и пресети*. Некоторое время спустя епископ Никита сам посетил Антония. Тот сошел с камня и пошел навстречу ему. Святитель обошел *мѣсто села того сюду и сюду*, как бы увидел его в широкой перспективе, в которой соединяются прошлое и будущее, чудо «первых времен» (едва ли случайно, узнав про чудо Антония о Богородице, Никита вспомнил о чуде апостолов, перенесенных по воздуху на успение девы Марии) и чудо «сего дня», и сделал свой выбор, угадав им предназначение Антония и, возможно, его тайное желание. *Изволилъ Богъ и Пречистая Богородица, —* сказал он преподобному, *— и избра мѣсто сие, хочетъ*

да воздвигнется твоимъ преподобствомъ храмъ Пречистей Богородици честнаго и славнаго ея рождества и будетъ обитель велия во спасение мнихомъ; понеже на предпразднество того праздника на се поставилъ ты Богъ на мѣстѣ семъ. Пречистая Богородица, Антоний и место сие на земле Новгорода как бы сошлись воедино, и святитель Никита только своим словом скрепил это событие. Но Никита, хотя истине оувидети о чудеси и боясь искушения, все-таки решил еще раз проверить то, что так убедительно говорило ему его провидческое чувство: он обходил поодиночке селян и спрашивал их о явлении преподобного на этом месте. И их мнение было в согласии с чувством святителя: онѣ же единодушно рѣша емоу: во истинну, святче Божий, челоуѣкъ сий Божий по водомъ принесенъ бысть на камени. Духовной любовью к Антонию возгорелось сердце святителя, он благословил преподобного и удалился на свой двор при Святой Софии. Но внутреннее решение он уже принял и нужно было только продумать практические частности.

О том, как осуществилось это решение святителя Никиты, говорится в очень короткой (всего четыре фразы) главке «Сказания» под названием «О зачале Пресвятыя Богородицы Антониева монастыря иже в Великомъ Новѣграде», самой исторически достоверной и верифицируемой части «антониева» текста. Краткость этой главки придает ей оттенок деловитости, собранности, документальности. Святитель Никита посылает за посадниками Иоанном и Прокофием, ивановыми детьми. Чада моя, послушайте мене, — обращается он к ним, — есть во отчествии вашемъ селцо близъ граду, рекомое Волховско. Бог изволи и Пречистая Богородица воздвигнутися на мѣсте семъ храму Пречистая Богородицы честнаго и славнаго ея Рождества о оустроити ея обитель страннымъ симъ преподобнымъ Антониемъ, и возшлется молитва къ Богу о спасении душъ вашихъ и споминовение будетъ родителемъ вашимъ. Выслушав святителя с любовью, посадники отмѣриша под церковь и подъ монастырь земли на всѣ страны по пятидесяти сажень. На этой земле Никита и повелел възградити церквицу малу, древяноу, и освяти ею и едину келеицу поставити мнихомъ на прибѣжище. Приходится удивляться, как просто, практично, учитывая интересы всех заинтересованных лиц была решена задача. На этой стадии Антоний как бы несколько оттеснен в сторону, хотя его роль несомненна; однако она проявляет себя в ином плане: его чудесное видение Пречистой и его личная святость — то семя, которому предстоит принести плоды, уже всеми зримые, материальные, на почве жестких реальностей.

«Римская» тема в новгородской действительности возникает еще раз в главе, обозначаемой как «Чудо преподобного и богоносного отца нашего Антония Римлянина о обретении сосуда дельвы, сиречь бочки, с именем преподобного». В ней, в частности, находится лучшее в «Ска-

зании» описание эпизода из повседневной новгородской жизни. Жизненная проза и чудо удивительно естественно соседствуют друг с другом. Произошло следующее. Погруженный в заботы о благополучии дома Пречистой Богородицы, Антоний после утренней молитвы идет к рыбакам (*рыболовѣцы*) и, предлагая им *гривну слитокъ сребра*, просит их забросить сети в Волхов — *и аще что имете, то в домъ Пречистая Богородица*. Рыбаки, безуспешно трудившиеся ночь напролет и ничего не выловившие, усталые (*толико изнемогохомъ*), не верящие в удачу, *не восхотѣша сего сотворити*. Преподобный умолял их внять его просьбе, и они наконец согласились. Результат был сверх всяких ожиданий — *Они же [...] въвергоша мрежа в рѣку в Волховъ и извлекоша на брегъ множество много великихъ рыбъ, молитвами святаго; едва не проторжеса мрежа, яко николи же тако яша*. Это было первое чудо — «малое». Но было и второе — «большое», определившее многое в том, что непосредственно касалось антониева монастыря. Это «большое» чудо в последний раз напомнило о Риме и «римском» наследии, так благодатно использованном в Новгороде: *еще же извлекоша сосудъ древянъ, делву, сиирѣчь бочкоу оковану всюду обручьми желѣзными*. Антоний благословил рыбаков — *чадца моя! виждѣте милость Божию: како Богъ промышляетъ рабы своими; азъ же васъ благословляю и вдаю вамъ рыбу; себѣ же землю сосудъ [...] понеже вруча Богъ на создание монастыря*. Но тут же произошло серьезное осложнение — конфликт между рыбаками, выловившими дельву, и Антонием. *Ненавидяй же добра дияволь, хотя пакость сотворити преподобному, порази и ожести сердце лукавствомъ ловцовъ тѣхъ*, и они начали предлагать преподобному рыбу, а бочку хотели присвоить себе (*а бочка наша есть*), *еще же и жестокими словесы досаждающе и оукаряюще преподобнаго*. Отказываясь от спора-ссоры (*господие мои! азъ с вами прѣ не имамъ никоея же о семъ*), Антоний предложил рыбакам пойти к *градѣцкимъ судиямъ* (*судия бо есть оучинень от Бога еже разсуждати люди Божия*). Рыбаки, видимо, уверенные в успехе, охотно согласились, пошли вместе с Антонием в суд и *начаша стязатися с ним*. Первое слово принадлежало преподобному. Он изложил предмет спора и в заключение обосновал свои права на бочку — *бочку сию вручи ми Богъ на создание монастыря Пречистая Владычица наша Богородица и приснодѣвы Марии*. Судья просил рыбаков ответить ему, *тако ли, яко же рече старецъ сии?* Они же пошли на ложь при обосновании своих прав на бочку — *... а бочка наша есть; понеже мы ввергохомъ в воду сию на соблюдение себѣ*. Предупреждая сложную ситуацию, в которой мог бы оказаться судья, преподобный предлагает ему спросить у рыбаков, что находится внутри бочки. *Ловцы же недоумѣюще что отвѣчати к тому*. Чтобы не длить неопределенность и скорее прийти к окончательному решению,

облегчая положение всех, Антоний объявляет историю этой бочки и ее содержание: *сия бочка нашей худости, вdana морстеи водѣ в Римѣ сущимъ от нашихъ бо грѣшныхъ рук, влажение же в бочку: сосуди церковнии златы и сребряны и хрустальныи, потиры и блюда, и иная многая от освященныхъ вещей церковныхъ, и злато и серебро от имѣния родителей моихъ, вверженное же в море сокровище сие тоя ради вины, еже бы не осквернились священныи сосуди от богомерзскихъ еретикъ, и от присночныхъ бѣсовскихъ жертвъ, подписи же на сосудехъ римскимъ языкомъ написаныя.* Разумеется, бочка была открыта, все содержимое ее, о котором рассказал Антоний, было найдено и отдано ему, рыболовы ушли посрамленные.

Но этот эпизод, интересный и сам по себе, в составе целого играет роль двойной мотивировки — преинства Новгородом «римского» наследия и появившейся теперь возможности воздвижения каменной церкви и начала строительства обители (стоит обратить внимание на «каменную» тему «Сказания» в связи с преподобным: спасительный камень, доставивший Антония по морю из «римской страны» в Новгород, стал единственным домом святого в новом месте, и от всех других предложений переехать в новое жилище он упорно отказывался, пока не стало возможным превратить вновь обретенное «римское» имѣние в каменную церковь и обитель, отныне ставшую его постоянным домом до самой его смерти). Радостный, воссылающий благодарения Богу, Антоний идет к святителю Никите, и тот, *о семъ многу хвалу воздавъ Богу и разсудивъ благорасъсуднымъ своимъ разсуждениемъ, обращается к Антонию, еще раз со свойственной ему четкостью и масштабным видением формулируя идею «римско-новгородского» преинства: преподобне Антоние! на се бо ты Богъ предъпостави по водамъ на камени из Рима спасителя в Великомъ Новѣградѣ, еще же и бочку вверженную в Римѣ вручи тебѣ, да воздвигнеши церковь каменну Пречистей Богородицы и оустроиши обитель.* Несколько позже эта же идея повторяется еще раз, когда подводится итог деятельности Антония — *... все строяще из бочки сея, еже из Рима Богъ постави по водамъ в Великомъ Новѣградѣ, и поты и труды своими.*

Это добавление — *и поты и труды своими* — очень существенно, потому что после обретения «римской» бочки в волховских водах в Новгороде труженичество как строительство, хозяйственно-экономическая деятельность, предусмотрительные заботы о братии и собиране ее, одним словом, организация, но и любовь, движущая всем, становятся важнейшей составной частью деятельности Антония. «Сказание» сообщает и о положении обретенного сокровища до поры в ризницу (*на соблюдение*), и о начале строительства, и о купле земли около монастыря и рыбной ловитвы (*на потребу монастырю*), и об установ-

лении границ монастырской территории, и о юридическом оформлении этого акта (*и межами отмеживъ, писму вдавъ, и в духовную свою грамоту написавъ*). Подводя итог этому периоду жизни Антония, составитель жития пишет — *начать тружати безпрестани чрезъ весь день, и труды къ трудомъ прилагая, нощи же без сна пребывая на камени стоя и моляся [...] И начаша прибирати братия къ преподобному. Онъ же с любовию принимаше*. На смену замкнутому и «страдательному» иноку пришел деятельный, расчетливый, ясно видящий перспективу руководитель, с которым рядом всегда был, даже в тяжелых земляных работах, святитель Никита (*... размѣривъ мѣсто церковное [...] начать потшву церковную своимъ честнымъ руками копати*). С гордостью и любовью автор «Сказания» рассказывает обо всех этапах строительства и роста монастыря: *и заложиша церковь каменну, и соверши Богъ, и подписа чудно и всякимъ оукрашениемъ оукрасивъ ея, образы и сосуды церковными златыми и сребряными, и ризами, и книгами божественными [...], яко же подобаше церкви Божии; и потомъ обложиша трапезницу каменну [...], и келии возгради и ограду оустроишь, и всѣмъ обилемъ добре оустроишь, яко же годѣ*. И особенно подчеркивается, что все это делалось на свои средства, на «римское» имение: *имѣния же преподобный ни от кого же не воспрятъ, ни от князь ни от епископа, ни от велможъ градъцкихъ, но токмо благословение от чудотворца Никиты епископа, но все строяше из бочки сея, еже из Рима [...]*.

Дальнейшая деятельность Антония, хотя она и занимает значительно большее время, чем то, о котором говорилось до сих пор, в «Сказании» освещена существенно слабее. В самом деле, всё уже сказано: монастырь заложен, построен и процветает, братия возрастает, проводит жизнь в трудах праведных и молитвах, «римский» Антоний давно уже стал новгородским, русским. Остается сказать немного, относящееся уже скорее к жизни самого преподобного, чем к теме «римско-новгородских» и тем более итальянско-русских встреч.

Умирает Никита, и эта смерть тяжело переживалась Антонием (*Преподобный же в велицей скорби и въ слезахъ бысть о преставлении святителя Никиты; понеже великъ духовный совѣтъ имѣяше межю собою*). Монастырь продолжает расширяться (*начать обитель распространятися*, как говорится об этом в «Сказании»). Возникает необходимость в избрании игумена, и Антоний начал с братиею *совѣтъ совѣщевати*. Обо многих совещались из тех, кто мог бы стать игуменом, и не обретоша такова челоуѣка. Среди братии разногласий не было — только Антоний должен стать игуменом. Об этом все и просили его: *молимъ тя, послушай насъ нищихъ, да примеши чинъ священнический, еще же совершенный намъ отецъ буди игумень, да прине-*

сеши жертву Богу честну, безкровну о нашемъ согрѣшени, да приятна будетъ жертва твоя къ Богоу въ пренебесной жертвеникъ; вѣдѣхомъ бо толики твоя труды и подвиги в мѣстѣ семъ, яко никако же мощи во плоти челоуѣку толикихъ трудовъ понести, аще не Господь поможетъ. Антоний говорил о том, что он недостойн этого выбора (азъ недостоинъ есмъ толикаго великаго сана), предлагал избрать среди братии мужа добрадѣтелна и достоина на толикое дѣло. Братия со слезами — отче святыи, не преслушай насъ нищихъ, но спаси ны! Антоний согласился поступить по воле Божьей. Буди воля Божия, — произнес он, — аще что восхоцетъ Богъ, то и сотворитъ. Антоний с братией пошли к Нифонту, который в это время занимал святительский престол (характерен пропуск архиепископа Иоанна Попиана, занимавшего престол в течение двадцати лет, см. 1-ая Новг. лет. под 1100 и 1130 гг.: Приде архепископъ Иоаннъ в Новъгородъ мѣсяця декабря въ 20 и Въ се же лѣто отвържесе архепископъ Иоанн Новагорода; ср. Хорошев 1980, 23–25 и др.). Нифонт поддержал выбор братии, бѣ бо любяше преподобнаго за премногую его добродѣтель. Антоний поставляется в диаконы, потом в священники и, наконец, в игумены. В течение 16 игуменских лет он оупасъ стадо Христово. Об этих годах в «Сказании» ни слова. Зато явственнее слышен голос Андрея, рассказывающего о том, что перед смертью преподобный открыл ему свою тайну (см. выше), и о том, что было сказано Антонием братии непосредственно перед уходом из жизни. Молитва, несколько слов о погребении Антония, в котором участвовал Нифонт со множеством народа града того, со свѣщами, и с кандилы, со псалми, и пѣньми, и пѣсньми духовными, наказ Нифонта изложить житие преподобного и уже упоминавшееся проклятие римляномъ, еже отступиша от православныя греческия вѣры и преложиса въ латыньскую вѣру, завершают «Сказание».

* * *

Верил ли составитель «Жития» Антония, что его герой действительно был римлянином, или просто он почувствовал и понял, что считать Антония римлянином — в духе времени, что выдумка, импровизация — не грех и что цель оправдывает средства, — остается до конца не известным. Да и, по правде говоря и в достаточно широкой перспективе, не столь уж важным. Если составитель «Жития» верил в римское происхождение Антония, значит, это мнение прочно укоренилось в молве, стало ее законным достоянием, а *vox populi — vox Dei* и молву не судят — тем более, что в данном случае она, вероятно, почтенного возраста. И не судят не только потому, что она «народная» и/или «Божья», но

и потому, что сама молва — всегда на грани истинного и неистинного, подлинного и неподлинного, бывшего и небывшего, что этой неопределенностью она и живет, более того, — что это условие ее существования, и уже поэтому молва не может быть призвана на суд. Если же идея сделать Антония римлянином возникла сознательно, в угоду некоей концепции или настроению, моде, то маловероятно, чтобы ее изобретателем был автор «Сказания»: составление жития — слишком ответственная и сложная вещь, чтобы в ее основу класть такую неожиданную выдумку (другое дело, — что житие может узаконить и сделать «официальной» уже ранее гулявшую версию). Как бы то ни было, и в этом случае «виновный» жил до составления «Жития» Антония. А в XVI веке уже Антоний как Римлянин в Новгороде и, хотя бы частично, за его пределами был хорошо известен, что подтверждается и другими, в определенной части, видимо, независимыми от «Сказания» источниками. Более того, даже случаи видимой зависимости от «Жития», как, например, иконы Антония Римлянина, начинающиеся с XVI века (ср. икону из собрания А. С. Уварова или икону из собрания И. С. Остроухова, см. Антонова-Мнева 1963, №№ 369, 611 и др.) и воспроизводящие наиболее диагностически важные мотивы (Антоний на камне, Антоний на фоне монастыря или подносящий церковь Богородице), в принципе могут опираться на источники общие и им и «Сказанию» [в связи с иконами, изображающими Антония Римлянина, уместно предположить, что и сам он был одарен эстетически, и проявлялось это не только в мистическом плане (созерцание *оумныма очима* Пречистой Богородицы как своего рода «умное» *р и с о в а н и е*), но и во вполне практическом — при украшении церкви: ... *и подписа чюдно и всякимъ оукрашениемъ оукрасивъ ея...*, *яко же подобаше церкви Божию*, ср. выше]. Но даже если бы был в точности известен тот, кто первым, так сказать, на чистом месте, соединил с историческим Антонием XII века «римскую» тему, то и его «вина» по большому счету весьма относительна. Дань истории, насколько можно судить по тому, что проверяемо, отдана щедро, на небольшом пространстве текста собран целый ряд безусловных исторических фигур, размещенных в последовательности, в которой нет никаких оснований сомневаться. Но никакое описание, претендующее на изображение «исторического», не может быть, во-первых, сплошным и, во-вторых, полностью свободным от оценки, связанной с дистанцией между днем нынешним, в котором находится описатель, и тем днем, который описывается (этот временной разрыв всегда неизбежно ведет к своего рода аттракциям, и задача не в том, чтобы их избежать или нейтрализовать, а в том, чтобы понять их как выражение ситуации описываемого, если угодно, меры его «субъективности»). «Не-сплошность» и «субъективность» присутствуют в историческом описании всегда и не

могут не учитываться, причем не как неизбежное зло, а как *conditio sine qua non* описания, претендующего на подлинную историчность. В этом контексте становится ясным, что у историка при самой решительной установке на строгость описания, на фактографичность, на «объективность» всегда остается свобода домысла, композиционного построения, мотивировок, содержательной интерпретации и т. п. Важно только отдавать себе отчет в том, что мера этой свободы должна быть известна самому описателю, и что эта мера в разные эпохи и в разных традициях — разная. Автор XVI века или еще более раннего времени, соединивший Антония с «римской» темой, для своего времени едва ли должен считаться большим «фантазером» (с поправкой на жанр жития, в котором «историческое» — лишь сопричастующее начало), чем Карамзин для начала XIX века, который, по признанию авторитетных историков нашего века, тем не менее во многом был «исторически» точнее Соловьева и Ключевского именно потому, что вполне отдавал себе отчет в «своем» вкладе в историческое описание, в «своей» возмущающей роли как описателя.

Разумеется, что очень маловероятно, что Антоний был итальянцем, хотя полностью исключать эту возможность все-таки не стоит. Аргумент, согласно которому определение Антония Римлянин появляется лишь в XVI веке, не имеет силы абсолютного доказательства и, более того, вообще сомнителен: молва, устная традиция, в частности «низовая», могла знать Антония как Римлянина намного раньше, и именно «народность» и «устность» этой традиции могли долгое время препятствовать появлению Антония Римлянина в письменных текстах. Вероятно, заслуживает внимание точка зрения, согласно которой Антоний мог называться Римлянином на том основании, что он, русский человек, новгородский купец, ездил или плавал в Италию, может быть, даже побывал в Риме (событие в то время исключительное, но не подлежащее полному исключению) и ли же в какую-либо другую страну «римской» («латинской») веры. В старинных русских текстах «латинами» («римлянами») нередко называли и представителей других народов Западной Европы. Побывавший в Риме или у «римлян-латинян» в широком смысле и вернувшийся к себе на родину, он вполне мог быть назван «Римлянином» как определение при имени собственном (в нашем веке после Первой мировой войны многие вернувшиеся из немецкого плена именовались, иногда не без иронии, по модели *Васька-немец* и т. п.; отчасти такое же определение нередко «прилипало» к имени собственному человека, неумеренно увлекающегося чем-то иностранным, ср. в XVIII веке модель «имя собственное /русское/ & француз» и т. п.; ср. одно из лицейских прозвищ Пушкина).

Но как бы то ни было, и сама фантомность Антония как Римлянина обладает все-таки известной относительностью. И дело здесь не только в текстовой «реальности» этого персонажа, а именно в том, что реальные (пусть для XV–XVI вв., хотя известны и более ранние примеры) русско-итальянские встречи на персонажном уровне кодировались в «Сказании» не менее реальным знаком — *Антоний Римлянин*. Нельзя не оценить доброй воли автора, который сделал эту встречу благой и показал, что нужно делать, чтобы она стала таковой.

ЛИТЕРАТУРА

- Барсуков Н. П.
1882 Источники русской агиографии. СПб.
- Буслаев Ф. И.
1861 Исторические очерки русской народной словесности. Т. 1–2. СПб.
- Валк С. Н.
1937 Начальная история древнерусского частного акта // Вспомогательные исторические дисциплины. Сборник статей. М.–Л.
- Голубинский Е.
1904 История русской церкви. Т. I, вторая половина. М. (2-ое изд.)
- Грам. Вел. Новг. и Пск.
1949 Грамоты Великого Новгорода и Пскова. Под ред. С. Н. Валка. М.–Л.
- Ключевский В. О.
1871 Древнерусские жития святых как исторический источник. М.
- Лавр. лет.
ПСРЛ, т. 1. Лаврентьевская летопись и Суздальская летопись по Академическому списку. М., 1962 (воспроизведение издания 1926–1928 гг.).
- Павлов А.
1878 Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб.
- Пам-ки стар. русск. лит.
1860 Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко. СПб., 1860–1862, вып. 1–4.
- 1-ая Новг. лет.
Новгородская Первая летопись старшего и младшего изводов. М.–Л., 1950.
- Попов А. Н.
1875 Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против Латинян (XI–XV вв.). М.
- Правосл. Собес.
Православный Собеседник, издаваемый при Казанской Духовной Академии.

Литература

- Слов. книжн. Др. Руси
Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV–XVI вв. Часть 1. А–К. Л., 1988.
- Тихомиров М. Н.
1945 О частных актах в Древней Руси // Исторические Записки 17. М.
- Хайек Ф. А.
1992 Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. М.,
- Хорошев А. С.
1980 Церковь в социально-политической системе Новгородской феодальной республики. М.
- Янин В. Л.
1966 Новгородские грамоты Антония Римлянина и их дата // Вестник Московского Университета. Серия IX. История. 2. М.
- Янин В. Л.
1977 Очерки комплексного источниковедения. М. [воспроизведение Янин 1966].

II

ПРЕПОДОБНЫЙ
АВРААМИЙ СМОЛЕНСКИЙ

Уроженец Смоленска, игумен и архимандрит Смоленского Богородицкого монастыря, преподобный Авраамий — последняя из рассматриваемых в этой книге фигур домонгольской поры. Долгое время местночтимый и канонизированный, видимо, на одном из Макариевских соборов середины XVI века (вероятно, в 1549 г.), т. е. три с лишним века спустя после своей кончины, в период широкой канонизации, отражавшей подъем московского национально-церковного самосознания, когда число святых почти удвоилось, Авраамий Смоленский, конечно, не сравним с такими фигурами святых, как Борис и Глеб или Феодосий, ни по своей роли в истории русской святости, ни по тому общерусскому отклику, которым отозвалась Святая Русь на явление этих святых. Несмотря на канонизацию след местночтимости все еще просвечивается в почитании Авраамия, как, кажется, и след той прижизненной клеветы и тех наветов, которые возводились на него слишком строгими радетелями церковного благочестия. В чем Авраамию Смоленскому повезло, так это в том, что его ученик Ефрем спустя два-три десятилетия после смерти учителя составил его «Ж и т и е и т е р п е н и е». В связи с этим уместно отметить, что количество древнерусских житий домонгольского периода очень невелико. О многих святых этого времени есть только поздние сказания, чья историческая достоверность нередко вызывает сомнения; о немногих — краткие записи или проложные статьи: малое достоверное ядро, тонущее в наслоениях, иногда откровенно баснословных, последующих столетий.

Но дело, конечно, не только в наличии «Жития» Авраамия Смоленского и даже не только в важных достоинствах этого текста, созданного

человеком, лично знавшим Авраамия. Дело в том типе святости, который был представлен Авраамием, — как институализированном, так и индивидуально-личном.

В отношении первого Авраамий — преподобный (ὁσιος, со-отв. — лат. *sandus*), и это значит, что главное в его подвиге — монашеское подвижничество, не отделимое от отказа от мирских привязанностей («пленения миром»), и выбор иной связи — с Христом, следование которому становится основной деятельной и жизненной установкой. Это о таких сказано Христом апостолу Петру: «И всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную» (Мф. 19, 29). В домонгольское время Феодосий Печерский являл собою этот тип, а позже — Сергей Радонежский, Нил Сорский, Иосиф Волоцкий, если говорить о наиболее значительных представителях этого типа. Грань, отделяющая преподобных от мучеников, ясна — мученическая смерть за веру. Хуже различима грань между преподобными и святителями, святыми епископами, увенчиваемыми церковью не за аскетические подвиги или не только за них, прежде всего за пастырство, хотя в истории русской церкви и святости не раз в святителе инок преобладал над пастырем, и тогда грань, отделяющая святителей от преподобных, тускнела, хотя оба эти типа все-таки не сливались друг с другом. В домонгольское время из святителей выделяются несколько епископов из Киево-Печерской лавры — Стефан Владимиро-Волынский († 1049), Ефрем Переяславский († 1100), Никита Новгородский († 1108). Киево-Печерский Патерик говорит и о других святых подвижниках ранней эпохи существования монастыря (сам Патерик в первом варианте, как считается, оформился к первой трети XIII века, т. е. в основном до татаро-монгольского нашествия). Мощи многих святых почивают в Ближней и Дальней пещерах. Почти все они были иноками монастыря, где они были местночтимыми, пока Петр Могила в 1643 г. не канонизировал их и не была составлена общая им служба. В общерусские списки (месяцесловы) киево-печерские святые попали в 1762 г. по указу Святейшего Синода.

Исследователи «Киево-Печерского Патерика», говоря о святых киевских подвижниках, подчеркивают трудности, связанные с этим текстом, прежде всего с его разносоставностью и разновременностью. Многие иноки известны в основном по именам, как «первые черноризцы печерские» (Дамиан, Иеремия, Матфей и Исаак Затворник); образы других, как иконописца Али(м)пия или Марка Пещерника, были затемнены позже настолько, что восстановление исходного устного предания стало затруднительным, а нередко и вообще едва ли возможным. Г. П. Федотов убедительно характеризует Киево-Печерский монастырь и его на-

сельников в свете текстов Патерика, освещающих послефеодосиевский период киево-печерского иночества:

«Общее впечатление от Патерика: здесь веет совсем иной дух, нежели в житии Феодосия. Почти непонятной представляется связь преп. Феодосия с этими духовными детьми его. Скажем сразу: здесь всё 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. Недаром самые яркие и впечатляющие образы Патерика принадлежат затворникам»¹.

Среди тех, в ком еще живет дух преподобного Феодосия, тот же автор называет Николу Святошу (Святослава), верного этому духу в своем «смиренном трудничестве» (пострижен в 1106 г. и скончался около 1142 г.): где бы он ни оказывался и какую бы работу ни пришлось ему делать (в поварне, в трапезной, при воротах, на огороде, при изготовлении одежды), он был занят непрерывным произнесением Иисусовой молитвы (кажется, первый из известных примеров упоминания ее в русских источниках). Имея немалые средства, он тратил их, помогая бедным, употреблял на «церковное строение», жертвовал монастырю книги. Иная форма служения миру была избрана Прохором Лебедником, постригшимся в конце XI века: *бысть житие его, яко единого от птиц [...] на неораннѣ землѣ ненасѣянна пища бываше ему*, — говорит составитель его жития Поликарп. Это воплощение идеала Христовой бедности дается Прохору естественно и легко (*легко проходя путь*). В голодный год он печет из лебеды хлеб, и горечь его превращается в сладость. Дух Феодосия живет и в смиренном просвирнике Спиридоне. Будучи *невежа словомъ, но не разумомъ*, он с благоговением изготавливает просвирки, «беспрестанно твердя псалтырь, которую он *извыче из устѣ*». Иной мир образуют святые затворники. Один из них — Исаакий, чье житие было составлено еще в XI веке человеком, знавшим его при жизни. В нем рассказывается о том, как Исаакий выбрал «житие крайнее»: в пещере величиной в четыре локтя, облеченный в сырую козью шкуру, ссыхающуюся на его теле, питаясь одной просфорой через день, подаваемой ему Антонием (Исаакий был его постриженником и учеником) через узкое оконце, он мучим бесами, являющимися перед ним в виде ангелов (*лица ихъ паче солнца*) и доводящими затворника до поклонения бесу, как Христу, до потери сил и самого разума. Он почти мертв, и его едва не схоронили как мертвого. Феодосий выходил Исаакия, приучил его есть, но, оправившись, через два года он снова *восприятъ жи-*

тие жестоко, хотя уже и не в затворе, тем самым признав свое поражение от диавола. «Житие жестоко» на этот раз — вступление на путь юродства (кажется, первый достоверный пример подвига юродства на Руси), проявляющегося в самоуничижении. *Не хотя славы челоуѣчьской, нача уродствовати и пакостити нача, ово изумену, овоже братии.* Но в конце жизни Исаакия сами демоны признают свое бессилие в борьбе с ним.

Другой подвижник затвора — Иоанн Многотерпеливый, тридцать лет проведенный в затворе и *железах тяжких* на теле. От искушений плоти он спасается нагой и в веригах, зарывает себя по грудь в землю, но не получает избавления от соблазнов. И только когда Иоанн был на последней черте жизни, и его голова оказалась в пасти лютого, дышащего пламенем змея, он оттуда воззвал к Богу, и голос Божий возвестил, как избавиться от страшных и греховных наваждений. Целомудрие, искушаемое богатой и любострастной вдовой, составляет главную опору Моисея Угрина, оказавшегося пленником в Польше и предпочевшего страдания падению.

Таких историй в Патерике немало, и далеко не всегда идеальное обесценивается собственной дикостью, вытекающей из крайнего максимализма, как бы отдающего подвижника в объятия злых сил и недобрых чувств. Оттого и мотивы нетерпимости, ярости, насилия не раз оставляют свои следы в текстах Патерика и свидетельствуют об угасании феодосиева духа, о тех страшных безднах, которые подстерегают подвижника. Пожалуй, именно в «Киево-Печерском Патерике» эти первые, ранние следы кризиса русской святости уже в домонгольскую пору обнаруживают себя с достаточной очевидностью.

Особый тип святости представлен так называемыми «благоверными» князьями-правителями, прославившими себя благочестием, милостью и заботами об укреплении христианской веры. При общей многочисленности этого чина стоит, однако, отметить, что большая часть святых князей относится ко времени татаро-монгольского ига. В предыдущую эпоху святых князей-правителей немного, особенно если учесть еще два подтипа святых — князей-мучеников и князей-страстотерпцев (Борис и Глеб, Игорь Ольгович, Андрей Боголюбский). К этим же немногим принадлежат и княгиня Ольга, первой в княжеском роде принявшая христианство и канонизированная, видимо, еще в домонгольское время, равноапостольный князь Владимир, при котором «вся Русь» приняла крещение, князь Александр Невский, чей подвиг святости относится уже к началу татаро-монгольской эпохи в истории Руси.

Разумеется, принадлежность Авраамия Смоленского к чину преподобных достаточно точно фиксирует его общее место в институализированном пространстве святости, в классификации представляющих

его типов. Впрочем, это общее место само по себе еще ничего не говорит о втором критерии — индивидуально-личном варианте канонического типа. В случае Авраамия Смоленского это индивидуально-личное приобретает особое значение. Именно оно и придает его образу неповторимость, а его подвижничеству ту специфику, которая ярко выделяет его среди святых в истории русской святости, тем более в первые века христианства на Руси².

1. ОБ ОДНОМ ТИПЕ СВЯТОСТИ: АВРААМИЙ СМОЛЕНСКИЙ

Явися гора умная нам, ты преподобне отче Авраамие, на ню же вшед богоносе, якоже на небо славне. Яко новый Моисей скрижали от Бога святе Христово евангелие прием. Явися, яко труба нарочита, всѣм возвещаючи концем, утвержая и просвещая всех душа к богоразумию, глаголя покайтесь и обратитесь, уже бо приближился день Господень, судный и грозный. Христу Богу безпрестани молитесь, даровати душам нашим велию милость.

Явися преподобне отче, лествица высокая добродетели духовныя, благодати восход, по ней же вшед святе зриши божественную доброту, и славу Божию и святых ангел небесных ликостояния светлости, и глас боголепных пений. Наслаждая блаженне, с ними же поеши веселяся радостно, богоносе Авраамие. Христу Богу молися, даровати душам нашим велию милость.

Месяца августа: в 21 день. Преставление преподобного отца нашего Авраамия, архимандрита, Смоленского чудотворца. На велицей вечерни стихиры.

Не благоверный князь, не святитель, не мученик, столь же святой, сколь и еретик, в мнении современников, он ни при жизни, ни даже, пожалуй, после очень нескоро состоявшейся канонизации не был фигурой общерусского масштаба, хотя после канонизации «формально» мог

бы претендовать на такую роль. Какая-то инерция «местночтимости» определяет мнение об Авраамии и теперь, после пронизательного анализа его варианта святости, содержащегося у Г. П. Федотова. Но разве смоленская «прописка» святого препятствует его вхождению в общерусское пространство святости!

Ниже — некоторые наброски «портрета» этого святого, каким он вырисовывается из его «Жития», несколько слов о самом этом «Житии», столь же странном (и во всяком случае из ряда выбивающемся), как и сам святой, и позволяющем, хотя бы отчасти, понять и объяснить непостоянство людского мнения, в связи с чем уже было некогда сказано — *Хвалу и клевету приемли равнодушно...* Кажется, Авраамий при всех его страданиях и мучениях так и делал.

При известной неполноте последующего изложения все-таки трудно не обозначить, хотя бы суммарно, «смоленский» контекст этого святого и его «Жития» — слишком многим, от рождения до смерти, он был связан с этим городом, где столько претерпел, прежде чем получил там признание.

К концу XII — началу XIII в. (период, к которому относится деятельность Авраамия; согласно расчетам Н. Редкова, Авраамий родился позже 1146 г., а умер не позже 1219 г.) Смоленск насчитывал уже не менее трех веков существования. Во всяком случае первое упоминание названия города появляется в Устюжской летописи под 863 г. в характерном контексте (рассказ о том, как Аскольд и Дир отправились «с родом своим» из Новгорода в Царьград): *И поидоша из Новаграда на Днепр реку, и по Днепру внис мимо Смоленск, и не явиста в Смоленск, за не град велик и многа людми...*³ В «Повести временных лет» в этом рассказе «смоленская» тема отсутствует, но зато в сообщении под 882 г. Смоленск упоминается в связи с походом Олега и возглавляемых им варягов, чуди, словен, мери и всех кривичей: *и приде къ Смоленску съ Кривичи и прия градъ и посади мужь сво*⁴. В связи с кривичами Смоленск упоминается и в не датированной погодно начальной части «Повести временных лет», в панораме географически-племенного распределения Руси: *Кривичи же сѣдять на верхъ Волги · а на верхъ Двины и на верхъ Днѣпра · ихже градъ есть Смоленскъ туда бо садать Кривичи, также Сѣверь*⁵. О Смоленске знали и далеко на севере, в Скандинавии (*Smalenskja*)⁶, и далеко на юге, в Византии. И норманны (варяги), и греки очень рано имели возможность познакомиться с городом и непосредственно. Поэтому не приходится удивляться, что в сочинении Константина Багрянородного «Об управлении Империей», составленном в 948–952 гг., упоминается Смоленск в богатом деталями контексте: «[Да будет известно], что приходящие из внешней России в Кон-

стантинополь моноксилы являются одни из Немогогарда, в котором сидел Сфендослав, сын Ингора, архонта Росии, а другие из крепости М и л и н и с к и (ἀπὸ τὸ κάστρον τῆν Μιλνίσκων), из Телиуцы, Чернигоги и из Вусеграда. Итак, все они спускаются рекою Днепр и сходятся в крепости Киоава, называемой Самватас», с последующим сообщением о том, что «Кривитеины (Κριβηταιῆνοὶ λεγόμενοι), лендзанины и прочие Славинии» зимой в своих горах рубили моноксилы, снаряжали их и весной отправлялись на них в Киову, где продавали их росам, которые направлялись далее на юг к Константинополю⁷.

Впрочем, более или менее достоверные сведения о Смоленской земле охватывают почти тысячелетний период, предшествовавший времени, когда жил Авраамий. Археологические и гидронимические (в особенности) данные свидетельствуют, что в этот период Смоленская земля была заселена балтийскими племенами с возможными (в северной ее части) финноязычными вкраплениями. Этот балтийский локус «днепровско-двинской» культуры обладал своей спецификой и был достаточно устойчивым — тем более что в I тысячелетии (исключая самый конец его) он был в н у т р е н н е й частью балтийского пространства. Положение стало меняться с VII–VIII вв., когда началась инфильтрация в этот ареал славянского элемента, вскоре ставшего здесь доминирующим. Балтийский элемент постепенно отступал, уступая свое место славянскому, аккомодировался ему, и тем не менее на рубеже I и II тысячелетий он на Смоленской земле, очевидно, еще присутствовал, хотя и в сильно оттесненном состоянии. Существенно, что балты с этой территории скорее всего никуда не уходили, но переходили на славянскую речь. С IX века (а может быть, и несколько ранее) началась норманнская экспансия. Смоленск она затронула непосредственно. Норманнская принадлежность многих гнездовских курганов (при том, что Гнездово в свете археологических раскопок и интерпретации находок все более и более претендует на роль «перво-Смоленска») не вызывает сомнения и свидетельствует о достаточной степени укорененности норманнского элемента в смоленской жизни IX–X вв. Во всяком случае нужно помнить о том, что с IX века он не только присутствует в Смоленске, но и усиливается, что есть основания говорить об особой шведской колонии в Смоленске⁸, что, наконец, Смоленск был важнейшим опорным и транзитным пунктом для норманнских купцов и благодаря такой посреднической роли города предметы норманнского импорта распространялись достаточно широко по Руси⁹. Разумеется, к рубежу двух тысячелетий в Смоленске и его ближайших окрестностях и балтийский и норманнский этнический элемент был, видимо, в основном ассимилирован славянской этноязыковой стихией, но о п ы т совместного проживания на одной территории с балтами в течение нескольких веков и с норманнами

(как, например, в Гнездове, где население было смешанным славяно-скандинавским) не прошел даром и был усвоен и впоследствии распространен и на более обширные пространства, и на более широкий круг жизненных ситуаций. Необходимость и умение жить бок о бок с «чужим», который все чаще вовлекался в ситуацию, когда интересы «своего» и «чужого» оказывались общими и через эту общность интересов «чужой» становился — хотя бы ситуационно — и «своим», *гость*, к которому следовало относиться с опаской, — *гостем*, связанным с тобой общим делом и заслуживающим особого внимания и уважения, было самым ценным приобретением первых веков смоленской истории. И в том, что это приобретение было сделано, «виноватыми» оказались и условия жизни (полиэтничность и совместное проживание разных этноязыковых и культурно-исторических групп населения), и сами смольняне, сумевшие сделать жизненно важные для себя выводы из данностей своего исторического существования и достаточно хорошо подготовившиеся к ответу на вызов времени в последние два-три века перед монгольским нашествием, в течение которых завязывались все более тесные общерусские связи, с одной стороны, и шел поиск «внешних» связей, с другой.

И в том и в другом направлении Смоленску удалось сделать многое, используя свое исключительно выгодное положение в системе коммуникаций Восточной Европы, в самом центре огромной крестовины, концы которой выходили далеко за пределы общерусского пространства Киевской Руси. В самом деле, Смоленск оказался естественным центром скрещения важнейших путей, определяющих связи в этой части Восточной Европы. Находясь посередине пути из варяг в греки, Смоленск во внутреннем общерусском горизонте связывал Новгород с Киевом, а во внешнем «международном» — Скандинавию с Византией, и никто из тех, кто передвигался по этому пути, начиная с Андрея Первозванного, не мог миновать Смоленска (разве что в неизбежное вмешивалось еще более неизбежное — смерть, как в случае Афанасия Никитина, скончавшегося на обратном пути из Индии, совсем немного «Смоленска не дошед»). Но Смоленск стоял посередине и другого, «широтного», пути, связывавшего город с Балтикой (через Западную Двину) на западе и с Северо-Восточной Русью и далее с Булгарским Поволжьем на востоке. Значение Смоленска на этих восточноевропейских перепутьях, его особая выделенность были тем больше, что Москва (возможно, сверстница Авраамия Смоленского) только еще набирала рост, Рига едва возникла, когда Авраамию было около пятидесяти, а Вильнюсу только еще вообще предстояло быть основанным, век спустя после смерти Авраамия. Естественно, что Смоленск рано стал важнейшим транзитным пунктом и торгово-ремесленным центром в этой части Вос-

точной Европы, ориентирующимся на дальние «международные» торговые связи, на организованные и планируемые контакты, что и придавало городу то своеобразие, которое, видимо, существенно отличало его от других древнерусских городов¹⁰.

Это своеобразие Смоленска и его населения, во многом определявшее особенности истории города и ту специфическую атмосферу, которая была ему присуща, состояло в учете своего места в более широком (в частности, «международном») круге связей, в готовности к ним и способности активно поддерживать их, в особенно заинтересованном отношении к информации, в духе терпимости и открытости как «ближнему», так и «дальнему», в раскованности, инициативности, любознательности, деловитости и известной динамичности, в свободе от «узко-местных» комплексов и сознании своего законного равенства с другими. Вольные ветры Балтики долетали до Смоленска, и сейчас давний договор смоленского князя с Ригой и Готским берегом (1223–1225 гг.) читается не только как деловой документ: в нем слышна жизнеутверждающая музыка свободного, равного, благодатного сотрудничества — *а радъ мои съ немъци таковъ · аже боудуть мои смолнани въ ризѣ · вольное тѣргование имъ въ ризѣ · аже боудуть смолнани на гѣтскомь бѣрѣзѣ · вольное тѣргование имъ на гѣтскомь бѣрѣзѣ · аже боудуть немъци въ моемь смольскѣ · вольное имъ тѣргование въ моемь смольнѣскѣ · а мѣста на корабли вольная како немѣчичю тако и смолнаниноу...*¹¹.

Та роль, которую играл Смоленск с ранних пор и вплоть до монгольского нашествия (а отчасти и несколько позже), объясняет естественную тягу к просвещению и многостороннее культурное развитие, столь характерные для этого города. Два критерия особенно показательны при определении уровня культурного развития — грамотность в разных социальных слоях населения и наличие собственно литературных (не «деловых») текстов. По обоим этим критериям Смоленск должен получить высокую оценку, причем именно на XII век (и даже особенно на 2-ю его половину) и на начало XIII века, т. е. на время жизни Авраамия Смоленского, приходится расцвет культуры в этом городе. Есть основания говорить, что грамотность была обычна не только в среде духовенства, но и в верхнем слое власти, о чем свидетельствует княжеская переписка, как предполагают, происходившая в основном без помощи духовных лиц из ближайшего окружения (ср. переписку между Изяславом Мстиславичем и смоленским князем Ростиславом Мстиславичем, правившим в Смоленске с 1125 г. по 1159 г.)¹², грамоты Смоленской епископии (с 1136 г. по XIII век, ср. «Устав» Ростислава от 1136 г., подтверждательную грамоту епископа Мануила, 1136 г., данную грамоту Ростислава епископии, 1150 г., грамоту «О погородьи и почести»),

2-е десятилетие XIII в.), торговые договоры с Ригой и Готским берегом (о-в Готланд), первый из которых относится к 1223–1225 гг., смоленские берестяные грамоты, начиная с XII—XIII вв., эпиграфический материал, прежде всего граффити на стенах церквей в Смоленске¹³, отчасти сфрагистические материалы и т. д.¹⁴ Оценивая «смоленские» тексты и прежде всего общий их объем, нужно, конечно, помнить и об утратах, нередко очень существенных. К их числу относится и не дошедшая до нашего времени смоленская летопись, оставившая свои следы в некоторых других памятниках и во всяком случае теперь не вызывающая сомнения в ее существовании¹⁵. Тем больше оснований ставить вопрос о «смоленской» литературе и литературном контексте «Жития Авраамия Смоленского». Речь идет о двух текстах, созданных, видимо, ближе к концу XII века, — некрологической Похвале смоленскому князю Ростиславу Мстиславичу («О великом князе Мстиславе [надо: Ростиславе. — В. Т.] Смоленском и о церкви»)¹⁶, вероятно, как своего рода подготовке к канонизации князя, учредившего смоленскую епископию, и повести «О перенесении мощей Бориса и Глеба на Смядынь»¹⁷, посвященной этому событию, имевшему место в годы княжения Давида Ростиславича (1180–1197 гг.) и подготовленному чудом, о котором сообщили летописи под 1177 годом¹⁸. Эти тексты, представляющие собою как бы фрагменты житийного типа, вероятно, могут рассматриваться как своего рода предварительные пробы, учтенные позже при составлении «Жития» Авраамия Смоленского, ставшего первым смоленским святым.

В связи с темой культурной жизни Смоленска едва ли можно пройти мимо колоритной фигуры Климента Смолятича, видимо, уроженца Смоленска или Смоленской земли, умершего после 1164 г. За ним прочно закрепилась репутация «книжника и философа», не имевшего себе равных «в Русской земле» (Ипат. летоп. под 1147 г.; именно в этом году, в обход установленных правил, Климент занял митрополичью кафедру в Киеве, которую, однако, он должен был оставить в 1154 г.). Но даже независимо от места рождения Климента его связь со Смоленском, который он, кажется, рано покинул ради схимничества в Зарубе (южнее Киева), не вызывает сомнений. В своем «Послании» к смоленскому пресвитеру Фоме Климент пытается защититься от упреков в тщеславии, обнаруживая при этом и свой культурный горизонт, и специфику своих экзегетических установок в отношении библейских текстов: *Речеши ми: «Славишия пиша, философ ся творя», а первие сам ся обличаеши: егда к тобѣ что писахъ, ни писати имамъ. А речеши ли: «Философиею пишеши», а то вельми криво пишеши, а да оставль азъ почитаемая писания, азъ писах от Омира, и от Аристоля, и от Платона, иже во елинскихъ нырѣхъ славнѣ бѣша; аще и писахъ, но не к тебѣ, но ко князю, и к тому же нескоро. И несколько далее, настаивая*

рез Мологинские ворота, держа в руке свою собственную отрубленную голову, и под брань некоей девицы, направлявшейся за водой, лег у ворот и отдал Господу душу свою. И память о нем с XIII века сохранялась в устном предании, прежде чем она была записана²⁶. А если говорить о том, что ближе к теме, то разве не Лука Прусин (на рубеже XII–XIII вв. *Прусин* могло обозначать только прусса, но не немца [!] или, по меньшей мере, человека, жившего среди пруссов) оказался единственным среди игуменов и священников города, кто встал на защиту Авраамия при первом, самом страшном гонении на него! — *Ведому же ему на снемь, явися Господь в то время преподобному Луцѣ Прусину у церькви честнаго архангела Михаила. Стояцю ему на молитвѣ въ 9 чась, и глась бысть ему, глаголющъ, яко «се возводятъ блаженнаго моего угодника на снемь съ двѣма ученикома, истязати хотять, ты же о немь никако же съблзнися». И глаголаше блаженный Лука на снимающихся на блаженнаго Авраамия и на уничижающихъ его: «Много бо бес правды хулящеи и уничижають; но да быша грѣси его на мнѣ были! И вы слышасте, яко хотѣша сътворити прежде сего не имуще страха божия и тации же безумнии и епископъ и како хотѣша бес правды убити и. Иже и еще порокъ золь и хула, и клятва зла, и гнѣвъ божий и за 30 лѣтъ пребысть, и еще вы прибудеть, аще ся того не покаете»²⁷.*

Говоря об успехах просвещения в Смоленске, нельзя упускать и того, что относится к распространению и внедрению христианства, о чем, в частности, можно судить и по развитию церковного строительства. Ранее предполагалось, что крещение Смоленской земли произошло в 990 г., хотя в последнее время эта дата оспаривается и крещение относят к 1013 г.²⁸ Парадоксальность смоленской ситуации состоит в том, что при значительных успехах в церковном строительстве (в одном Смоленске в домонгольское время за немногим более чем век было сооружено 26 храмов²⁹ и четыре вне городских пределов) упорно сохранялись остатки язычества, о которых можно судить отчасти и по «Житию» Авраамия Смоленского (см. ниже) и тем более (и раньше) по грамоте Ростислава Мстиславича о судах или «тяжах», подлежащих ведению Церкви (1151 г.). Действительно, хотя сам город находился в месте скрещения важнейших путей, вокруг местá были глухие, дикие, непосредственно переходящие в мощный языческий ятвяжско-литовско-латгальский ареал. Вчерашние язычники, новая паства часто буквально смотрела в лес, да и пастыри, как видно из «Жития» Авраамия, в значительной мере оказывались недостойными возлагаемых на них пастырских обязанностей. Но вместе с тем нельзя, видимо, полностью исключать и некоторой большей, чем в других местах, толерантности в отношении пережитков в быту, закрывания глаз на факты двоеверия. Да и в самом Смоленске религиозная жизнь не была вполне монолитной: на

глазах у всех стояла «латинская божница», а подчеркивание религиозной розни сулило бы проигрыш в торговых делах, которыми в городе многие жили. Тем не менее храмов было много и при некоторых должны были быть школы. Да и наличие Смоленской епископии ко многому обязывало.

Церкви не только приобщали смольнян к основам христианской жизни, к просвещению и грамотности. Сами по себе, своей архитектурой, иконами, живописью (в том числе и монументальной), пением, они воспитывали людей и эстетически, при том что эстетическое воспринималось в слиянии с нравственным и душеспасительным, и красота — красота Божьего мира — не укладывалась целиком в рамки чисто «эстетического» и была внешним образом, знаком божественной глубины. Хотя первые каменные храмы в Смоленске были сооружены еще в первой половине XII века³⁰, особенно интенсивное строительство церквей развернулось во 2-й половине XII века и в начале XIII. При князе Романе был построен уже упоминавшийся храм Иоанна Богослова, а неподалеку от него несколько позже «латинская божница» в виде ротонды. В 80-х годах XII века в Смоленске появился замечательный собор Михаила Архангела с убедительной группировкой масс и отмечаемым исследователями «вертикализмом»³¹. С этого времени можно говорить не только о зрелом уровне архитектурного творчества в Смоленске, но и о создании особой смоленской школы, достаточно самостоятельной и отличной от киевско-черниговской³². Смоленских мастеров начинают с тех пор приглашать для храмового строительства и в Киев, и в Новгород, и в Псков, и в Рязань.

Но расцвет Смоленска, пришедшийся как раз на время жизни Авраамия, был недолгим. Вскоре после его смерти сгущаются тучи, и если «восточная» угроза, в полной мере осуществившаяся и в Северо-Восточной Руси, и в Киеве, не была для Смоленска чревата столь серьезными последствиями и тяготы татаро-монгольского ига стали здесь в достаточной степени ощущаться на 30—40 лет позже, то у города было немало и своих забот — и внутренних (споры и распри между Романовичами и Давыдовичами, конфликты — вплоть до столкновения смоленских купцов, в частности и немецких, с княжеской администрацией, — в связи с вокняжением в Смоленске Святослава Мстиславича, полоцкого князя), и внешних (напряженные отношения с Литвой, начиная с тех же самых 30-х годов XII века, когда то Ярослав [Всеволодович. — В. Т.] *иде Смоленську на литву и литву побѣди и князя их ялъ*, 1239 г., то литовцы неоднократно вторгаются в северные пределы Смоленского княжества, в Торопецкую волость). Смоленск входил в новую полосу своей истории, и присоединение вскоре после польско-литовской унии 1386 г.

на своем праве идти в толковании священных текстов глубже уровня буквальности, он вопрошает: *Нѣсть ли лѣно пытати потонку божествьныхъ писаний?* И отчасти перехватывая инициативу: *Всуге приводиши оучителей своего Григоря, речеши бо, оу Григоря бесѣдовал есмь о спасеніи душевнѣмь, а еда коли порехох ли оукорих Григоря, но еще исповѣдаю, яко не токмо праведенъ, но и преподобенъ, нѣ аще дерзо рещи святъ есть, но обаче того аще не оучилъ тя. то не вѣдѣ, откуду хоцещи поручившаясѣ тебѣ душа руководити [...] Ища сего потонку тцеславитилися велиши, любимиче, поминаю же пакы реченаго тобою учителя Григоря. его же и свята рекъ не стыжюся. но не судя его хоцю рещи но истиньствуа. Григорей зналъ алфу. якоже и ты, и виту, подобно и всю. К̄ и Д̄, словесъ грамоту¹⁹.*

Н. Редков на основании процитированных фрагментов и предполагая смоленское происхождение Климента делает вывод, что «в первой половине XII века в Смоленске была высшая школа, что Смоленский пресвитер Фома учился у учителя Григория, вероятно, грека — греческому языку и толкованию Св. Писания. [...] что и сам м. Климент [...] получил свое образование в Смоленске, и что, следовательно, высшие школы в Смоленске существовали и ранее»²⁰. Нечто подобное допускал в своей «Истории» и Татищев, говоря о смоленском князе Романе Ростиславиче (1160–1180 гг.), который «был вельми учен всяких наук», а также «к ученью многих людей понуждал, устроая на то училища и учителей, Греков и Латинистов, своею казной содержал и не хотел иметь священников неученых»²¹. При том, что это сообщение Татищева было поставлено под некоторое сомнение²², в Смоленске, видимо, действительно была школа, ставившая себе задачей нечто большее, чем просто обучение грамоте, и, возможно, она была не одна, и действительно были «Греки и Латинисты» (можно напомнить, что еще при деде Романа князе Мстиславе Владимировиче из Греции в Смоленск прибыл Мануил, ставший впоследствии епископом Смоленским). Предполагают, что эта «высшая» (название, конечно, условное и неосторожное) школа с учителями греками и латинистами, в которой, может быть, учился и Авраамий, была основана при церкви Иоанна Богослова²³. Не сто́ит поддаваться искушению видеть в древнем Смоленске «верхнеднепровские» Афины, но сама картина смоленских мальчиков, изучающих греческий, или молодого Климента Смолятича, «потонку пытающего» библейские тексты в свете Платона и Аристотеля, внушает чувство гордости и сто́ит многого. Несомненно, многое говорит об уровне просвещения в Смоленске и история его сношений, прежде всего деловых, торговых, с Западом, с «немецкими гостями». Эти сношения предполагали определенную практику контактов, требовавших от смольнянина-купца умения объясняться, будучи в Риге или на Готском берегу, и объяснить «немец-

кому гостю» в Смоленске то, что необходимо. Контакт людей разных национальностей (русских, немцев, шведов и др.) был одновременно и контактом языков — и русского, и немецкого, и латинского: без знания языка, слова не могло бы совершаться дело, и потому слово *языкъ* в договорах Смоленска с Ригой и Готским берегом, обозначающее чужестранца, с которым входят в деловые отношения, всегда предполагает и язык этого чужестранца — латинский (он действительно был употребителен при сделках), немецкий, «готский» (эти определения представлены в договорах многими десятками примеров). Лишь один из характерных фрагментов: *...оутвърдили миръ что был не мирно · промъжю смольньска · и ригы · и готскимъ берьгомъ · всемъ коупчемъ · Пре сеи миръ троудили са дьбрии людик · Ролфо · ис кашела · бѣси дворанинъ тоумаше смолнанинъ · аж бы миро былъ и дь вѣка · оурадили пакъ · миръ · како бѣло любо руси и всѣмоу латинескомуу языкоу · кто то оу роусе гостить : На томъ мироу аж бы миръ твърдъ былъ · тако былъ князю любо · и рижанъмъ всемъ и всемоу латинескомуу языкоу · И всемъ темъ кто то на оустоко моря ходитъ : аж бы нальзль правдоу · то напсати · како то держати роуси · с латинескимъ языкомъ · и латинескомуу языкоу съ роусию · то дѣржати. Аж быхъмъ что тако оучинили · того бѣ не даи · аж бы промъжю нами бои былъ* (Торговый договор Смоленска с Ригой и Готским берегом, 1229 г. Список А, готландская редакция, 5—12)²⁴.

Один из наиболее серьезных историков Смоленска писал: «Трудно ли было Смольнянину усвоить себе язык, нравы и обычаи своих европейских гостей, если ему приходилось часто ездить в прибалтийские города, жить там, обделывать торговые дела, а вместе с этим вести близкое знакомство с немецкими купеческими семьями, постоянно видеть Немцев у себя дома, говорить с ними, оказывать их купцам гостеприимство у себя и сталкиваться с ними в бесконечно разнообразных житейских отношениях. Смольняне никогда не могли приобрести замкнутости, отчужденности от иностранцев и наоборот чем далее, тем более сближались с ними»²⁵. И иностранцы платили смольнянам и Смоленску тем же. Разве не навсегда вписан в историю города человек *Божий, млад верстою, благочестивъ сый в заповедехъ господних, [...] цвѣтый преподобнымъ житием, постом и молитвою сияя, бо яко звѣзда богоявленна посредѣ всего мира Меркурий, что был на службу взятъ отъ нѣдръ римскіи власти, бѣ бо святой родомъ отъ области римскія, сынъ нѣкоего князя!* Это ему в самую тяжелую для Смоленска минуту явилась в Печерской церкви Богородица и, подняв его с земли, сказала ему: *Чадо Меркурие, избранниче мой! Посылаю тя: иди скоро, сотвори отмщение крови християнския; шедъ побѣди злочестиваго царя Батыея все войско его.* Это он, совершив подвиг, пришел в город че-

Смоленского княжества к Литве (1395 г.) круто изменило исторический путь Смоленской земли.

Смоленск по-своему разделил судьбу тех городов Северо-Западной Руси, с которыми можно было связывать наибольшие надежды на принципиально иной вариант исторического развития, нежели тот, что был избран Московской Русью. Поэтому и остается горький привкус от сознания, что Смоленску, как и Новгороду или Пскову, не удалось полностью осуществить свое историческое предназначение, но Смоленск XII — начала XIII вв. ярко говорит о своих лишь частично реализованных возможностях. Этот общий и широкий исторический и культурный фон полезно иметь в виду и при рассмотрении такой фигуры, как Авраамий Смоленский, и его «Жития»³³.

В центре внимания здесь именно сам Авраамий Смоленский. Судить о нем приходится почти исключительно по его «Житию», написанному его младшим современником и учеником, хорошо знавшим своего учителя, Ефремом. Составитель «Жития»³⁴ (записано оно было, вероятно, лет через 15—20 после смерти Авраамия и во всяком случае едва ли позже середины века), написанного в весьма индивидуальной манере, лично, эмоционально, был человеком совсем иного жизненного опыта и иных человеческих качеств, нежели его духовный наставник, сознающим, что он недостойн даже возносить хвалы Авраамию (*Сего ради, господье, и отци, и братья, не могу дивнаго и божественнаго, и преподобнаго образъ и подобие похвалити, грубъ и неразумень сый...*), но этот образ покойного был Ефрему не только дорог, но и помогал ему понять свою собственную греховность и следовать заветам учителя, сокрушаясь по поводу своих пороков и падений. Но и более того, можно предполагать, что Ефрем был духовно близок Авраамию, хорошо понимал его и очень высоко ценил его лично, переживая и страдая, что его, Ефрема, грехи не позволяют ему достойно следовать по пути покойного духовного отца. Ефрем (кстати, позже он сам был местночтим в Смоленске) — одно из двух главных зеркал, в которых отражается образ Авраамия³⁵. Другое зеркало — тот образ Авраамия, который был увиден в нем «всем городом» и подавляющим большинством священноначалия. Без этих двух зеркал при рассмотрении образа Авраамия не обойтись: так много и ярко говоря во время проповедей, он, кажется, не оставил после себя письменных текстов, или во всяком случае они остаются неизвестными³⁶. Но зеркала эти разные: первое — любви, преклонения, похвалы, второе — злобы, ненависти, клеветы, но ни то, ни другое не может быть игнорировано, хотя, как следует предполагать исходя из «Жития», после смерти второе зеркало было признано всеобщей мол-

вой, теми же *всѣми*, кто еще вчера клеветал, злословил и призывал к убийству, «кривым» и задернуто. Лишь самое основное из того, что сохранили эти зеркала, может быть отмечено здесь.

Среди русских святых домонгольского периода Авраамий занимает особое место — как уже говорилось, он не князь, не святитель, не исповедник, не основатель монастыря, не организатор и руководитель религиозной жизни масштаба Феодосия Печерского. В целом он вообще плохо подверстывается к какому-либо типу, хотя, конечно, в нем различимы черты разных типов святости (и само «Житие» его не чуждается ряда соответствующих и неизбежных клише) — и юродивого, и чудотворца, и преподобного, и дар пророчествования тоже был знаком ему³⁷. Об Авраамии уместнее говорить как о весьма индивидуальном и в ряде отношений необычном примере русского святого с отдельными неповторимыми чертами во всей истории русской святости и уж тем более в первые два с небольшим века христианства на Руси. Но даже и за теми чертами, которые объединяют Авраамия с другими святыми (но, может быть, в связи с ним подчеркиваются более рельефно), кажется, стоит нечто важное, некая тайна, которую не решился раскрыть даже Ефрем, хотя нужно отметить, что никто из исследователей не оказался тем *sapiens*, которому и сказанного Ефремом оказалось бы *sat*. Время снять покровы с этой тайны, хотя бы приоткрыть ее, возможно, не наступило, но признать в этом случае само присутствие тайны и сделать предположения о том, на каких путях можно было бы приблизиться к ее раскрытию, несомненно, пора. Или уж — как минимум — пора отказаться от наивного представления, что все страдания святого и всё то, что он претерпел (*житие и терпѣние* — так озаглавлено его житие), объясняются или тем, что его неправильно поняли, или завистью и злобой к высоким достоинствам святого (ситуация лермонтовского «Пророка»). Конечно, было и непонимание, и человеческие слабости, и человеческие пороки, но ведь непонимание отнюдь не всегда столь агрессивно, а слабости и пороки, всегда остающиеся с человеком, осуществляют себя в низком деле тоже чаще всего лишь тогда, когда затрагиваются какие-то интересы.

Очевидно, эти интересы были идеологического свойства: возражение вызывало то, чему учил Авраамий. Привязанности к мирскому, житейскому у него не было, и эту несвязанность с соблазнами *мира сего* он обнаруживает во все периоды его жизни. В детстве, отданный в книжное учение, Авраамий *не унываше, яко и прочая дѣти, но скорымъ прилежаниемъ извыче, к сему же на игры с инѣми не исхожааше...* Но и далее — *Егда же въ болший възрасть прииде, всею телесною красотою и добротою яко свѣтъ сияше. Родителема же его къ браку принужающимъ, но тѣй самъ не въсхотѣ, но паче поучивъ ею и наказавъ презрѣти и възненавидѣти житейскую сию славу, прелесть мира сего, и*

*въсприяти мнишескый чинъ. Иное манило к себе его, и даже самое дорогое в мире сем было препятствием на пути к этому иному (Ефрем не проконтролировал себя, когда писал — впрочем, совершенно справедливо, — что *тѣма же* [о родителях. — В. Т.] *отшедшима житиа сего къ богу, он же повелику обрадовася и дастъ богу славу, тако изволюему*). Теперь, после смерти родителей, Авраамий мог беспрепятственно раздать оставленное ими богатство нищим, вдовам и сиротам, также и инокам, помышляя, *како бы бес печали всѣхъ земныхъ отъити и наставити мысль свою къ богу*. Здесь уместно вспомнить, что Авраамий был старшим современником Франциска Ассизского (1182–1226 гг.).*

Личных амбиций, как и амбиций религиозного организатора, претендующего на власть, даже и духовную, у Авраамия тоже, кажется, не было. Иначе не «преложился» бы он на «уродство» и не думал, как бы спастись от мира сего, куда бы уйти из него (*...измѣнися свѣтлыхъ ризъ и в худыя ся облече, и хожааше яко единъ отъ нищихъ, и на уродство ся преложь, и рассмотря, и прося, и моляся Богу, како бы спастися и в кое мѣсто приити*). И в дальнейшем он держался в стороне от власть предержащих — как светских, так и духовных. И карьеры, даже учитывая, что он стал первым игуменом Богородицкого монастыря, по сути дела Авраамий не сделал — скорее она ему «сделалась», когда это понадобилось другим. Единственной властью, которой он обладал и которую он ценил, была *власть слова*, поскольку им говорила сама истина.

Главным в Авраамии как религиозном деятеле было учительство, наставничество, просветительство, страстное желание передать своему духовному стаду то, что он сам узнал из *книжного слова* (характерно, что «Житие» ничего не сообщает о духовных наставниках самого Авраамия, и в тексте он изображен одиночкой, который находится как бы вне своей среды) и из своего собственного духовного опыта, тем более успешного, что *благодать божиа бѣ с нимъ и духъ божий измлада в онъ вселися*. Поэтому, когда *родителя же его даста и книгамъ учити*, он отказался от игр со сверстниками, но на *божественное и на церковное пѣние и почитание прежде инѣхъ притекая*, вызывал радость родителей и удивление перед его разумом (*а инѣмъ чюдитися таковому дѣтища разуму*).

Мотив разума и знания в связи с Авраамием очень важен, и за ним видится нечто доктринальное, позволяющее установить исходный круг «ноэтического» (νοέω : νόσις) с его центральной идеей мысленного восприятия и постижения-сознания (о чем см. ниже). Составитель «Жития» как бы спешит подчеркнуть неслучайность этой идеи в связи с Авраамием, еще в детские годы его, при первом соприкосновении с

учением: *Господня бо бѣ благодать на немъ, просвѣщающаи разум его и наставляющаи на путь заповѣдей Христовыхъ.* И когда «Житие» сообщает, что Авраамий по достижении «большого возраста» *всею телесною красотою и добротою яко свѣтъ сияше,* это свечение-сияние относится, конечно, и к «ноэтическому» в нем: учась и получая наставления, т. е. воспринимая и усваивая нечто извне, он вскоре, еще в молодые годы, учит и наставляет других, как бы отдавая то, что получено им в долг. И родители были первыми восприемниками этого долга. Когда они принуждали сына к браку, он не только не захотел последовать этим настояниям, но сделал противоположный вывод, при этом *паче поучивъ ею и наказавъ презрѣти и възненавидѣти житейскую сию славу, прелестъ мира сего, и възсприяти мнишескый чинъ.* С тех пор учение, учительство, наставничество духовное проходят через все его полувековое служение Богу, и, нужно думать, именно в этом и состояло прежде всего подвижничество Авраамия, в этом и был главный смысл его деятельности, что и подчеркивается неоднократно в «Житии»³⁸, — просветительство и как его итог — просвещение, такое озарение, которое затрагивает и разум (и прежде его), более того, приводит его в действие и сам он становится просвещенным.

Большинство примеров «подтекста» света в «Житии» Авраамия — именно о просвещении разума и свете разума, и в этом деле перед ним был высокий образец: *и възиде на небо къ отцю, и сѣде одесную и посла святой свой духъ на святыя апостолы, и тѣмъ вся языки просвѣти и научи истиннѣ вѣровати и славити Бога, и се, заповѣдаа, глаголаше: «Се азъ с вами есмь по вся дни до скончания вѣка».* И составитель «Жития» Ефрем, прежде чем начать писать, молит Иисуса Христа — *дай же ми разумъ, просвѣщен божиею благодатью*³⁹, *подаждь мнѣ худому и грѣшнѣишу паче всѣхъ свѣтлый подвигъ жития и терпѣнія начати...*⁴⁰, ср. также: *и просвѣти сердце мое на разумѣние заповѣдй твоихъ;* — в видѣнии некоей женщины (*яко на явѣ*) при рождении младенца (описание этого видѣния выполнено в духе высокого мистицизма, и при чтении его невольно вспоминается Данте): *И вшедшу ми в домъ къ матери его, яко отроча мыху мнози же святители священнолѣпно, яко крещениемъ благодати освящающаи, и нѣкая жена вельми пресвѣтла сияющаи предстоящи и одежу бѣлу, яко подобно снѣгу бѣлѣиши, дрѣжащи. И слугамъ прашающимъ: «Кому, госпоже, дати отроча се?» — и повелѣ имъ к собѣ принести. Она же свѣтлою оною ризою яко свѣтомъ одеже и дастъ матери его (ср. завершение рассказа: *Се же сказающаи ми матери его, и она глаголаше: В тотъ часъ отроча оживе въ утробѣ моей*)⁴¹; — и просвѣщаая свою душу и помысль...; — и добротою яко свѣтъ сияше; — нѣсть лѣпо свѣтилнику во тмѣ сияти*

(и тут же о «великом светителе» Иоанне Златоусте); — *И входящу ему во врата монастырская, нѣкакo свѣтъ во сѣрце ему въ сердце от Бога и с радостью просвѣщая душу его и помысль...*; — мнози повѣдаютъ о немъ [о кончинѣ Авраамія. — В. Т.], глаголюще, яко великъ свѣтъ сниде на нь с небесе; — *...и просвѣщая всѣхъ душа;* — *...велиа благодать божіа на градъ, вся просвѣщающіи и веселящи;* — *...оного бо образъ свѣтель и радостень;* — *градъ Смоленскъ всегда свѣтло радуется о тебѣ;* — *свѣтло радуйтесь ликоствующе въ память устѣниа преподобнаго Авраамія;* — др.⁴² И сам Ефрем, приступая к «Житію», обращается к Господу — *...прииди на помощь мнѣ и просвѣти сердце мое на разумѣніе заповѣдий твоихъ, отверзи устнѣ мои на исповѣданіе устенъ Твоихъ и чудесь...*

Власть слова, которой обладал Авраамий и о которой упоминалось выше, стала доступна ему, потому что *благодать божіа бѣ с нимъ, и духъ божій измлада в онъ вселися* и потому что, прежде чем стать «страстотерпцем гносиса», он *измлада* же стал страстотерпцем слова, от Бога идущего — данного и взятого — и, следовательно, божественного, логосно-разумного, в котором раскрывается премудрость Божія. Эти залoги свѣше и страстное желаніе внять Божьему слову и усвоить его себе образовали тот дар слова Божія, о котором не раз говорится в «Житіи»⁴³. Нужно особо отметить, что это слово было книжным (письменным), во всяком случае по преимуществу (и это отсылает нас к вполне определенной культурно-исторической традиции, библейской прежде всего, но, вероятно, в ее несколько гностицизированном варианте, см. далее). Кажется, это обстоятельство не привлекло к себе внимания исследователей и, пожалуй, даже не было ими замечено. А тем не менее именно Авраамію Смоленскому более чем кому-либо другому из русских святых принадлежит честь продолженія на Руси кирилло-мефодіевской традиции «слова буквьного», которое глухие слышат и от которого слепые прозреют, которым *Бога же оубо познати достоитъ* и которое *Даръ бо есть отъ Бога съ данъ* (ср. «Проглас» Константина Философа), *без чего доуша безбоуквьна / Явл'яютъ са въ чловѣцѣхъ мрътва*. Авраамію суждено было постичь это буквьное, книжное слово, познать то, о чем оно говорит, и воплотить его в устном безбуквьном слове, усвоившем, однако, всю премудрость книжного слова.

Об этом слове, о книге и книгах, об учении и чтении-познании в «Житіи» говорится много и нередко художественно убедительно. Когда *бѣ отрочатемъ Христовою благодатью въ возрастъ смысла пришедушу* (это возрастъ смысла — удивительный образ, отсылающий к единству слова и смысла — благой мысли [*съ-мысль : *мысль], которая всегда сродни разуму, по определению благому из-за своей

разомкнутости, открытости, широты, позволяющей усвоить всю полноту божественной мудрости), *родителя же его даста и книгамъ учити*. Учение не только не пугало мальчика, но привлекало и увлекало его в отличие от других его сверстников: *Не бо унывааше яко и прочая дѣти, но скорымъ прилежаниемъ извыче, к сему же на игры съ инѣми не исхожааше, но на божественное и на церковное пѣние и почитание* [чтение. — В. Т.] *преже инѣхъ притекая, яко о семъ родителема радоватися, а инѣмъ чюдитися таковому дѣтища разуму*. По смерти родителей, раздав все богатство, Авраамий размышлял о том, *како бы бес печали всѣхъ земныхъ отѣтити и наставити мысль свою къ Богу, и утвержая, и уча ся господню словеси, глаголющему: «И аще кто не възметъ креста своего, не поидѣтъ въслѣдъ мене, нѣсть ми подобенъ»*. Авраамий желал бы познать Бога и стать подобным тем, кто своей жизнью показал верность тому, чему учил Христос, воплощенное Слово Иоаннова Евангелия. *Богодухновенныя же книгы и святыхъ житиа почитая, и како бы ихъ житиа и труды, и подвигъ въсприяти*, Авраамий избирает подвиг юродства и уходит из города в поисках спасения. Но от книг он отказаться не смог, и, видимо, эта привязанность вынудила его пересмотреть свое первоначальное решение и постричься в удаленном от города монастыре Святой Богородицы.

Важно знать не только то, что он читал книги, но и то (может быть, еще более), как и е книги он читал и что он из прочитанного ценил более всего, наконец, что вообще значило чтение в его жизни. В «Житии» об этом говорится точно и достаточно конкретно и образно, иногда не без полемики с другими «читающими», но не знающими подлинной цели этого чтения. *Изъ всѣхъ любя часто почитати учение преподобнаго Ефрѣма и великаго вселенныя учителя Иоанна Златоустаго, и Феодосия Печерьскаго, бывшаго архимандрита всея Руси. И вся же святыхъ богодухновенныхъ книгъ житиа ихъ и словеса проходя и внимая, почиташе день и ношь, беспрестани Богу моляся и поклоняся, и просвѣщая свою душу и помысль. И кормимъ словомъ Божиимъ, яко дѣлолюбивая пчела, вся цвѣты облѣтаючи и сладкую собѣ пищу приносящи и говорящи, тако же и вся отъ всеѣхъ избирая и списая ово своею рукою, ово многыми писци⁴⁴, да яко же пастухъ добрый, вся свѣдый паствы и когда на коей пажити ему пасты стадо, а не яко же невѣжа, невѣдый паствы, да овогда голодомъ, иногда же по горамъ разыдутся блудяще, а инии отъ звѣрей снѣдени будутъ. Тако всѣмъ есть вѣдомо невѣжамъ, взимающимъ санъ священства [...]*.

Иоанн Златоуст и Ефрем Сирий составляли основной круг «авторского» круга чтения Авраамия, Именно эти два автора чаще всего упоминаются в «Житии», и иногда в нем содержатся разъяснения, почему приходится обращаться прежде всего к ним. Правда, не всегда ясно, по-

являются ли в тексте «Жития» эти имена потому, что именно в данной связи они были актуальны для Авраамия и, следовательно, показания его самого были источником появления этих имен в «Житии», или же они введены составителем «Жития» лично, по собственной инициативе, так сказать, в порядке разъяснения, истолкования, комментария, примера, не обязанного своим происхождением непосредственно Авраамию и как бы не авторизованного им самим⁴⁵. Впрочем, говоря в общем, представляется, что и в большинстве неопределенных случаев правдоподобна связь с «авраамиевой версией», объясняющей упоминание имен Иоанна Златоуста или Ефрема Сирина, но оформленной соответствующим образом составителем «Жития» Ефремом⁴⁶.

Помимо только что приведенного «аналогического» примера стоит упомянуть несколько других отсылок к названным именам: *...испытание въздушныхъ мытарствъ, ихъ же всѣмъ нѣсть избѣжати, яко же великій Иоанъ Златаустъ учитъ, чемеритъ день поминаетъ, и самъ Господь, и вси святии его се проповѣдаютъ...; — ...и къ всѣмъ приходящимъ оногo страшнаго дне не престая о томъ глаголя и почитая великаго оногo и свѣлаго учителя вселенныа Иоана Златаустаго и преподобнаго Ефрѣма, и всѣхъ богогласныхъ святыхъ...; ..яко же Господь въ Еуангельи рече, яко «ни на свиньяхъ иматъ власти безъ божиа повелѣнниа»; да искусни божии раби явятся. Къ сему же учитъ Златаустъ, глаголя: «Господи, аще попустиши единого врага, то ни весь миръ ему не удовлѣетъ, то како азъ възмогу, калъ и бернне?»; — «Се бо, послушавъ васъ, на ся отъ Бога възсприяхъ въ вѣкы опитемью. А вы, чада, покайтеся, а сами вѣсте, что прияха отъ Бога възставшеи на великаго Иоана Златаустаго; аще же не покается, то то же и вы подымете» (слава блаженнаго Игнатия, запретившаго произносить об Авраамии «речения зла»); — Достоино же есть помянути zde о великомъ свѣтилѣ всего мира. Иже на святаго Иоана Златаустаго възставше зли, погнаша; и явистася ему великая апостола Петръ и Павелъ, глаголюща: [...] Скончавъшу же ся блаженному, сбысться проповѣдь святую апостолу на крамольствовавшихъ и на отгнавшихъ святаго [...] иному же языкъ яко затыка въ устѣхъ бяше, и в доску вписавъ, глаголаше свой грѣхъ, яко на святаго Иоана Златаустаго хулу глаголахъ [...] Но на иже глаголанная възвратимся, да уже о блаженѣмъ Авраамии помянемъ.*

Круг чтения Авраамия был широк и не ограничивался двумя названными наиболее любимыми им авторами, следы чтения которых рассыпаны по всему «Житию» и, к сожалению, до сих пор не собраны, хотя многое из их текстов более или менее сразу бросается в глаза (см. отчасти далее). Как иерей он, конечно, не мог не знать текстов, так или иначе используемых при литургии, — и новозаветных и ветхозаветных — таких, как Псалтырь прежде всего⁴⁷. Перед тем как стать юроди-

вым, Авраамий готовил себя к этому и чтением, которое имело и вполне практический характер — *Богодухновенныя же книги и святыхъ житиа почитая, и како бы ихъ житиа и труды, и подвигъ въсприяти, измѣнися свѣтлыхъ ризъ и в худыя ся облече, и хожааше яко единъ отъ нищихъ...* Несомненно, шедший по стопам учителя Ефрем при составлении «Жития» Авраамия не мог не прибегнуть к широкому использованию житийных источников. Наиболее очевидные следы от почти дословного включения ряда фрагментов житийной литературы до реминисценций более частного характера были отмечены уже давно⁴⁸. На первом месте стоят довольно обширные заимствования из несторова «Чтения о Борисе и Глебе» в молитве, составляющей первую часть предисловия к «Житию» Авраамия (текст Нестора несколько сокращен и трансформирован) и особенно из несторова же «Жития» Феодосия Печерского (эти фрагменты образуют вторую часть предисловия). Феодосий упоминается и в самом тексте «Жития» Авраамия⁴⁹, помимо прямого упоминания о том, что Авраамий любил *часто почитати... Феодосия Печерскаго*. Кроме русской житийной литературы, тогда еще не богатой, использованной Ефремом при составлении «Жития» и, безусловно, хорошо знакомой и Авраамию, в «Житии» отражено знакомство и с житиями Иоанна Златоуста, Саввы Освященного, Авраамия Затворника⁵⁰.

Житие последнего должно привлечь к себе особое внимание в связи с темой Авраамия Смоленского прежде всего уже потому, что он подражал Авраамию Затворнику, соименному ему святому IV века, чье житие было написано самим Ефремом Сирином и вошло в сборник его сочинений «Паренесис», переведенный на славянский язык уже в X—XI вв., и об этом подражании свидетельствовал Ефрем в его «Житии» Авраамия Смоленского — *Сего же ради блаженный имя нареклъ себѣ своего святъца подражая, яко же бо и онъ, подражая, много пострадалъ отъ оной веси и за ня моляся Богу, обращая вся къ Богу и спасая, блаженный же терпя ихъ запрещение*. В христианской традиции подражание — одно из ключевых понятий, обозначающее такую ориентацию на некий высокий образец, которая обязывает подчинять всё свое поведение избранному образцу — не по временам и обстоятельствам, не по выбору и раз от разу, а всегда и во всем. «Подражание» в словаре христианской религиозной практики и аскетики — не нечто приблизительное, расплывчатое, многозначное, но строго ограниченное понятие, *terminus technicus*, обозначающий принимаемый на себя обет, который является одним из распространенных видов послушания⁵¹ (высший из них — *Imitatio Christi*). Идеальный вариант подражания — не полное растворение подражающего в избранном им образце вплоть до потери сознания самотождест-

ва, но постоянная и живая память и — даже точнее — воспоминание-припоминание этого образца, позволяющее подражающему вести себя как подражаемый, в духе его, но применительно к новым обстоятельствам, и, следовательно, воплотить во времени сем и продолжить духовный опыт подражания, несмотря на дистанцию, разделяющую обоих участников акта мимесиса, связав тем самым вчера и сегодня и — потенциально — завтра. Именно эта ситуация предполагается в словах из «Послания к Евреям»: «Помните (Μνησθε) наставников, которые проповедовали вам слово Божие, и, взирая на кончину их жизни, подражайте (μιμεσηθε) вере их. Иисус Христос вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр. 13, 7—8)⁵². Подражающее и подражаемое предполагают не просто наличие некоей связи между ними по некоему принципу, но сознательно выбранное подражающим как свой духовный путь уподобление подражаемому, во-первых, и, во-вторых, уподобление не тварному, не твари, но Творцу. И такое уподобление имеет своей причиной и следствием сообразность человека Богу — и не только в силу тех «психологических» аналогий, из которых исходил при обсуждении этого вопроса Блаженный Августин, но и как результат применения богословского метода к науке о человеке, к плану антропологии. «Первый, — пишет В. Н. Лосский, — стремится познать Бога, исходя из сотворенного по Его образу человека; второй хочет определить истинную природу человека, исходя из понятия о Боге, по образцу Которого был создан человек». И далее — как бы в развитие мыслей Григория Нисского⁵³: «Совершенство человека заключается не в том, что уподобляет его совокупности тварного, а в том, что отличает его от космоса и уподобляет Творцу. Откровение говорит нам, что человек был создан по образу и подобию Божию. Все отцы Церкви, как восточные, так и западные, видят в самом факте сотворения человека по образу и подобию Бога превечную состроенность, первоначальную согласованность между существом человеческим и существом Божественным»⁵⁴, хотя трактовка этого откровения истины различна, хотя эти различия не образуют — на должной глубине — противоречия. Но речь может идти о несколько иной «состроенности-согласованности» человека — другому человеку, который более чем данный (по крайней мере, по мнению и разумению последнего) состроен и согласован Богу, и уже через него — и самому Богу. Имя человека подражающего и человека подражаемого — знак этой межчеловеческой состроенности-согласованности и ступень духовной лестницы, приближающей «последнего» в цепи человека к Богу.

В высокой номиналистической традиции, которая была усвоена на Руси с введением христианства и поддержана отчасти мифопоэтиче-

ским номинализмом, подражание начинается с выбора имени, и он предопределяет круг соименников, откуда делается следующий выбор — одного конкретного соименника, признаваемого за образец подражания (разумеется, эта последовательность выборов — не более чем «логически-потенциальная» схема, реально же выбирается сразу именно соименник-образец, хотя, видимо, данное имя предполагает некий учет и всего круга священноотмеченных соименников⁵⁵. Когда период юродства исчерпал себя и открылся путь иночества, тот, чье мирское имя было *Афанасий*⁵⁶, образцом подражания для себя выбрал, как уже говорилось ранее, Авраамия Затворника, и этот выбор не был личной тайной подражающего (во всяком случае составитель «Жития» Авраамия Смоленского Ефрем об этом хорошо знал и, работая над «Житием», помнил об этом и не раз прикладывал к смоленскому преподобному мерку преподобного Авраамия Затворника из Эдессы, друга Ефрема Сирина, который составил его «Житие»).

Прежде чем коснуться темы соотношения Авраамия Смоленского и Авраамия Затворника (кстати, ведь и смоленский соименник его какое-то время был заточником) и их «Житий» и чтобы лучше уяснить смысл таких соотношений и сближений и самого явления подражания, нелишне в нескольких словах очертить сам «авраамиев» контекст, без которого трудно понять те основания соотношения, легкой проницаемости, открытости новым связям, сравнениям, аналогиям, параллелям, знаковой чуткости, которые определяют всю атмосферу подобных контекстов и, в частности, конкретно «авраамиева». Разумеется, в этом контексте здесь могут быть указаны лишь некоторые ключевые точки, к тому же существенные под углом зрения «Жития» Авраамия Смоленского. В «Житии» Авраамия Затворника, с самого начала, Ефрем Сирин указывает ту точку отсчета, которую он выбирает при жизнеописании Авраамия Затворника: *...поведаю, что могу о жизни второго Авраама, того самого, который был в наши времена, и на земле проводил житие ангельское и небесное...*⁵⁷. Образ «второго Авраама», жившего в наши времена, отсылает к жившему в иные времена первому Аврааму, праотцу, чей образ присутствует в «Житии» с несомненностью, хотя Ефрем Сирин по понятным причинам не мог ставить перед собой задачу «аналогического» развертывания жизни Авраамия в связи с планом жизни библейского Авраама, но главное Ефрем все-таки отмечает — призванность Авраамия Богом, подобная призванности Авраама, его окликнутости Богом: *...в юности своей очистил себя, чтобы стать храмом Святого Духа, и уготовал из себя сосуд святой, чтобы вселился в нем призвавший его Бог*⁵⁸. В «Житии» Авраамия Смоленского Ефрем говорит о выборе Авраамием имени своего святыца и о подражании ему в его жизненном подвиге. В свою очередь подражали, видимо, и самому

Авраамию Смоленскому, каким он был представлен в его «Житии». Юродивый Афанасий, принявший во иночестве имя Авраамия и уже упоминавшийся, — вероятно, первый, кто в этой связи привлекает внимание⁵⁹. Но «авраамиев» контекст на разных основаниях включает в себя и «ефремову» линию: «Житие» Авраамия Затворника пишет Ефрем Сирий, а «Житие» Авраамия Смоленского, подражающего Авраамию Затворнику, составляет ученик смоленского преподобного Ефрем, взявший себе за образец «Житие» Авраамия Затворника, написанное Ефремом Сирином. Ефрем в этом контексте оказывается тем, кто доносит до нас образ Авраамия, будь то сирийский или смоленский святой, и сам Ефрем-тип, как тень, срачивается с Авраамием-типом, отбрасываящим эту тень. Наконец, звуковое и семантическое подобие, очевидное для сирийца IV в. и известное эрудиту-книжнику XII—XIII вв., знакомому с книгой «Бытия» (или ее отражениями), святцами, месяцесловами, — *'abraham* (*'a-bi-ra-ti* месопотамских клинописных текстов с третьего тысячелетия до н. э. и текстов из сирийской Эблы того же времени) и *aphrēm* (ср. форму имени Ефрема Сирина *Mar Aphrēm*) при том, что первое имя значит «Отец множества», а второе — «плодовитый»⁶⁰, — еще более скрепляют «авраамово» и «ефремово» и открывают возможность для дальнейшей игры взаимных притяжений.

Здесь уместно привлечь внимание к не отмеченному, кажется, в научной литературе факту несомненной связи двух житийных текстов — Авраамия Затворника и Авраамия Смоленского, — написанных двумя Ефремами, из которых смоленский автор сознательно ориентировался на сирийского подобно тому, как смоленский святой подражал своей жизнью и принятым на себя подвигом сирийскому святому⁶¹. По ряду причин в этой статье будет отмечено лишь наиболее общее и броское в сходствах. Ключ к ним дают авторы житий, оба Ефрема, признающиеся в своей неадекватности и немощности в отношении изображаемого — обоих Авраамиев. *Хочу вам, братия мои, рассказать прекрасную и совершенную жизнь чудного мужа, которую и начал и совершил он со славою. Но боюсь представить это чудное и ясное свидетельство, изображающее боголюбивую его добродетель. Ибо вот житие мужа прекрасно и совершенно; а я немощен и неучен. Изображение добродетели светло и чудно, а краски мрачны и страшны. Впрочем, хотя немощен я и неучен, однако ж буду говорить; хотя не постигаю вполне совершенства, однако ж, и не имея достаточных сил описать все, поведаю, что могу, о жизни второго Авраама (5), —* начинается «Житие» Авраамия Затворника Ефрем Сирий. Другой Ефрем, начиная «Житие» Авраамия Смоленского, молит Бога сподобить его *вся по ряду писати о житьи богоноснаго отца нашего Авраамия*, а кончает признанием — с большим перехлестом и вообще и

тем более по сравнению с Ефремом Сирином — в том, что он недостойн хвалить Авраамия: *Сего ради, господье, и отци, и братья, не могу дивнаго и божественнаго, и преподобнаго образъ и подобие похвалити, грубъ и неразумень сый, оного бо образъ свѣтель и радостень, и похваленъ, образъ же мой темень и лукавъ, и мерзокъ, и безстудень, аще хощу, не достигну. Како имамъ похвалити?* и далее. Общим для обоих житий является указание на образец подражания — Авраам в одном случае, Авраамий Затворник в другом.

Но главные совпадения в том, как складывалась жизнь обоих Авраамиев. Родители их были состоятельны и благочестивы, но, заботясь о своих сыновьях, думали об их семейном, мирском благе, а те направляли свои помыслы в другую сторону — к божественному, к учению, чтению божественных книг, слушанию церковного чтения. Родители обоих большие надежды связывали с предстоящим браком своих сыновей, принуждали их к этому, но оба Авраамия этого не хотели и отказались от брака (*Родителема же его къ браку принуждающимъ, но тѣй самъ не въсхотѣ. Жит. Авр. Смол. — при: Родители принуждали его вступить в брак; но не того хотелось ему. Жит. Авр. Затворн.*). Оба покидают отчий дом и удаляются из города, замыкаются в уединении, молятся, славят Бога, ищут спасения. После смерти родителей оба раздают оставшиеся богатства бедным, нищим, сиротам. Еще одна связь с миром была отсечена. Оба приняли постриг и намеревались искать личного спасения. Но жизнь распорядилась их судьбами по-своему, и оба Авраамия не только соприкоснулись с людьми из ближайшего к ним селения, язычниками и полуязычниками, но и делали все, чтобы они преодолели их греховность и познали Бога. Первые встречи для обоих были не только неудачны, но опасны для жизни (*емше, яко злодѣа влачяху, овии ругахася ему, инии же насмихахуся ему и бесчинная словеса кыдающе. Жит. Авр. Смол., ср.: Быхъ 5 лѣтъ искушения терпя, поносимъ, бесчестуемъ, яко злодѣй — при: ...и, предавшись неистовству, эти жестокие, бесчеловечные, не имеющие никакой жалости люди стали немилосердно мучить его и, наложив опять на него веревку, извлекли из селения. Жит. Авр. Затворн.⁶²; ср.: Но всё это терпя [...] до трех лет пребывал Авраамий в этих великих скорбях и нуждах; и не могый терпѣти студени и мраза и стерпяше; тема терпения особо подчеркивается в связи с обоими соименниками). Но после длительных гонений в один день нечто изменилось: сердца людей смягчились, и они сами по собственной инициативе в одном случае или выслушав иерея в другом легко переменили свое отношение на противоположное, и все возрадовались, ср.: *и всѣмъ же притекающимъ с радостью великою. Жит. Авр. Смол. — при: и прибыв к блаженному Авраамию, возрадовались великою ра-**

достью ... Жит. Авр. Затворн. Мотивы смирения, терпения, покаяния, спасения, чудесных видений и бесовских искушений, как и многие более частные детали, общи обоим Авраамиям и отражены в обоих житиях. Едва ли можно сомневаться, что Ефрем Смоленский, составляя «Житие» Авраамия Смоленского, имел перед собой «Житие» Авраамия Затворника, написанное Ефремом Сирином. Более того, целый ряд следов этого знакомства (как, впрочем, и знакомства с некоторыми другими сочинениями того же автора) непосредственно засвидетельствован текстом смоленского «Жития»⁶³. С известным вероятием подобные факты позволяют судить и о степени эрудиции Авраамия Смоленского в отношении текстов Ефрема Сирина.

Кроме перечисленных выше авторов и текстов, составлявших круг чтения Авраамия Смоленского (или вполне определенно, на что есть указания в самом тексте «Жития», или предположительно, когда с точностью можно утверждать только то, что составитель «Жития» в той или иной мере был знаком с упоминаемыми в нем текстами), нужно упомянуть еще два книжных источника. Напомнив читателю о том, что после гонений, несправедливо обрушившихся на Иоанна Златоуста, сбылось пророчество о преследовавших святого, и гонители были наказаны — кто смертью, кто болезнями, кто мучениями, — Ефрем вспоминает в связи с этим нечто подобное, случившееся с некоторыми игуменами, участвовавшими в гонениях на Авраамия. После упоминания о том, как некоторых иереев-гонителей внезапно постигла смерть, другие *припадаху ему* [Авраамию. — В. Т.] *на ногу, прощениа просяще*, составитель «Жития» ссылается на подобную же ситуацию, описанную в «Златыхъ Чепехъ» *всєя вселєныя свѣтыхъ отець*. Это упоминание известного древнерусского сборника, довольно рано переведенного на славянский язык и в значительной степени пересекающегося с соответствующими частями «Изборника Святослава 1076 г.», «Златоуста», «Измарагда» и др. и во всяком случае входящего в некий единый круг, можно принять к сведению, хотя «приточный» характер отсылки к «Златой цепи», вероятно, несколько вуалирует ту роль, которую этот сборник мог играть для самого Авраамия, о чем см. несколько ниже.

О втором книжном источнике, в связи с фигурой Авраамия Смоленского и выпавшими на его долю обвинениями со стороны многих из его современников, будет подробнее сказано в следующей главе «Авраамий Смоленский и глубинныя книги». Здесь же уместно вернуться к иным индивидуально-личным особенностям Авраамия как представителя своего типа святости, о которых свидетельствует «Житие» и которые обнаружили себя в разные периоды его жизни, в минуты радости и душевного веселия и в дни преследования и угроз самой жизни.

Каким был Авраамий Смоленский и каковы основания, позволяющие ответить на этот вопрос? Очевидно, что многое, а в данном случае всё, зависит от ответа на второй вопрос. Он прост — практически единственное и безусловно наиболее полное основание для суждения о самом Авраамии — его житие, написанное Ефремом. Правда, тут же возникает вопрос о том, насколько можно доверять «Житию» и соответственно Ефрему. Ведь Ефрем был человеком эмоциональным, легко приходил в то взволнованное состояние духа, когда автора этот самый дух может вести дальше, чем позволяет это делать образ самого Авраамия. В таком состоянии легко возникают преувеличения, да и глаз нередко теряет зоркость, и за ярким и внешним можно упустить что-то неброское, но теснее связанное с внутренним миром, с его не всегда различной глубиной. К тому же, Ефрем отчасти восторжен и для вящей славы Авраамия если и не преувеличить его достоинства, то принизить себя, подчеркивая, что он не только отличен от Авраамия в худшую сторону, но и противоположен ему (см. ниже). Поэтому-то, прежде чем приняться за свой труд, Ефрем и молит Иисуса Христа, чтобы он *молитвами Пресвятыя и Пречистыя Дѣвы Матере и всѣхъ небесныхъ силъ, и всѣхъ святыхъ молбами* дал бы разум, просвещенный божественной благодатью, ему, *худому и грѣшнѣишу паче всѣхъ свѣтлый подвигъ ж и т и а и т е р п ѣ н и а начати, еже о житиѣ блаженаго Авраамиа...* И вот в этот момент, когда труд еще не начат и помощь в нем еще только предстоит, Ефрем находит точные слова — «светлый подвигъ жизни и терпения». Он мог бы, как и мы вслед за ним, расшифровать — жизни-терпения, жизни, не отделимой от терпения, терпения как некоего существенного жизненного качества, без учета которого жизнь не может быть понята достаточно полно и глубоко. Едва ли случайно, что в предыдущей фразе говорится о прецеденте терпения, высоком примере, которому надо следовать: *...и поживъ яко челоувѣкъ на земли, и страсть претерпѣ отъ твари своея, и смерть вкуси на крестѣ, безстрастенъ сый и бесмертенъ божествомъ, и въ гробѣ положенъ, и въскресе третий день...*⁶⁴ Можно напомнить и наиболее полный контекст терпения, дважды (с минимальными отклонениями) воспроизводимый в тексте «Жития» и восходящий к словам самого Авраамия — добрый труд, бдение, молитва, *т е р п е н и е*, смирение, милостыня, любовь (о терпении см. особо ниже).

И прежде чем начать изложение жизненного пути Авраамия, Ефрем просит Господа сподобить его *вся по ряду писати о житиѣ богоносного отца нашего Авраамиа*, чтобы прославить его — угодника, Божьего угодника, святого угодника. Всё это Ефрем записывает много лет спустя после смерти Авраамия и, конечно, исходит не только

из своих личных впечатлений, но и опирается на молву, отражающую пока еще не ставшее официальным мнение паствы, народа. Многому в жизни Авраамия Ефрем из-за разницы в возрасте не мог быть свидетелем. Тем ценнее свидетельства других людей, отмеченных даром прозрения, чтения в тайной книге Судьбы «глазами сердца». Таков был пресвитер (*святитель Божий*), к которому на восьмой день принесли младенца, чтобы *имя дѣтищу нареци*, и который прозрел в нем его богоотданность, — *Прозвитерь же, видѣвъ дѣтища, сердечныма очима и благодатью Божию прозреше о немъ, яко хоцетъ измлада Богу дати с я*. Такова же была и та *нѣкая дѣва и блаженная черноризица*, получившая таинственным образом знак о рождении отмеченного свыше дитяти в выпавшем на ее долю видении.

Богоотданность — понятие сильное, определенное и самодовлеющее, но не исчерпываемое какой-то одной формой воплощения этого качества и не объясняемое некоей единой причиной возникновения особенности, обозначаемой этим понятием. И канонические матрицы житийного описания в данном случае нередко замечают подлинный след или пытаются как-то соотнести его с внешними обстоятельствами и, следовательно, хотя бы отчасти, объяснить ими эту особенность. Так, и в случае Авраамия родители были благочестивы и жили по Божьим законам (*Бѣ бо сей блаженный Авраамей отъ вѣрну родителю рождѣся, бѣста и та въ законѣ Господни добрѣ живуца благочестно*). Как и во многих других житиях, отец был всеми почитаем и любим и в чести у князя, *бѣ бо воистинну отъ всѣхъ опознанъ, яко и правдою украшенъ, и многымъ въ бѣдахъ помагая, милостивъ и тихъ къ всѣмъ, къ молитвѣ и ко церквамъ прилежа* (эту тихость Авраамий, возможно, унаследовал от отца — и как свое личное свойство, глубоко укорененное в его характере, и как тот идеал, к которому он стремился⁶⁵). И мать была под стать отцу — *всѣмъ благочестиемъ украшена*. Но, как бы в предупреждение известного житийного штампа, составитель «Жития» спешит сообщить — *Та же не яко неплоды бѣста*: у нее было двенадцать дочерей, но не было ни одного сына, и — возвращаясь к несколько иной, более узкой матрице — она и ее муж молили Бога даровать им сына, приносили многие обеты и милостыню в церкви и монастыри. Но всё это было не случайно, а по Божьему промыслу (*И се бысть има отъ Божиа строениа*). Значит, эта будущая богоотданность Авраамия была и в планах Господа: когда было нужно и пришло время, Он услышал мольбы родителей и даровал им сына, и в нем, еще младенце, люди с даром прозрения различили нечто особенное, ибо и сам этот дар был дан им *благодатью Божию*, и, как уже говорилось, *благодать Божиа бѣ с нимъ, и духъ Божий измлада в онъ вселися*. Что было, когда Авраамий пришел *въ возрастъ смысла*, о его прилежании к книгам, церков-

ному пению и чтению, о том, каким он был, когда вырос (*всею телесною красотою и добротою яко свѣтъ сияше*), о его отказе от брака, к которому его принуждали родители, и о том, как он наставлял родителей *презрѣти и възненавидѣти житейскую сию славу, прелесть мира сего* и советовал им постричься в монахи, — обо всем этом также хорошо известно.

Смерть родителей освободила Авраамия от некоторых обременительных для него сыновних обязанностей. Его положение в семье было отчасти ложным: поучая родителей, что им следовало сделать, он сам, пока родители были живы, сделать не решался. Точнее, решение уже было принято, но осуществить его он медлил, хотя и очень хотел это сделать как можно скорее. Это решение предполагало масштаб всей жизни, выбор *жизненного пути*. И этот выбор тоже уже состоялся, но даже по смерти родителей Авраамий не знал, как и в чем должно состоять осуществление этого пути. Вернее, ему в это время казалось (вплоть до уверенности в своей правоте), что он з н а е т, что должен теперь делать.

Такая ситуация, когда будущий святой делает свой выбор, но еще не начал осуществлять его так, как он считает нужным, такой момент с в о б о д ы выбора и жизненного пути (никогда не полной и чаще всего лишь внешней и кажущейся) — тоже из словаря житийных клише и с разными вариациями повторяется во многих текстах этого жанра, в частности, и в «Житии» Феодосия Печерского, если говорить о том, что было уже предметом рассмотрения в этой книге. Эта ситуация, заявляющая о себе в какой-то краткий отрезок жизни, нередко совпадающий с возрастом, когда слишком многое меняется и новые важные факторы входят в жизнь и всё это настойчиво толкает к принятию решения, по возможности скорого, кардинального, даже последнего, потому что оно мнится как то единственное, в котором возможное сливается с должным, представляется очень важной из-за того, что с нею, этой ситуацией, обычно связывается пик ответственности человека, выбравшего путь, но, образно говоря, не знающего дорог, ибо путь идеален — у святого он свыше, по Божьей благодати или из глубины своей веры, а дороги реальны, конкретны и зависят от условий мира сего, которые в сотрудничестве с идеальным устремлением и порождают тот р е а л ь н ы й путь, что образует содержание и смысл жизненного подвига святого. В этой ситуации всегда кроется множество соблазнов максималистского, «крайнего» решения, нередко приводящих тех, кто вступил на выбранный путь, к неудаче и даже духовной катастрофе, когда недостигнутое выполнение «мечтания» или неполное его выполнение приводит к кризису, сомнениям и даже попыткам искать выход из положения в противоположной крайности, своего рода «антисвятости» (по принци-

пу «чем хуже, тем лучше»). И переход через этот узкий мостик не только весьма ответствен, но иногда и крайне опасен.

И вместе с тем эта «пороговая» ситуация часто более любой другой позволяет выяснить духовную структуру человека (или хотя бы просто сделать предположение о ней), его доминирующий психологический тип применительно к сфере религиозного. Поведение Авраамия в этой пороговой ситуации с этой точки зрения в высокой степени показательно. Специфика этой ситуации в индивидуально-личном «авраамиевом» варианте состояла, по-видимому, в соединении трех кризисов.

Первый из них, как это достаточно надежно реконструируется по тексту «Жития», — возрастной, связанный с переходом от юношества к поре мужества, предполагавшего брак и занятие своей новой возрастной, социальной, хозяйственно-экономической ниши, всё то, что обозначается как *вхождение в мужество лѣтъ*. Не случайно, что перед сообщением о новом выборе Авраамия, который стал насущным после смерти родителей, составитель «Жития» говорит о достижении Авраамием «порогового» возраста и тех практических выводах, которые с этим связаны: *Егда же въ болшии възрастъ прииде, всюю телесною красотою и добротою яко свѣтъ сияше...* Родители понимают, что это тот порог, на котором нельзя задерживаться и который нужно переступить и войти в пору семейно-домашнего бытия. Поэтому-то они и принуждают сына к браку (*его къ браку принуждающимъ*), и само это принуждение позволяет предполагать, что Авраамий не хотел совершать этого шага и что об этом его нежелании родители знали или, по меньшей мере, догадывались. Как следует из «Жития», дело, вероятно, дошло до объяснения, и Авраамий, успешно защитившись, перешел в наступление сам: отказавшись вступать в брак, он, видимо, сформулировал те основания, по которым он пошел на этот отказ, и — в довершение ко всему — посоветовал родителям принять монашеский чин.

Второй кризис, тесно связанный с первым и существенно его объясняющий, был тем не менее иной природы — *духовной*. Юноша, входящий в *мужество лѣтъ*, достиг в своем религиозном развитии той стадии, когда «теоретическое» уже не хочет мириться со старым «практическим» и настоятельно понуждает это последнее привести в соответствие с всё возрастающим первым. Здесь та критическая точка напряжения, давления, которая предполагает снятие критического состояния и ли через изменение «практического» — коренной разрыв с уготованным человеку «естественным» и наиболее обычным «семейно-домашним» бытом, и ли через отказ (или существенное ограничение) от «теоретического» — традиционное для мирянина принятие веры, выражающееся только в обрядовости, при равнодушии или весьма умеренном интересе к собственно религиозной проблематике, без заглядывания в

ту ее углубляющуюся перспективу, которая неизбежно ставит вопрос о следовании и подражании Христу и часто об «узком» пути. Авраамий еще при жизни родителей всё более и более склонялся к первому выбору и примеривал к себе требования, с этим выбором связанные, — *презрѣти и възненавидѣти житейскую сию славу, прелесть мира сего.*

Оба упоминаемые здесь кризиса были сняты (или во всяком случае существенно смягчены и трансформированы) третьим, естественным, из тех, о которых говорят *Нет худа без добра* или *Не было бы счастья, да несчастье помогло*, — смертью родителей, случившейся, видимо, в короткий промежуток времени. Если слова «Жития» верно передают настроение Авраамия, лишившегося отца и матери (еще раз стоит напомнить — *Тѣма же отшедшима житиа сего къ Богу, онъ же повелику обрадовася и дастъ Богу славу, тако изволшему*), то они свидетельствуют, как непредсказуемо далеко мог зайти Авраамий в своем духовном развитии, какой опасный уклон мог получить его путь, насколько «эгоистически-личное» могло заслонить другие заповеди веры, слишком прямолинейно толкуя одну из них. Но как бы ни толковать это описание состояния Авраамия после смерти родителей, хочется все-таки думать, что в нем отражен тот кратковременный приступ безудержного максимализма, который нередок в подобной «пороговой» ситуации и в связи с которым впоследствии испытывают чувство вины, раскаяния, сожаления, а нередко просто стараются не вспоминать. Но при всем этом третий кризис — кризис «родительски-родовых» связей — был испытан Авраамием в полной мере, и, может быть, к его «радости» было примешано и другое чувство — после такой потери терять уже больше нечего, точнее, никакая другая потеря уже не кажется таковой, и ты теперь одинок в опустошающемся пространстве мирской жизни — людей, быта, вещей, связей.

Это «опустошение» — смерть родителей, раздача богатства нищим, вдовам, сиротам, инокам, отказ от земных благ (обо всем этом особо говорится в «Житии») — вовсе не общее правило, определяющее поведение в ситуации Авраамия и тех, кто избрал подобный духовный путь, но вместе с тем такое «опустошение» (или, по крайней мере, тяга к нему) нельзя отнести и к редким случаям. Несомненно, что случай Авраамия именно таков, и он очень отвечает как его духовным и душевным предрасположенностям, так и его ситуации. Поэтому эти три «частных» кризиса образуют один общий кризис религиозного сознания Авраамия и выбора соответствующей религиозной практики. В этом кризисе было не только «опустошение», разрыв мирских связей: параллельно этому процессу и вовсе не всегда в противоречии с ним шел другой процесс — «наполнения». Соотношение этих двух разнонаправленных процессов — взаимодополнительное («опустошение» материально-мирское,

«наполнение» духовно-религиозное) и обратнопропорциональное (чем более «опустошается» первое, тем более «наполняется» второе). И, следуя тексту «Жития», сначала всё может показаться простым. В самом деле — *Богодухновенныя же книги и святыхъ житиа почитая, и како бы их житиа и труды, и подвигъ въсприяти, измѣнися свѣтлыхъ ризъ и в худыя ся облече, и хожааше яко единъ отъ нищихъ [...] и моляся Богу, како бы спастися и в кое мѣсто приити. И утаився всѣхъ, Богу наставляющу, отшедъ отъ града дале 5 поприщъ [...] и постригся в монастыре Святой Богородицы, в Селище, к востоку от города.* Логически конструкция выглядит причинно-следственной: так как Авраамий «наполнился» духовно чтением «богодухновенных книг», он «опустошился» материально, физически. И это соотношение «объемов» духовного и материально-физического в их изменении имеет свою определенную цель, о достижении которой Авраамий и молится — *како бы спастися*. А сама эта цель органически возникает из решения следовать пути, намеченному в словах Господа Иисуса Христа, — *И аще кто не възметъ креста своего, не поидеть въслѣдъ мене, нѣсть мнѣ подобень*. Логическая конструкция расширяется, но не становится от этого менее определенной и строгой.

И тем не менее само ядро этой логической конструкции ставится под угрозу (если даже не взрывается) при обращении к недавней цитате о чтении «богодухновенных» книг и житий святых, точнее, к пропуску в этой цитате — *...и на уродство ся преложь*, и сравнении его с окружающим контекстом. Именно здесь, в этом месте, логика *мира сего*, как и вся от нее не отделимая мудрость *века сего*, рушатся и на месте стройной конструкции зияет логический провал: не просто острое противоречие соотносимых в ряду следования вещей, но прорыв в *безумие*, в котором логическое теряет весь свой смысл и происходит «порушение миру», миру, объяснение смысла которого и составляет задачу логики. Это принятие на себя безумия, вхождение в него связано с сознательным отказом от разума и от признания первенства и мудрости *мира сего*, мирской жизни, основанных и/или ориентирующихся на «разумное» начало. Но чтение «богодухновенных» книг и житий святых, основанных в своей подавляющей части на начале разума и предполагающих «разумного» читателя, конечно, входит в решительное противоречие с авраамиевым «преложением на юродство». И это противоречие требует объяснения.

Прежде всего нужно напомнить, что безумие юродства не исключает святости, и юродивые (греч. σαλός) образуют особый разряд святых подвижников, чтимых в Византии и особенно на Руси, о чем см. ниже. Каноническим обоснованием юродства как пути к святости, реализующего противопоставление мудрости *века сего* и веры во Христа, явля-

ются слова апостола Павла, который — в крайних условиях ранней проповеди христианства и соответствующих настроений членов ранне-христианской общины — особенно остро почувствовал и наиболее точно выразил противоположение мудрости *века сего* и безумия как высшей, внеположенной *миру сему* мудрости: «Никто не обольщай самого себя: если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, тот будь безумным, чтоб быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом, как написано: “уловляет мудрых в лукавстве их”. И еще: “Господь знает умствования мудрецов, что они суетны”» (I Кор. 3, 18—20). Какова та крайность, которая принуждает выбрать безумие, и чем этот выбор грозит, также сказано апостолом Павлом: «Ибо я думаю, что нам, последним посланникам, Бог судил быть как бы приговоренными к смерти; потому что мы сделались позорищем для мира, для Ангелов и человеков. Мы безумны Христа ради, а вы мудры во Христе; мы немощны, а вы крепки; вы в славе, а мы в бесчестии» (I Кор. 4, 9—10). Исходя из этих высказываний и определяется обычно понимание юродивого как святого — «избравшие особый подвиг — юродство, то есть облик безумия, принимаемый ради “поругания миру”, радикального отвержения ценностей мирской жизни и служения Христу через свидетельство о внеположности Христова пути мирской мудрости и мирскому величию»⁶⁶.

Г. П. Федотов проницательно объясняет, почему в Киевской Руси «мы не встречаем юродивых в собственном смысле слова», почему в XVII в. начинается кризис юродства и, следовательно, почему русское юродство в подавляющем большинстве своих проявлений связано с Московской Русью, прежде всего с XV и XVI вв.⁶⁷. Вместе с тем он упоминает и о двух исключениях — Исаакии, затворнике Печерском (умер в 1090 г.), который, *не хотя славы человеческия, нача уродство творити и пакостити нача: ово изумену, ово же братии, ово мирьскимъ человекомъ*, и об Авраамии Смоленском. Два замечания исследователя заслуживают особого внимания: о в р е м е н н о м юродстве этих подвижников и о возможном характере юродства Авраамия: «Впрочем, относительно Авраамия нет уверенности в том, не называет ли его биограф юродством нищую, странническую жизнь святого»⁶⁸. Оба эти замечания верны (по крайней мере, отчасти), но все-таки в этой своей форме они недостаточно выявляют специфику того, что выступает как «преложение на уродство» в случае Авраамия Смоленского. Прежде всего, кажется, едва ли вполне верным сведение его юродства к нищенствующему странничеству. Формула *на уродство ся преложь* в «Житии» Авраамия скорее всего говорит именно о п р е - (п е р е -) л о ж е - н и и на юродство, т. е. о духовной п е р е о р и е н т а ц и и с логики *мира сего* на безумие-мудрость отвержения ценностей мирской жизни,

ние представить данное содержание-сообщение, реализовать требуемый смысл как образ, в образе. Чем занимался Авраамий, уединившись в Селище, оставшись наедине с самим собой и никогда, видимо, не испытывая чувство скуки, вообще, кажется, чуждое святому (в отличие от тоски, иногда и уныния)? Он во о б р а ж а л, мысленно представляя себе Иерусалим, гроб Господень, священные места, связанные с Иисусом Христом, пустыни святых подвижников, их самих — великого Антония, его бывшего ученика, разошедшегося с ним, Илариона, Евфимия-чудотворца, Савву и Феодосия-архимандрита⁷¹. Очень важен сам глагол, передающий действие воображения, — *и мыслью въспоминая сятаго града Иерусалима и гробъ Господень...* Этот глагол является в данном случае формулой, некогда выступавшей как *figura etymologica* (*мысль & вспоминать* < *myslʹ & *vʹz-po-minati < *mon-sli- & *men- : *mon- : *mʹn-)⁷². Корень *men- обозначал, по крайней мере на индоевропейском горизонте, то ментально-душевное колебательное движение, которое позволяет субъекту *men-действия (или скорее *men-состояния) прийти в связь с объектом этого действия-состояния, если говорить об этом с известным упрощением; не вдаваясь здесь в детали, следует все-таки сказать, что более точное и тонкое описание сути дела предполагает примерно следующее: вибрирующее *men-действие в субъекте приводит как бы к освобождению воспоминаемого от всего лишнего, привычного, шаблонно-автоматического, инерционного (что, собственно, и есть «опустошение»), как и к тому же состоянию воспоминающего; когда уровень опустошенности-очищенности здесь и там становится приблизительно одинаковым, как раз и происходит тот прорыв, который приводит к новому видению старого, к обостренному и особенно пронизывающему восприятию, вызывающему иллюзию подлинного сопри-сутствия и интимного общения воспоминающего и воспоминаемого, вхождение первого в образ второго, т. е. то, что и следует считать сильной смысловой позицией слова *воображение* и что позволяет думать и даже предполагать, что это слово имело некогда статус *terminus technicus*, по-видимому, сохранявшийся в некоторых религиозно-мистических системах. В этом случае значение глагола *вспоминать* равно противостоит и значению выхода из состояния забытья-забвения (*забыл, а потом все-таки вспомнил*), и значению включения того, что никогда и не забывалось и всегда помнилось, в актуальную память по некоему специальному поводу (*Кто мог бы это сделать? — конечно, Иванов; он умеет это делать*). Воспоминание-воображение (в частности, видимо, и то, о котором говорится в «Житии» Авраамия) как раз и есть то «безумие», при котором погружение в глубину воспоминаемого-воображаемого сливается с восхождением (ср. *вос-* < *vʹz-, с идеей движения вверх) к нему⁷³.

Такое воспоминание-воображение, когда реально имевшее место событие переживается как происходящее здесь и сейчас и обретает черты высшей, трансэмпирической, бытийственной подлинности, способной затмить то эмпирическое, что было «на самом деле», нередко вызывает сильные эмоции — вплоть до внутреннего потрясения, оканчивающегося слезами. Связь воспоминания, когда воспоминаемое переживается с особой живостью и подлинностью, со слезами — явление нередкое и в профаническом быту. Но есть воспоминания и воспоминания, переживания и переживания. Можно приводить многие примеры этой связи, когда и воспоминания, и переживания равно высоки (глубоки). Только два из них, принадлежащие гениям поэзии. Ср. пушкинское «Воспоминание» (1828 г.):

В бездействии ночном живей горят во мне
Змеи сердечной угрызенья;
Мечты кипят; в уме, подавленном тоской,
Теснится тяжких дум избыток;
Воспоминание безмолвно предо мной
Свой длинный развивает свиток;
И с отвращением читая жизнь мою,
Я трепещу и проклиная,
И горько жалуюсь, и горько слезы лью,
Но строк печальных не смываю⁷⁴.

Или строки из гетевского «Посвящения» («Zueignung») к «Фаусту», посвященные именно воспоминанию, которое само становится высоким творчеством:

Ihr naht euch wieder, schwankende Gestalten,
Die früh sich einst dem trüben Blick gezeigt.
.....
Ihr drängt euch zu! nun gut, so mögt ihr walten,
Wie ihr aus Dunst und Nebel am mich steigt;
.....
Ihr bringt mit euch die Bilder froher Tage,
Und manche liebe Schatten steigen auf;
.....
Und mich ergreift ein längst erwähntes Sehnen
Nach jenem stillen, ernsten Geisterreich,
Es schwebet nun in unbestimmten Tönen
Mein lispelnd Lied, der Äolsharfe gleich,
Ein Schauer faßt mich, Träne folgt zu Tränen,
Das strenge Herz, es fühlt sich mild und weich;

иначе говоря, о выборе иного положения (позиции), как бы пере-ступающего через прежнее положение. Однако это «преложение на юродство» вовсе еще не означает самое практику юродства (во всяком случае в полной мере), но только готовность к ней или первые опыты в этой деятельности и — что несравненно важнее — предрасположен-ность к юродству, «теоретическому» или практическому. Эта предрасположенность едва ли объясняется только особыми обстоятельствами, хотя их немалая роль очевидна, и тем более «разумным», сознательным решением стать безумным юродом, отказавшимся от разума и поносящим всё, что на нем и только на нем основано. Представляется весьма правдоподобным, что эта предрасположенность (ср. *пред-расположение* : *пре-(пере-)-ложение*, к юродству и на юродство) и есть сама по себе свидетельство наличия в н у т р е н н е г о комплекса юродства, своего рода скрытой, потенциальной юродственности, которая может принять внешние формы, но может и остаться латентной, оттесненной другими более сильными комплексами, соответственно другими формами подвига святости, обусловленными характером деятельности, выбранной святым или его выбравшей. Похоже, что такой была ситуация Авраамия Смоленского, как и Феодосия Печерского до него, Кирилла Белозерского после него и целого ряда других святых⁶⁹. И в этом случае важнее «временности» юродства наличие самого его комплекса.

Однако трудно представить себе, что достаточно сильный комплекс юродства мог остаться беспоследственным и необнаружимым: он, конечно, мог быть в большой степени подавленным, оттесненным на периферию, даже вытесненным в своей естественной форме, но едва ли мог не отразиться в каких-то иных проявлениях и сферах, прежде всего там, где возможности разума оказываются близкими к исчерпанию, а уже достигнутый смысл настойчиво влечет дальше, за пределы разума, по ту сторону его, где уже только безумие может представлять собой за предельную мудрость. Высокий интеллектуализм Авраамия и его книжность (более того, то сильное и образное впечатление, которое он получал от чтения), как, возможно, и его нежелание быть отнесенным к разряду лже-юродивых и просто безумцев, не пренебрегающих подвизаться на виду у народа (и тех и других всегда было больше, чем юродивых подлинных и тем более святых), и, несомненно, обстоятельства, удержали Авраамия от практики юродства. Сам его уход в Селище, в место несравненно более уединенное, чем Смоленск, мог бы говорить об этом, поскольку юродивые нуждаются в аудитории и, по возможности, большой, и сами приходят к людям в местах их скопления, а не уединяются от них. Не мог Авраамий ни *похабъ творити*, ни *пакостити*, и его юродство, выход за пределы рода (**u-rodъ* : **rodъ*) и ряда, похоже, предполагали внутреннее пространство, а не внешнее, смысл-

содержание, а не форму, уже истощившую свои способности быть носительницей смысла. Это был тот выход, который одновременно является и входом в некую безусловно новую сферу, где открываются иные, на других путях недоступные глубины, и поэтому вход акцентируется больше, нежели выход. Пространство до той черты, где находится двуединый выход-вход, умопостигаемо, потому что его заполнение доступно разуму во всем разнообразии его возможностей. Пространство после этой черты, за входом умом не постичь. Само слово постичь применительно к этому пространству звучит как-то сомнительно, неадекватно: оно само из языка того пространства, которое умопостигаемо. Применительно же к этому новому, запредельному пространству «безумия» сам язык оказывается бедным и плохо справляется с тем, что ему положено. Здесь слово настолько грубо, что «возмущает» и непоправимо утрирует ту тонкую, колеблющуюся, мерцающую стихию, которую оно пытается описать. Пространство этой стихии не только не постигаемо умом, но и не познаваемо им в строгом смысле этого слова. Но тем не менее оно воспринимаемо и находит отклик — в душе ли, в сердце, в чувствах, в подсознании — в данном случае неважно, поскольку рассмотрение этого вопроса завело бы слишком далеко без особых надежд на успех. Может быть, уместнее всего в этой ситуации говорить о воображении, поскольку оно связывает субъект действия с его объектом или, лучше и осторожнее, воображающее с воображаемым, ибо подлинное этого пространства безумия открывает себя только в той мере, в какой воображающее и воображаемое связаны друг с другом неким им обоим присущим началом. Русск. *воображение*, собственно говоря, и обозначает *вхождение* (ср. выше о входе) в образ⁷⁰, что и составляет неперемное для художника условие выражения этого действия в словах, красках, звуках и т. п. (*Войду, как образ входит в образ...*, — скажет поэт). Не каждый юродивый, конечно, поэт, художник, но такое занятие юродивого, как «посмеяние миру», когда мир описывается не так, как принято, не шаблонно, но по-иному, по-новому, с выворачиванием его наизнанку, предельно сближает юродивого с поэтом и функцию «говорения» юродивого о мире с «поэтической» функцией по Якобсону, основанной на установке на сообщение (*message*) ради самого сообщения, подробнее об этом см. в разделе, посвященном святым юродивым.

Авраамий Смоленский, насколько можно судить по его «Житию», — тоже поэт, тоже художник, натура восприимчивая, впечатлительная, эстетически одаренная. Воображение — его сильная сторона: оно богато, глубоко, динамично. Это действительно тот дар, который сильно выделяет Авраамия среди большинства святых. Под воображением в данном случае нужно понимать обе стороны его — умение войти в образ и уме-

Was ich besitze, seh ich wie im Weiten,
Und was verschwand, wird mir zu Wirklichkeiten.

Повышенная восприимчивость, впечатлительность и эмоциональность, связанная с воспоминанием у определенного психофизиологического типа людей, хорошо известна. Иногда эта особенность проявляется в том, что на поверхностном уровне проявляется как «нервность» (из институализированных категорий к этому кругу относятся шаманы, юродивые, не говоря о других группах). Перечисленные выше черты были свойственны и Авраамию Смоленскому, что также связывает его со многими юродивыми, обладающими, между прочим, как и Авраамий, слезным даром и нередко сопутствующими ему кинемами. *Тѣм же ово на молитву, ово на церковное пѣние, ово на утѣшение притекающихъ, — говорится в «Житии» Авраамия, — яко и в ноци мало сна приимати, но колѣнное покланяние и слезы многы отъ очю безъ щука изливъ, и въ перси биа и кричанием Богу припадая помилувати люди своя, отвратити гнѣвъ свой и послати милость свою [...]; ср. еще: [...] болѣ начатъ подвизатися [...] в плачи отъ сердца съ въздыханиемъ и съ стенаньми; — Онъ умиленый плач а с я [...] и др.* Этот фрагмент в совокупности с другими указаниями позволяет, кажется, лучше уяснить себе религиозно-психологический тип Авраамия и более серьезно отнестись к свидетельству «Жития» о «преложении на уродство», имевшем место в жизни святого подвижника. Нельзя исключать, что нищета и нагота Авраамия (уже когда он стал священником в монастыре), упоминаемая в «Житии» как бы в контексте жизненных неудач, гонений и нужды по необходимости (*Нищету же и наготу, и укоренна же отъ дьявола, и тугу, и искушение отъ изумена и отъ всее братьи и отъ рабъ — кто можетъ исповѣдати?; впрочем, и сам Авраамий признавался в гонениях на него — Быхъ 5 лѣтъ искушенія терпя, поносимъ, бесчестуемъ, яко злодѣй*), все-таки не могут объясняться только этими трудными обстоятельствами, но, хотя бы отчасти, предполагают и известную укорененность Авраамия в привычках и практике юродивых (особенно это относится к наготе)⁷⁵.

Тем не менее тема авраамиева аскетизма, разумеется, не может быть ни сведена к комплексу юродивости, ни даже объясняться им по преимуществу. Аскетизм — общая черта носителей святости в ее христианском варианте и в соответствующем ему понимании. Об аскетизме Авраамия говорится в «Житии» не раз и по другим поводам. Ср.: *Пребысть же блаженный Авраамий въ презреченнѣмъ монастыри въ трудѣ и въ бдѣнии, и въ алкании день и ноць [...]; — Образъ же блаженаго и тѣло удручено бяше, и кости его, и състави яко мочи исщести, и свѣтлость лица его блѣдъ имуще отъ великаго*

*труда и въздержанія, бдѣнія, отъ много глаголь, яже тру-
жаашеся, поя и почитая, и молитву принося къ Богу; — онъ нищету
любя и безъимѣнство и вся раздавая требующимъ и сиротамъ;
— онъ рогоже положи и постелю жестоку; — онъ о нищихъ
тужа, изволя самъ алчень быти и не вкуса и т. п.*

Но великий труд, воздержание, бдение, нищету и безименство, «по-
стелю жестоку» и голодание Авраамий выбирал сам, и эти налагаемые
им самим на себя ограничения нередко были не только тяжелы, но и
мучительны. Но переносить их было легче, поскольку они сокращали
путь подвижника к Богу. Труднее было, когда мучения и преследования
исходили от людей или дьявола, который искушал Авраамия сам и под-
бивал на гонения против него людей. И чем больше были достижения
Авраамия на его подвижническом пути, чем больше приходило к нему
людей, становившихся его духовными детьми, тем больше и страшнее
были бесчинства дьявола, направленные против святого. И это длилось
годы. *«Быхъ 5 лѣтъ искушениа терпя, поносимъ, бесчествуемъ, яко
злодѣй»*, — говорил о себе сам Авраамий. Об этих мучительствах и ис-
кушениях «Житие» свидетельствует с особой полнотой и многими под-
робностями. Они составляли не просто отдельные эпизоды, но сущест-
венно окрашивали его жизнь страданием. Мучительным было вовсе не
только то, что дьявол вредил Авраамию на его пути к Богу, но и то, что
он вредил людям, шедшим к Авраамию и через него тоже к Богу.

*Яко же не терпя его и видя себя дьяволь побежена отъ святого, и
воздвиже на нь сию крамолу своими совѣты, хотя и оттоле прогнати;
яко же и бысть. Видя бо дьяволь, яко мнози отъ града приходятъ и
учениемъ духовнымъ его множатся⁷⁶, отъ многихъ грѣхъ на
покаяние приходятъ, аще ли и сице рѣчемъ: Богу хотящу, яко «нѣсть
лѣпо свѣтилнику во тмѣ сияти и укрытися граду, выше горы сущу»
[агиограф сообщает, что то же в свое время претерпел Иоанн Златоуст,
когда он ушел в пустыню и вел столь аскетический образ жизни, что
приялъ вѣдѣ и нужу отъ тѣла; по Божьему промыслу он возвратился в
город, поучая людей и призывая их к страху перед Господом. — В. Т.]*

*И сице же и сему бысть отъ дьяволя научениа, ибо нѣции отъ ерѣи,
друзии же отъ черноризецъ како бы на нь вѣстати, овии же отъ града
потязати и укорити исходяще, друзии спиду творяще, яко ничто же
свѣдуца противу насъ глаголааху, и тако посрамлени съ студомъ от-
хожааху. И пакы не преставааху, крамолы на нь въздвизающе въ градѣ
и везде, глаголюще: «Се уже весь градъ к собѣ обратилъ есть». Ефрем
как бы боится быть недопонятым и позволяет себе обратиться с разъяс-
нением к читателю — *Есть бо, о братие, о семь приложити слово на
утѣшение вамъ: тако бо бѣ благодатью Христовою утѣшая входя-
щаа, и плѣняя ихъ душа и смыслъ ихъ, дабы възможно и не-**

отходящу быти, яко же и сему мнози суть послуци. Этого не мог стерпеть и сам игумен монастыря и отлучил Авраамия, говоря: «Азь за ты отвѣщаю у Бога, ты же престани уча». Агиограф прибавляет: и много озлобления на нь возложи.

Авраамий вынужден был перебраться в город, в монастырь Честного Креста. Но и тут всё продолжалось по-прежнему и даже в еще большем размере: Авраамий утешал приходящих, пленяя их душу и разум. *И тут начаша [...] учение его множайше быти.* Несмотря на то, что *врагъ сѣтоваашеся*, это было хорошее, видимо, захватывающее дух время. Паства росла и, что важнее, проникалась глубже духом христианства и обретала для себя новые жизненные силы, более четкие духовные ориентиры. Отношения Авраамия со своими духовными детьми становились теснее и глубже, *а Господь Богъ раба своего прославляше и съблюдааше на всяко время, благодать и силу подавая рабу своему.* Природные и благоприобретенные дарования Авраамия росли, его отдача людям стала максимальной. Говоря языком *сего века*, он был как никогда популярен, был «героем дня» и «героем города». Чем был он обязан тому, что привлек к себе особое внимание всего города, — об этом несколько ниже. А сейчас — о других следствиях этого успеха Авраамия в христианизации жизни в Смоленске.

Прежде чем перейти к этой теме, Ефрем, как бы чувствуя всю ту ответственность, которую он берет на себя, и неполную уверенность в своих возможностях, просит помочь ему молитвами, чтобы Господь дал ему закончить его работу — написать ее для тех, кто хочет читать и следовать житию преподобного, чтобы *велику отъ Бога милость прияти сде и въ будущий и страшный день въздания Христова* (отсылка к уже поднятой в связи с Авраамием темой Страшного Суда)⁷⁷. И только после этого агиограф приступает к тому, сам пересказ чего уже может оказаться соблазном. Читая это описание, нельзя забывать, что в основе его лежит, очевидно, свидетельство самого Авраамия, переданное им людям из его окружения. Любой иной источник кажется сомнительным, маловероятным и даже невозможным. Если это так, то сам рассказ агиографа несет на себе печать личных переживаний преподобного и отчасти, видимо, его индивидуального стиля. И во всяком случае по этому рассказу можно восстановить, как воспринимал Авраамий с ним происходящее и что он пережил.

Видя же себе сотона побѣжена Христовою силою отъ святаго, яко являшешя ему овогда в нощи, овогда въ день, устрашая и прѣтя, яко огонь освѣщаа и в нощи, яко мнозѣмъ еще не спящимъ с нимъ, да овогда стужая, ово являся въ мнозехъ мечтаниихъ, яко и до стропа, и пакы яко левъ нападая, яко звѣрие лютии устрашающе, другое яко воины нападающе и съкуще, иногда и съ одра и смещуце. А егда отъ сна

въстаяше блаженный, по малу сна укусивъ отъ злыхъ окаянныхъ бѣсовскихъ мечтовъ, и въ день болѣ ему о семь стужающе, тѣмъ же ово собою, ово въ жены бестудныя прѣображающесе, то же, яко о Великомъ Антонию пишется. — Здесь составитель «Жития» делает отступление — Видя Господь силу неприязнину и его злобу на ны, не попусти вся воли его, но яко же самъ вѣсть, тако и попускаетъ по силѣ [...] приимати его брань. Господь, явившийся Антонию и повелевший ему дерзать («Не бойся, азъ ти помогу»), действительно помог ему. Об этом помнил и Авраамий, и Господь и сему блаженному свою благодать и силу подавааше и избавляше. Не мудрено, что Сатана не одолел преподобного, которому помогал сам Господь, и тогда он сделал то же, что и в дни Христа: Но яко есть пасущихъ душа приимати бѣды, и вшедъ сотона въ сердца бесчинныхъ, въздвиже на нь: и начаше овии клеветати епископу, инии же хулити и досажати, овии еретика нарицати, а инии глаголаху на нь — глубинныя книги почитаетъ [см. о них ниже. — В. Т.], инии же къ женамъ прикладающе, попове же знающе и глаголюще: «Уже наши дѣти вся обратилъ есть» [...] Истинною реку тако, никто же аще бы не глаголя на блаженнаго Авраамия въ граде, но диаволь о семь радоваашесе. Но радовался и блаженный, терпя о Господе.

И наступило то безумное время, когда зло связывает людей сильнее, чем добро, когда, в глубине души сознавая, что «коллективный грех» уже объял их и что вина, а может быть, и имеющая пролиться кровь блаженного будет на них, они вошли в стихию садо-мазохистического, став удивительно инициативными и изобретательными и стремясь дойти до конца:

Събраша же ся вси от мало и до велика весь градъ на нь: инии глаголють заточити, а инии къ стѣнѣ ту пригвоздити и зажещи, а друзии потопити и, проведше въсквозе градъ. Не так же ли вела себя иерусалимская чернь в последние дни жизни Христа? В таких обстоятельствах народ превращается в чернь, в безумное и жестокое стадо, и народом имеют право называться лишь те, кого безумие не объяло. Но мало было в большом городе Смоленске тех, кто не был охвачен безумием и не требовал крови, как требовали в дни Христа — «кровь Его на нас и на детях наших» (Мф. 27, 25 и др.). И вообще дальнейшее описание все более и более нарастающей угрозы смерти удивительно напоминает суд Пилата и поведение иерусалимской черни, умело направляемое первосвященниками, старейшинами и всем Синедрионом. Это подобие далеко от случайности: Ефрем сознательно «разыгрывает» эту тему, сопоставляя ее с новозаветной. И он прав, видя в судилище Авраамия подобие тому первому суду. Едва ли можно сомневаться, что и сам Ав-

раамий признавал это подобие и старался подражать Христу: во всяком случае «Житие» свидетельствует об этом.

Когда на епископском дворе собрались игумены, священники, дьяконы, церковнослужители, чернецы, князья и бояре, послали за блаженным. *Посланья же слугы, емше, яко злодѣа влачяху, овии ругахуся ему, инии насмихахуся ему и бесчинная слова кыдающе, и весь градъ и по торгу, и по улицамъ — вездѣ полна народа, и мужи же, глаголю, и жены, и дѣти, и бѣ позоръ тяжекъ видѣти. Блаженный же бѣ яко птица ять руками, не умѣа, что глаголати или что отвѣцати, но едино упование имѣа къ Богу и къ нему моляся отъ такая избавитися печали, и в собѣ въспоминая страсть Господа нашего Исуса Христа⁷⁸, яко вся си претерпѣ нашего ради спасения, и за нихъ моляся [...]* (это претерпѣ Христа — тот пример, которому следовал и Авраамий, см. выше о предикате терпения в связи с ним). И молитва сделала свое дело: *Яко же и бысть; князю бо и властелемъ умягчи Богъ сердце; игуменомъ же и ереомъ, аще бы мощно, жива его пожрети.* Когда Авраамия вели в суд (на снемъ), преподобному Луке Прусину у церкви архангела Михайла явился Господь — и гласъ бысть ему, глаголющъ, яко «се возводятъ блаженаго моего угодника на снемъ съ двѣма ученикома, истязати хотять, ты же о немъ никако же съблзнися». И этот глас через голос Луки Прусина был услышан (хотя бы отчасти) и на суде. Этот голос напомнил о несправедливом унижении Авраамия и хуле, на него возводимой, о том, как некогда, в давние времена, такие же безумные люди и их епископ, не имеющие страха Божьего, хотели безвинно убить другого святого, о гневе Божьем, который падет на собравшихся здесь людей, если они совершат задуманное и столь им желанное злодеяние, о необходимости покаяния.

И голос был не только услышан — ему вняли, хотя сначала опять-таки не все. *Приведену же бывше блаженному на судъ, ничьсо же на нь вины не обрѣтающимъ, но бе-щину попомъ, яко воломъ, рыкающимъ, тако же и игуменомъ; князю же и велможамъ не обрѣтающимъ такыя вины, но изискавше все, нѣсть неправды никоея же, но все лжуть, тогда яко единѣми усты [единство в отречении от задуманного преступления. — В. Т.]: «Неповинны да будемъ, владыко, — рекуще къ всѣмъ, — еже таку на нь крамолу въздвигнули есте, и неповинны есмы, иже на нь глаголетѣ или что съвѣцаете како любо незаконно убийство!»* И глаголюще: «Благослови, отче, и прости, Авраамие!» — и тако отъидоша въ свояси. И все-таки те, кто действовал по наущению Сатаны, хотя и не признавая этого, не оставили своих злоумышлений:

Наутрия же събравшимся игумени и ереи, и вины, яже преже глаголаху, укоривше, озлобивше, възложиша на нь. И отъ того времени пакы вниде в монастырь, идѣ же бѣ преже остриглься блаже-

ный, яко не приемшу ему никоего зла. Се же отъ сего времени многа зла пребысть: елико бяше блаженнымъ научено, вси ти обратишася на своя дѣла злыхъ грѣхъ.

Что было бы дальше с Авраамием, сказать трудно, если бы блаженный Лазарь (тогда он был священником, а впоследствии и епископом), видя несправедливости, творимые против Авраамия, и продолжение преследований его, не нашел в себе мужества, придя к тогдашнему епископу Игнатию, сказать ему прямо в лицо — *Великой есть быти опитемьи граду сему, аще ся добръ не опечалиши* (яко же и бысть, — добавляет агиограф). Видимо, в словах Лазаря была та убежденность и сила, которая заставляет поверить и внять им. Игнатий сразу согласился и послал объявить всем игуменам и священникам запрет на хулу, возносимую ими на Авраамия (*...заповѣдая и запрѣщая всѣмъ отъ всякого речениа зла прѣстати, яже на блаженаго Авраамия*). Но и, пытаюсь хотя бы частично сохранить равновесие, Авраамию было запрещено принимать кого-либо из проходящих к нему. Более того, Игнатий пошел и дальше: *мнози же мечници на всѣхъ путехъ стрѣжааху, а нѣции разграблени быша*.

Ситуацию, в которой оказался Авраамий, можно охарактеризовать так — пощажен, но не оправдан (во всяком случае полностью) и, более того, изолирован, и недобровольность этого состояния резко контрастирует с прежним добровольным уединением. Чем бы всё это кончилось, сказать трудно, но в Божьем мире есть свой закон воздаяния — как за зло, так и за добро. Автор «Жития» любит порассуждать на такие общие темы, ссылаясь на подобные авраамиеву конкретные случаи и подкрепляя верность сказанного евангельскими цитатами. В качестве мотивировки полной реабилитации Авраамия он вводит в текст достаточно обширный фрагмент, в котором общее и частное, конкретное идут рука об руку друг с другом. Две идеи выдвигаются на первый план, и обе имеют в виду Авраамия, хотя имя его здесь не упоминается ни разу. Авраамий оправдывается не столько потому, что он безвиновен и ложно оклеветан, сколько в силу того, что перед нами частный случай общего правила, универсального нравственного закона. П е р в а я идея — наиболее общая и, строго говоря, ее одной было бы достаточно для обоснования того, почему Авраамий должен быть оправдан: *Богу же хотящу всѣмъ спастися, овогда же челоуѣколюбие свое и милость являет, овогда же казня, бѣда дая: глады, смерть, бездождье, сушу, туча тяжкыя, поганыхъ нахождениа, градъ плѣнение и вся, яже на ны отъ Бога приходятъ. И тѣми обращаю и приводя к собѣ, да не бо есмы безъ грѣха, а терпяще сихъ, рассудимъ, помянемъ, колико злыхъ, яже сътворихомъ и забытью предахомъ, в ноци же и въ день съгрѣшающе*. В т о р а я же идея — конкретна и прагматично ориентирована: некоторые осуждают

и хулят епископа, священника, монаха, как будто они сами безгрешны, и серию евангельских цитат и житийных примеров на тему «не осуждайте» (особенно служителей Церкви), взятую в уже упоминавшемся контексте воздаяния: *кождо за ся въздати иматъ слово в день суда*, что снова возвращает нас к теме Страшного Суда, о чем см. далее.

Вскоре сказанное выше слово стало делом, и закон воздаяния обнаружил себя в действии. Случилось, что некоторое время спустя после того, как преподобный Авраамий был подвергнут унижению и мучениям со стороны игуменов и иереев, нескольких виновников этих гонений постигла смерть (*напрасную смерть приимаху*). Те, кто принимал участие в суде над Авраамием, *тужаху и припадаху ему на ногу, прощения просяще, а не бывше на сонмъ радовахуся*. Но это была лишь часть небесных кар, свершения Божьего промысла. *Бывшу же бездождью велику въ градѣ, яко иссыхати земли и садомъ, и нивамъ, и всему плоду земли, яко нѣ за колко бысть время, всѣмъ тужащимъ и молящимъ Бога*. Сам Игнатий со всем честным клиром и жителями ходили вокруг города с честным крестом и иконой Господней, с мощами святых ходили вокруг города и просили *с великимъ умилениемъ, и съ слезами помилувати люди своя, и послати милость свою на землю, и отвратити гнѣвъ свой*: «Пусти, Господи, дождь, одожди лице земли, молимся, святой». Отпуст кончился, воду освятили крестом и мощами святых и разошлись восвояси. Но — *И не бысть дождя на землю, и быша в печали велицѣ. Се же все бысть от Божия промысления*. И крайняя нужда вынудила обратиться к крайним мерам и вспомнить о справедливости, вернее — о собственной несправедливости, чтобы устранить ее и восстановить справедливость. Бог, желая прославить блаженного Авраамия, вложил в сердце одного священника мысль напомнить епископу Игнатию об Авраамии и сформулировать главную проблему: *Вси молихомся, не послуша насъ Богъ. Кая вина така, яже на преподобнога Авраамиа, яко лишенъ бысть божественная литургия? Егда и то горади бысть отъ Бога казнь си?*

И эти вопросы, ответ на которые должен был бы быть найден еще до того, как воздвигнуть на Авраамия гонения, в новой ситуации крайней нужды вдруг получили простое и естественное разрешение. Игнатий призывает к себе Авраамия и удостоверяется, *яко все лжа и оглавление по зависти и злобѣ диаволи бысть, и прости и⁷⁹*, глаголя: «И благослови, честный отче, за невѣдѣние мое се ти сътворишь, и весь градъ благослови, и прости послушавшихъ лживыхъ клеветникъ и оглаволенникъ». Игнатий благословил Авраамия снова совершать литургию и просил его молить Бога о городе, обо всех людях, о даровании обильного дождя (*и подасть богато дождь свой на землю*).

Не без смущения (*Кто есмь азъ грѣшный, да сице повелѣвая ми выше силы моея?*) и уповая только на Божью волю, Авраамий встал на молитву:

Услыши, Боже, и спаси, владыко вседръжителю, молитвами твоего святителя и всѣхъ иерей твоихъ, и всѣхъ людей твоихъ. И отврати гнѣвъ твой отъ рабъ твоихъ, и помилуй градъ сѣй и вся люди твоя, и прииме милостиве всѣхъ въздыхание и съ слезами молящихъ ти ся, и пусти, и одожди, напои лице земли, челоуѣкы и скоты възвесели. Господи, услыши и помилуй!

Не успел Авраамий вернуться в свою келью, как *одожди Богъ на землю дождь*. Авраамий возблагодарил Бога, *яко скоро послуша своего раба*. Агиограф завершает этот фрагмент кратко, успокоенно, как бы еще раз убедившись в силе Божьего промысла:

И бысть многа радость въ градѣ. И оттолѣ начаша притѣкати въ градѣ, и вси глаголати, яко «помилова Богъ, избави ны отъ всѣхъ бѣдъ твоими, господи отче, молитвами». И отселѣ болѣ просвѣтися по благодати Христовѣ.

Весь этот фрагмент — и описание засухи, вызывающее в памяти многочисленные тексты этого рода, особенно архаичные ближневосточные об исчезновении божества плодородия, засухе, гибели людей, животных, растений, о соответствующих ритуалах вызывания дождя и явлении нового, усиленного плодородия на землю, и сама молитва Авраамия — производит сильное впечатление и подлинностью описываемого (в основе его лежит, конечно, некий архаичный прототекст, отдельные элементы которого еще сохраняются в тексте «засухи» и в тексте молитвы), и, если угодно, художественной убедительностью его. Конечно, было бы очень важно знать, целиком ли этот фрагмент результат индивидуального творчества Ефрема или же «ефремовский» текст предполагает некий иной, хотя бы устный, типа монастырского или городского мемората, а в этом последнем случае — есть ли в этом тексте доля самого Авраамия. Этот вопрос может быть расширен — был ли Авраамий и писателем, т. е. создателем письменных текстов, и, в положительном случае, есть ли какие-нибудь следы их или хотя бы некие основания для их поиска. Во всяком случае и внутренние и внешние возможности для литературного творчества у Авраамия, несомненно, были, и в художественной силе его слова сомневаться трудно. Но ответы на эти вопросы пока повисают в воздухе.

Могут сказать, что мучения, которым подвергался Авраамий, характеризуют скорее его мучителей, чем его самого, и спросить, как мучения, выпавшие на долю преподобного, связаны с вопросом о типе святости, явленной Авраамием. На это можно ответить, что мучителей характеризует мучительство и их образы даны в «Житии» убедительно:

они завистливы, злы, жестоки, но и жалки. Как отвечает мучимый на мучительства и гонения и какие черты его характера открываются в этих крайних обстоятельствах, очень важно. От ответа на эти вопросы существенно зависит и определение предрасположенности и/или готовности к тому или иному типу святости. Мучимый и гонимый, Авраамий не противится мучителям и готов принять мученическую смерть добровольно, хотя эта смерть не за веру: его мучители — христиане, в одних случаях плохие, в других — как все; «мучительство» не постоянный признак их, но результат ослепления, которое заставляет предполагать некую ущербность в христианской вере этих людей. Только случайность (во всяком случае на поверхностном уровне) спасла Авраамия от смерти: всё шло именно к этому концу, и если бы это случилось, то смерть была бы и мученической и свидетельской (ср. греч. *μάρτυς*, лат. *martyr*)⁸⁰, а поведение Авраамия в его мученичестве должно было расцениваться как следование путем Христовым. Но мучеником он не стал, хотя всё время предстояния близкой смерти он был со Христом, как был с Ним всю свою жизнь, строя ее по этому высокому образцу. В страданиях он был многотерпелив (о терпении как одной из главных его добродетелей писалось ранее), стоек, мужествен, думал не о себе, а о Христовом деле и Том, Кто его персонифицирует. И еще он прощал мучителям, умел прощать и, кажется, делал это так просто и естественно, как те, у кого нет иного выбора кроме прощения.⁸¹ Также, похоже, он старался не замечать интриг и зла, направленных на него, и не отвечал на них, даже не оправдывался⁸²: ничто, видимо, не могло в этих случаях изменить его поведения, ослабить его выдержку. Он шел своим путем, и этот путь и цель его были для него несравненно важнее преград и неудобств, случавшихся попутно.

О послушании, смирении, покорности, богобоязненности, подвижничестве, любви Авраамия не раз говорится в «Житии». Это важные черты его образа, хотя и разделяемые им со многими святыми. Ср.: *И бѣ въ всемъ повинуюся игумену, и послушание имѣа къ всей брати, и любовь, и смирение имый, и Бога ради покоряся всѣмъ. Искусивъ же его игумень, яко въ всемъ повинуется ему и послушаетъ ѱ [...] и принуди же блаженаго Авраамия прияти священнический санъ [...] Приемъ же блаженный священный санъ, болшее смирение приати, яко таку благодать Христось ему дарова; — И бѣ блаженный съ въздержаниемъ отъ многоаго пития, пьянства же отинудъ ненавидя [...] и смирение присно имѣа (показательно сочетание этой ненависти к пороку со смирением); — И оттолѣ болѣ начатъ подвизатися блаженный Авраамий о таковѣмъ разлучении преподобнаго въ смѣрении мнозѣ и в плачи отъ сердца съ въздыханиемъ и съ стенаньми [...]; — Онъ умилень плачася [...]; — онъ еже*

смирити себе и унижити [...] и др. (ср. уничтожение как одну из характеристик юродства)⁸³. Судя по некоторым местам из «Жития», Авраамию, как и Иоанну Златоусту, которому он следовал и подражал, в большой степени был свойствен *страхъ Господень* и к нему, видимо, он призывал и свою паству (см. ниже о Страшном Суде и страхе Божьем).

Большинство этих характеристик, казалось бы сугубо индивидуальных, личных, внутренне присущих именно Авраамию, имеют и адекватное им соответствие в сфере общего, внешнего, дела, которое он совершал. Вся жизнь его была подвижничеством, в котором всё, что делалось, равно относилось и к себе и к пастве. Конечно, было и нечто исключительно свое, то, в чем Авраамий видел решение своих внутренних задач, но многое имело «внешнего» адресата — верующий люд, окормляемый им, но это «внешнее» всегда имело и личный корень, стимул, желание. Поэтому по его делам и словам, которые, как и у поэта, у Авраамия были делом, часто нетрудно понять и его мысли, чувства, настроения, а по ним — что за человек был Авраамий. Что же делал он для других, исходя из своих внутренних установок и того, как он понимал смысл учения Христа и долг христианина? В чем заключалось его труженичество помимо того, что положено священнослужителю? Имеющий свет в душе своей, он щедро просвещал находящихся во тьме; мерзнувший сам, он одевал других, чтобы они согрелись и прикрыли наготу; голодающий, он кормил голодных; оскорбляемый, он скорбел об оскорбленных; осуждаемый, он никого не осуждал; переживавший бездны безутешности и спасающийся только силой веры и молитвы, он утешал других, указывая им путь к спасению⁸⁴. И разве всё это не по христианской заповеди, не по-евангельски? — «Ибо алкал Я, и вы дали Мне есть; жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне» (Мф. 25, 35—36)⁸⁵. И когда удивившиеся ученики Его стали спрашивать, когда же Он алкал и Его накормили, и т. п., Он разъяснил им: «истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Мф. 25, 40)⁸⁶. Именно так поступал Авраамий, когда речь шла о меньшей братии. Так же вел бы он себя, будь он среди учеников Христа.

Нужно помнить, что сам Авраамий не стремился к священничеству: и н о е манило его. Но игумен монастыря в Селище, сам начитанный в божественных книгах (*хитръ божественнымъ книгамъ и вся свѣдый*), испытал его и *принуди блаженаго Авраамиа прияти священнический санъ*, поставив его сначала дьяконом, а потом священником. Едва ли это было по душе Авраамию, особенно вначале. Приняв сан, он *болшее смирение приать*. Складывается впечатление, что он не искал тесных связей со священнослужителями; возможно, и по скромности и смире-

нию сторонился их, если только дело не касалось церковных дел; допустимо даже, что эта отъединенность Авраамия отчасти настроила некоторых из них против него: гордыня, — так обычно объясняют люди такое поведение и часто ошибаются в этом. Авраамий был самоуглублен, сосредоточен на одном. Теперь оно, главное в его жизни, стало и его священническим долгом. Для него существовали Бог и паства, и между ними был он, и это посредствующее место определяло его ответственность и его духовный долг. Был Авраамий исключительно добросовестен, трудолюбив, последователен. Всё, что ему приходилось делать в церкви, исполнялось лучшим образом, с установкой не только на профессионализм священника, но и на некий духовный максимум, не только на то, что и как должно, но и на то, как понимал Авраамий это «что» и это «как», а его понимание, несомненно, не только не было чем-то тривиальным и даже просто «усредненным» («как принято»), но оригинальным, творческим, окрашенным его индивидуальностью. *Божественную же литургию со всяцѣмъ тщаниемъ, иже за всего мира Христосъ повелѣ приносити, не единого же дне не остави, яко же и мнози вѣдять его бывша и до самое смерти, и не оставившаго церковная правила и божественная литургия, и своего подвига: Находясь в постоянной напряженности жизни со Христом и во Христе, он был внимателен к своим обязанностям и, видимо, даже проявлял не раз и индивидуальную инициативу, заботясь о храме, украшая его. Украси же церковь иконами и завѣсами, и свѣщами, — сообщает «Житие», — и мнози начаша отъ града приходити и послушати церковнаго пѣннѣа и почитаниа божественныхъ книгъ. Бѣ бо блаженный хитръ почитати, дастъ бо ся ему благодать Божия не токмо почитати, но протолковати, яже мнозѣмъ несвѣдущимъ и отъ него сказаная всѣмъ разумѣти и слышащимъ; и сему изъ устѣ и памятыю сказая, яко же ничто же ся его не утаитъ божественныхъ писаний, яко же николи же умлѣкнуша уста его къ всѣмъ, к малымъ же и к великимъ, рабомъ же и свободнымъ, и руководѣльнымъ [...].* Это описание относится к тому времени, когда Авраамий священствовал в монастыре Честного Креста. Но примерно то же повторяется и в описании, относящемся к более позднему времени, когда Авраамий принял храм Пресвятой Богородицы: *[...] и украси ю яко невѣсту красну же, яко же и прежде и болѣ, рцѣмъ, иконами и завѣсами, и свѣщами, яко же и нынѣ есть видѣти и всѣмъ притекающимъ в домъ ея милости [...].* И в первом и во втором случаях «Житие» подчеркивает, как быстро Авраамий и его служба стали в центре внимания верующих, как росла паства, как распространялось его учение. Можно думать, что для одних Авраамий стал необходимостью, для других модным увлечением. Но слава его была несомненна — и прославлял его сам Господь, а врагъ сѣтоваа-

шеся, потому что *ту начаша болѣ приходити, и учение его множайше быти*. И в Пресвятую Богородицу шли к Авраамию даже те, кто раньше оскорблял его, а теперь просил у него прощения, и те, кто прежде боялись прийти, а теперь приходили с радостью — и не одни, но с женами и детьми, а также *отъ князь, и отъ вельможь работнии же и свободнии притекааху, вси своя грѣхы к нему исповѣдающе, и тако отхожааху в дома своя радующеся*. Многие хотели стать иноками, но Авраамий, зная тяготы монашеской жизни, не сразу постригал их, испытывал их и подвергал отбору: послушным и смиренным велел чаще приходиться к нему, а тех, кто приходил из-за златолюбия и злобы, он избегал. Но сила слова и сила молитвы Авраамия была хорошо известна смоленскому люду — и в самом городе и в его окрестностях.

Эта «сила слова», о которой свидетельствует «Житие», «власть слова», которой обладал Авраамий и которая так влекла к нему смоленский люд, позволяет говорить (или, по меньшей мере, предполагать) об Авраамии как о блестящем церковном ораторе и о его риторских способностях (*изъ усть и памятью сказая, и говорил он так, что даже несведущие люди, слушая его, всё понимали — яже мнозѣмъ несвѣдущимъ и отъ него сказанная всѣмъ разумѣти и слышачимъ*). Более того, в Авраамии можно видеть, кажется, и религиозного писателя, своего рода поэта, сочетающего в своем устном творчестве, в проповедях богословскую оригинальность (о многих ли священнослужителях говорят: *его учение?*; и это учение не только и не столько, видимо, то, чему он учит, как и каждый священник во время церковной службы, сколько именно вариант толкования вопросов христианской веры, несущий на себе печать авраамиевой индивидуальности), с художественно-эстетической отмеченностью производимых им текстов (успех служб Авраамия у церковных людей — весьма широкий, как свидетельствует «Житие», — конечно, нельзя объяснить умением *не токмо почитати, но протолковати*, и само умение *почитати*, т. е. вести словесную часть службы, а это умеет каждый священник, в случае Авраамия скорее всего означает художественные достоинства его текстов). Более того, любимые темы авраамиевых проповедей — изображение воздушных мытарств души и видений Страшного Суда — сами по себе предполагают адекватность формы (и ее отмеченность) напряженно-апокалиптическому содержанию⁸⁷. Встает вопрос — была ли эта форма порождением блестящего таланта импровизатора или результатом предварительных заготовок, доведенных до уровня письменного текста?

Интересно, что в самом «Житии», говоря о круге чтения Авраамия, агиограф пишет: *И вся же святыхъ богодухновенныхъ книгъ житиа ихъ и словеса проходя и внимая, почиташе день и ноць, беспрестани Богу моляся*

и поклоняся, и просвѣщая свою душу и помысль. И кормимъ словомъ Божиимъ, яко дѣлолюбивая пчела, вся цвѣты облѣтающая и сладкую собѣ пищу приносящи и готовящи, тако же и вся отъ всѣхъ избирая и списая [! — В. Т.] ово своею рукою, ово многыми писци [...]. Это переписывание избранных текстов практикующим священником с очень большой вероятностью предполагает именно писательство Авраамия и определение его самого как писателя-«композитора», типичной и распространенной фигуры древнерусской литературы, особенно религиозной — как богословской, так и церковно-служебной. «Выписки» как бы подталкивали к включению их и объединению в некий единый текст, где «заимствованное» контролировалось, упорядочивалось и направлялось своим, авторским. Помимо таких деталей и интуиция подсказывает авраамиево писательство. Поэтому нет ничего удивительного в том, что Димитрий Ростовский в своем изложении «Жития» Авраамия видит в нем скорее писателя, чем переписчика-книгописца. Ср.: «В божественных же книг чтении и писании множае упражнятися начать паче перваго, и отверзе ему Господь ум разумети неудоб разумительная в святом писании таинства. Да не точию же себе, но и инех ползует, даде благодать устом его к душеспасительним беседам и поучениям, и бяше готово слово в устех его к ответу на всякое вопрошение, к сказанию же и толкованию неведомых в писании речений; вся бо прочтенная в памяти ему бяху незабвенна, и аки бы вивлиофика ум его многия в себе обдержаше книги». См. *Дмитрий Ростовский. Четьи Минеи*, август, лл. 724 об. — 725 (изложение «Жития» Авраамия было сделано по Великим Минеям четым, ср. л. 724. «От Великой Минеи четьи собрание вократце»). Это место цитируется в книге: *Панченко А. М. Русская стихотворная культура XVII века*. Л., 1973, 93.

Ответить на поставленный выше вопрос едва ли можно, но уйти от этого вопроса, от признания его важности нельзя, потому что любой из трех предполагаемых возможными ответов (дар импровизации, «домашние» заготовки или то и другое вместе) очень существен, и если «ответная» область очерчена правильно, то какой бы ответ ни оказался верным, он открыл бы в Авраамии с большей конкретностью специфику его художественного дарования в искусстве слова на службе веры. Тот вид художественной творческой одаренности, который с большей или меньшей вероятностью можно восстановить применительно к Авраамии, обычно не ограничивается только одной сферой, в данном случае — слова⁸⁸. Известно, что многие смоленские люди приходили к Авраамии в храм послушати не только почитания божественныхъ книгъ, но и церковнаго пѣннѣа. И сам Авраамий изнурял себя (*тружашеся*), *поя и почитая, и молитву принося къ Богу*. Можно думать, что и к церковному пению он был неравнодушен и уделял ему много времени и внимания, хотя более конкретно и надежно судить об этой теме «Житие» не позволяет.

Зато больше известно об отношении Авраамия к изобразительному искусству, в частности, к иконописи⁸⁹. Он не только заботился об украшении церкви иконами (*украшию, яко невѣсту красну же [...] иконами*; здесь важен сам глагол *украшити*, отсылающий к сфере эстетического), но и сам выступал как иконописец. Агиограф сообщает о двух иконах, написанных Авраамием на две главные темы, занимавшие его, — Страшный Суд и испытание воздушных мытарств. Некоторые детали в соответствующем житийном фрагменте уточняют общую тему (по-видимому, речь идет об образах огненной реки, текущей перед судилищем, раскрывающихся книг, восседающего Судий, раскрывающихся прижизненных дел людских); подробнее см. ниже.

К великому сожалению, нам остаются неизвестными ни словесные, ни иконописные воплощения главной жизненной темы, более того, главного и во всяком случае наиболее острого и напряженного жизненного переживания Авраамия. Будь они известны, как интересно было бы сопоставить воплощение одной и той же темы в двух разных областях художественного религиозного творчества, как обогатились бы наши представления и о самом Авраамии, и о духовном горизонте Руси в канун татаро-монгольского нашествия! Остается быть благодарным тому, что мы знаем — это было.

Остается и еще одно — попытаться решить тип индивидуального преломления категории святости, явленной преподобными. Конечно, подвиг Авраамия как преподобного состоял в монашеском подвижничестве, в аскетическом отказе от мирских привязанностей, в следовании известным словам Христа, обращенным к апостолу Петру: «И всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную» (Мф. 19, 29). Дом и имущество Авраамий действительно оставил и роздал другим. Ни жены, ни детей, ни, кажется, братьев и сестер у него не было (во всяком случае в «Житии» о них ни слова). Промыслительно мать и отец ушли из жизни раньше, чем их оставил бы их сын. Даже погибнув бы от разъяренной толпы, подстрекаемой иереями, Авраамий не стал бы ни мучеником, ни преподобномучеником: преследовали его единоверцы и преследовали во имя веры как они ее понимали, в данном случае той лжи, которая заслонила им подлинную веру. За что держался преподобный Авраамий в своей непоколебимости, почему он был столь неуступчив и гибель предпочитал компромиссу, который и для людей, оказавшихся в не столь сложной ситуации, кажется вполне доступным и почти естественным? — Не за самое веру, потому что у преследуемого и его преследователей она была единой, и сам Авраамий никогда не упрекал их в уклонении от веры. Помимо разницы в глубине понимания этой веры и в уровне нравствен-

ных понятий, которую Авраамий не мог не сознавать, он отличался от других тем духом религиозного творчества, своим видением главного, которые позволяют говорить о том, что он твердо держался за право подлинно христианского богословствования, своего толкования отдельных проблем, индивидуального поиска более глубоких частных решений при неукоснительном следовании Христу, евангельскому преданию и отцам Церкви, за само право познания в религиозной сфере, в вероисповедных вопросах⁹⁰.

Объявленная здесь тема (тип святости, явленный Авраамием) была бы неполна, если не сказать о самом тексте «Жития» Авраамия и о его авторе Ефреме. О последнем, как говорится в недавней статье о нем, «мы не знаем ничего, кроме имени, которое сообщается в “самоуничижительной форме” (captatio benevolentiae) [...]»⁹¹. Это высказывание несколько неосторожно. Из «Жития» Авраамия и особенно из церковно-литературных источников известно, что преподобный Ефрем Смоленский был учеником Авраамия и его преемником в сане архимандрита Смоленского Богородицкого Спасо-Авраамиева монастыря. Именно там и покоились его мощи. Память его отмечалась местно (Ефрем был местночтимым святым) 21 августа, в тот же день, когда с 1549 г. всею Церковью празднуется память Авраамия Смоленского. Ефрем был составителем «Жития» Авраамия, текст которого известен, и, следовательно, мы можем судить, что это был за агиограф. Наконец, мы хорошо (а если речь идет о человеке XIII века, то очень хорошо) знаем, что за человек был Ефрем, и знаем об этом из составленного им же самим текста «Жития».

Ефрем был, несомненно, одаренным писателем-агиографом, резко выделяющимся среди своих собратьев до него и в значительной степени и тех, кто занимался агиографией позже, — слишком уж необычными были и само «Житие», и особенно то место, которое занимает в нем фигура самого Ефрема. «Житие» Авраамия композиционно отчетливо трехчленно — предисловие, собственно житийная часть и послесловие, которое само состоит из трех частей, — похвалы Авраамию, молитвы к Богородице и так называемого «заступления граду». Соотношение этих трех частей приблизительно 1 : 9,6 : 2,3, а двух «не-житийных» частей к «житийной» — 1 : 3. Иначе говоря, текст «Жития» Авраамия представляет собой довольно редкий пример гипертрофированной «не-житийной» части, составляющей четверть объема всего текста «Жития». Эта четверть текста образует как бы особый Я-текст, отличающийся от собственно «житийного» Он-текста, из чего следует, что Я автора занимает в структуре целого очень видное место.

Поэтому сначала — сведения о самом Ефреме, извлекаемые из «автобиографического» слоя «Жития», его «не-житийной» части⁹². В жизни Ефрема Авраамий сыграл исключительную роль⁹³. В молодости Ефрем был легкомысленным человеком, эгоистичным гедонистом, старавшимся не пропустить ничего из жизненных удовольствий, которые были весьма сомнительны. Эти слабости он в значительной их части разделял со многими своими современниками, и, похоже, христианство Ефрема было довольно формальным: уровень языческого в нем был довольно высоким, что и проявлялось в его поведении, привычках, желаниях, хотя, нужно сказать, к вопросам христианской веры он, видимо, уже в молодые годы не был равнодушен. Тем не менее слабости и пороки долгое время не оставляли Ефрема даже после того, как он узнал Авраамия. Видимо, Ефрем был не намного моложе Авраамия, так как он посещал храм монастыря в Селище, когда иеромонахом в нем был Авраамий. Уже тогда проповеди преподобного произвели на впечатлительного «грешника» большое впечатление, тем более что он отчасти поддался и влиянию аудитории, горячо принимавшей каждое слово Авраамия. Но какое-то время, возможно, довольно значительное, в Ефреме его слабости и пороки и «нехристианское» поведение уживались с его увлеченностью христианской проповедью Авраамия. Именно тогда первые благие семена были заронены в его душу, но ростки и тем более плоды их появились очень не сразу. Стоит заметить, что сам факт посещения селищенского монастыря, довольно далеко отстоявшего от Смоленска, где жил Ефрем, может свидетельствовать о его интересе и даже любознательности молодого человека. Переход Авраамия в смоленский монастырь Честного Креста был важной поворотной точкой в жизни Ефрема: он стал одним из близких учеников преподобного, усердно посещал его службы, наконец, стал духовным сыном Авраамия. Впрочем, когда преподобный находился под запрещением в монастыре в Селище, Ефрем, кажется, пытался проникнуть к Авраамию, но не имел успеха. И эти попытки определялись, видимо, не любопытством, а чем-то более серьезным, напоминающим муки совести. Как только запрещение с Авраамия было снято, Ефрем стал часто посещать селищенский монастырь и беседовать со своим духовным отцом. Можно с несомненностью утверждать, говоря об этом раннем периоде знакомства Ефрема с Авраамием, что Ефрем был весьма наблюдателен, понятлив и заинтересован как самой фигурой преподобного, так и его проповедями. Более того, есть все основания предполагать нечто большее, чем заинтересованность, — увлеченность и захваченность. Поэтому свидетельства Ефрема об Авраамии так полны, детальны и, видимо, надежны: неравнодушность свидетеля не вызывает сомнения, а то, что свои впечатления он

смог передать в адекватной литературной форме, придает его тексту особую убедительность и надежность.

Когда Авраамий перешел в монастырь Пресвятой Богородицы и стал игуменом, Ефрем был подвергнут трудному искусству и был принят Авраамием в состав монастырской братии. Наряду с другими 17 иноками он предался строгой подвижнической жизни, и этот перелом вызвал его воодушевление. Впервые спасение стало для него реально достижимой целью, а сам монастырь Пресвятой Богородицы он, видимо, считал местом, где по Божьему промыслу это спасение может быть найдено. Неслучайно сравнение Ефремом этого монастыря с Киево-Печерским.

«После кончины преп. Авраамия, Ефрем продолжал нести подвиг с прежним воодушевлением, которое поддерживалось теперь в нем памятью об учителе. Преп. Авраамий стал для него тем недостижимым образцом подвижничества и святости, пред которым он постоянно сознавал всё свое недостойнство и подражать которому стало теперь задачей всей последующей его жизни»⁹⁴.

Допускают, что после смерти Авраамия Ефрем стал архимандритом монастыря. Во всяком случае этот сан приписывается ему в святцах. Да и тот факт, что именно он составил «Житие» Авраамия, в известной степени мог бы быть объяснен архимандритством Ефрема. Предполагают, что «Житие» Авраамия было написано после 1237 года. Основание видят во фразе из послесловия *И тако раздруши нынѣ измаилтескыя языки, рассыли и расточи, яко прахъ отъ гумна вѣтру [...]*. Если это так, то, естественно, и умер он уже во время татарского ига. Позже была составлена служба «на память преподобного отца нашего Авраамия Смоленского чудотворца и ученика его Ефрема». Столь разные, они долго почитались вместе, и только на соборе 1549 года они были разведены: Авраамий был причтен к всероссийским святым, Ефрем же — к местночтимым⁹⁵. В начале XX века Н. Редков писал, что «в настоящее время память о Ефреме, ученике преп. Авраамия, почти забыта в Смоленске»⁹⁶.

Ефрем, видимо, многое унаследовал из опыта своего общения с Авраамием. Очевиднее всего это проявляется в книжности Ефрема. По тому времени его просвещенность существенно выше среднего уровня духовных писателей. Велика его начитанность в святоотеческой и древнерусской литературе. В «Житии» Авраамия в той или иной мере представлены эпизоды и другого рода отсылки к Василию Великому, Савве Освященному, Иоанну Златоусту, Ефрему Сирину, Авраамию Затворнику, Синайскому Патерику — их текстам или их житиям; выписки из несторовского «Чтения о Борисе и Глебе», из «Жития» Феодосия Печерского (одна из двух выписок из этого «Жития» почти буквально совпадает с текстом Ефрема), из «Повести временных лет» (под 1068 г. —

поучение о казнях Божиих), из «Златой Цепи», из пока не отождествленной «Повести некоего духовного отца к духовному сыну» и т. п. Многочисленны цитаты или парафразы из ветхо- и особенно новозаветных текстов⁹⁷. Этой «набивной» отсылочной техникой Ефрем пользуется часто, но всегда соблюдая такт и чувство меры. Как мотивирующие или аргументирующе-доказательные средства такие вкрапления «чужого» слова всегда уместны и вполне оправдывают себя. Во всяком случае использование цитат в «Житии» Авраамия лишено даже оттенка начетничества и эрудиции ради эрудиции. Но это лишь одна из составляющих той суммы, которая заставляет считать Ефрема выдающимся агиографом, ритором, стилистом. То, что умел он, в его время на Руси едва ли кто мог позволить себе, по крайней мере в житийном жанре. Но об этом несколько далее.

«Житие» Авраамия начинается с Предисловия. Как и Послесловие, оно трехчастно, но каждая из этих трех частей короче и, главное, об ином и по-иному, хотя агиограф помнит об общей рамке всего текста — *Господи, благослови* в начале и *Аминь* в конце. Три части Предисловия — как три шага, чтобы подойти к самому описанию жития и терпения Авраамия, делу слишком сложному и ответственному, чтобы приступить к нему сразу, без подготовки.

Первый шаг — обращение к Богу, который искони был, сотворил небо и землю, видимое и невидимое, привел нас из небытия в бытие и, не желая оставить нас в соблазнах мира, послал для нашего избавления своего единственного сына, который претерпел мучения, познал смерть на кресте, воскрес на третий день, явился к ученикам, показал им многие знамения и чудеса, взошел на небо к Отцу и послал свой святой дух апостолам, чтобы через них просветить народы и научить их истинной вере. *Се азъ с вами есмь по вся дни до скончания вѣка*, — сказал он, наставляя апостолов. В этом фрагменте в сжатом виде вся священная история — ее парадигма (Бог в трех ипостасях, особо выделяемый сын Божий, чье имя не названо, апостолы, все народы) и ее синтагматический ряд (творение мира, творение человека, миссия Христа, апостольские деяния), как бы останавливающийся перед тем, что должно быть описано в самом «Житии». Начавшись с обращения к Богу, этот фрагмент, как бы обманув ожидание, избегает личного местоимения 2-го лица *Ты* и прибегает к 3-му лицу, одновременно обозначая тех, от чьего имени выступает автор этого текста, в 1-м лице множ. ч. (*насъ*, ср. *наше*). В этом отрывке нет я, если не считать слов Христа, обращенных к апостолам. Смысловый центр отрывка — фигура Христа, претерпевшего мучения, собственно, само это претерпение.

Второй шаг — самый короткий из трех; тем скорее и решительнее приближает он читателя к главной теме «Жития» и к главной его

фигуре — к терпению Авраамия. По сути дела, этот текст представляет собою молитву, обращенную автором (первое лицо: *молю, ми, мнѣ, наша*) к Иисусу Христу (второе лицо: *ти, дай, подаждь*) о даровании ему разума, просвещенного Божьей благодатью, чтобы начать рассказ, тема которого — *свѣтлый подвигъ житиа и терпѣнїа блаженнаго Авраамїа, с предполагаемой мотивировкой — Авраамїа, бывшаго игумена монастыря сего Святыя Владычица наша Богородица, его же день успениа нынѣ празднующи память чтемъ.*

Третий шаг — как бы объяснение своих целей и задач. *Се же, братїя, въспомїнающу житїе преподобнаго и не суцу написану, печалью по вся дни обдержимъ быхъ и моляхся Богу: «Господи, сподоби мя вся по ряду писати о житїи богоноснаго отца нашего Авраамїа»* с тем, чтобы и будущие иноки, узнав о примере Авраамия, восхваляли Бога и, прославляя его угодника, укрепились на дальнейшие подвиги. В конце — снова молитва о помощи и просвещении сердца для разумения Господних заповедей и — конкретнее — *отвръзи устнѣ мои на исповѣданїе устенъ Твоихъ и чудесъ и на похваление святаго Твоего угодника.* Этот фрагмент представляет собой я—ты-текст (ср.: *обдержимъ быхъ, моляхся, мя, нашего, по насъ, молюся, мой, мнѣ, мои,* с одной стороны, и *сподоби, ти, тя, прииди, просвѣти, твоихъ, твоего, твое, тя,* с другой).

Вторая часть «Жития», собственно «житийная», — главная, и она наиболее подробна. Помимо литературных источников, использованных в ней и отчасти, видимо, отсылающих к кругу чтения самого Авраамия и, может быть, даже упоминавшихся самим Авраамием в беседах с его учениками и проповедях и, следовательно, как бы заимствованных у него Ефремом, в основном агиографу пришлось пользоваться личными воспоминаниями, рассказами об Авраамии тех, кто жил с ним в монастыре, или горожан, преданиями типа меморатов и, может быть даже, теми слухами, той молвой, которые неизбежно собирались вокруг фигуры преподобного и, вероятно, подвергались своего рода мифологизации. Но Ефрем, который сам хорошо знал Авраамия немало лет и хорошо понимал и то «внутреннее» в нем, что было скрыто от глаз большинства, был, судя по всему, удивительно точен, фактографичен. Любя Авраамия и преклоняясь перед ним, он, кажется, нигде не впадает в преувеличения, пишет и о соблазнах и искушениях Авраамия, даже о его слабостях. Единственное чудо, о котором сообщается в «Житии», вызывание дождя в засуху и голод (кстати, описывая молебствие по случаю бездождия, Ефрем, по предположению Н. Редкова, пользовался богослужебными книгами, из которых взята сама молитва о дожде⁹⁸), описано просто и убедительно, без акцента на чуде — так, как если бы дождь естественно откликнулся на молитву Авраамия. Вероят-

но, у Ефрема могли быть и некоторые другие источники, которые он использовал при составлении «Жития»⁹⁹.

О собственно «житийной» части много писалось выше, и из уже описанного ясен ее характер и отчасти ее стилистика. Поэтому здесь уместно ограничиться немногими замечаниями.

Прежде всего Ефрему действительно удалось *вся по ряду писати о житии Авраамия*. Состав описываемого (*вся*) очень полон — Смоленск и его окрестности, городская жизнь в ее многообразии, горожане, их толпа, сама по себе разнообразная, ее настроения — то отрицательные, агрессивные, крайние, с гневом, яростью, готовностью к крайнему решению, то положительные, радостные, восторженные (или умиротворенные), как бы представляющие два разных города-состояния — хаос, злоумышления, ненависти, греха и *велиа благодать Божиа на градъ, вся просвѣщающи и веселящи, и хранящи, избавляющи, тишину же и мир, и всѣхъ благыхъ на многа лѣта подающи...* Состав персонажей и групп их достаточно велик: Авраамий, его родители — отец и мать, слуги в их доме, некая дева, блаженная инокия, присутствовавшая при рождении Авраамия, священник (пресвитер), участвовавший в имянаречении младенца; дети, сверстники Авраамия; люди селищенского монастыря — игумен, братия, иноки и посетители его — горожане, свободные и рабы, ремесленники; горожане-сторонники Авраамия и горожане-противники, священники, злоумышляющие против Авраамия; епископ, которому клеветали на преподобного, участники судилища — игумены и священники; князь и вельможи; Лука Прусин, блаженный Лазарь, епископ Игнатий; клеветники; честной клирос, богобоязненные игумены и священники, дьяконы, мужчины, женщины и молодые люди; ленивые иноки¹⁰⁰ (перечисление персонажей и их групп, за несколькими исключениями, дается в соответствии с порядком их появления в тексте «Жития»). Порядок описываемого (*по ряду*) выдерживается строго в последовательности жизненных событий — от рождения Авраамия до его смерти. При всей драматичности жизни преподобного она легко и естественно укладывалась в канонические жизненные периоды — детство и юность, уход из дома и начало подвига, монастырская жизнь (монастырь в Селище, монастырь Честного Креста, Богородицкий монастырь). Тема состава и порядка оказывается более развернутой при обращении к списку, начинающемуся с Господа Бога и Иисуса Христа, Богородицы и продолженному апостолами, отцами Церкви, подвижниками, святыми, религиозными писателями и т. п.

Центральная фигура «Жития», естественно, — Авраамий. Последовательно описывается его жизненная канва, но особенно ценно, что па-

раллельно, хотя и более разреженно, но всегда с особым вниманием и напряженным интересом говорится о внутренних состояниях Авраамия и их смене. «Внешнее» и «внутреннее» в определенных случаях неотделимы друг от друга, точнее, «внешнее» иногда отсылает к «внутреннему», за ним стоящему. Таковы три портрета Авраамия, относящиеся к разным периодам его жизни. Два из них уже приводились ранее: первый — когда Авраамий вырос и достиг возраста вступления в брак; второй — когда он совершал подвиг святости в монастыре Честного Креста и аскетически изнурял себя многими трудами (к этому портрету следует добавить отрывок, следующий буквально через фразу: *Егда устрояшеся въ священчѣскый санъ, образъ же и подобье на Великого Василья: черну браду таку имѣя, плешиву развѣ имѣя главу*¹⁰¹; из этого уподобления Авраамия следует, что Ефрем был знаком с иконографическим типом Василия Великого); третий, вынесенный в Послесловие и как бы обобщенный, иконописный: [...] *не могу дивнаго и божественнаго, и преподобнаго образъ свѣтель и радостень, и похвалень* [...] (ср. неподалеку о скромной одежде Авраамия).

Эти портреты — своего рода скрепы, на которых, в частности, держится некое «персонажно-иконописное» единство «житийной» части. Можно с известной вероятностью представить себе икону преподобного с житием, где в клеймах могли быть изображены молодой Авраамий перед тем, как он покинул отчий дом, и Авраамий — зрелый муж, изнуренный своими подвижническими трудами (основной же образ в центре иконы должен был бы ориентироваться на «послесловный» портрет). Другими скрепами являются элементы композиции, собирающие ее в целое, — от описания основных событий жизни Авраамия, особенно кульминационных ее моментов, когда заранее нельзя было определить их исход, до элементов языкового уровня (сфера выражения соединительно-противительного, причинно-следственного, заключительно-подытоживающего, эксплицирующе-объяснительного)¹⁰² и стилистических приемов.

В конечном счете тем же целям служат многочисленные цитаты из разных источников, отмеченных ранее, которые как бы несут на себе функцию разъяснения, подтверждения, апробации, ссылки на авторитет, на прецедент, последнего суда по данному вопросу, нравственно-моралистического заключения. Общий смысл значительной части таких цитат, конечно, предполагает и отсылку к авторитетному документу, за чем, кажется, просвечивает следующий логический ход — если вы не верите или сомневаетесь в том, что с Авраамием связано так или иначе некое «событие» x, то вы поверите в это, узнав, что подобное и на более высоком уровне уже было: сама связь «события» x с прецедентом подтверждает его подлинность. Поэтому дело Ефрема — осущест-

вить эту ссылку, возврат в связи с данным «событием» к сфере прецедентов и тем придать особый смысл, весомость и доказательность «событию» (схема — прецедент и его «подобные» воспроизведения). Отчасти такому возврату соответствует чисто текстовый возврат к прерванному изложению, напоминание о том, что было. Лишь несколько примеров из числа наиболее продуктивных и отвечающих формулам «но вернемся к...» и «здесь можно вспомнить...» и их вариантам. Ср.: *Но на презереченная възвратимся, отнеле же начахомъ, о дарехъ слова Божия; — Но на презереченная поминая възвратимся, отнюду же поидохомъ; — Понеже възвратимся, о нем же начахъ глаголати; — И се есть подобно помянути [...]; — Се же оставльше, на се възвратимся; — Достойно же есть и суге помянути слово, яже отъ житья преподобнаго Савы [...]; — Достойно же есть помянути zde о великомъ свѣтилѣ всего мира [...]* [scil. Иоанн Златоуст]; — *И се есть подобно помянути повѣсть нѣкоего отца духовна къ сыну духовну [...]; — Лѣпо же есть помянути и о житьи преподобнаго отца Феодосья Печерскаго всеа Руси [...]; — Тако же и нынѣ помянемъ [...]* (об Авраамии в связи с Феодосием Печерским; инверсия — вместо «вспомним Феодосия» в связи с Авраамием) и др. или просто — *Яко же сице Иаковъ во снѣ видѣ лѣствицу, досязающую до небеси [...]* и под.¹⁰³ И рассказ из «Жития» Саввы об Илье, патриархе Иерусалимском, которого царь Анастасий повелел несправедливо согнать с престола, и о том, что из этого вышло, вспоминается Ефремом только для того, чтобы напомнить о прецеденте, о подобном и как завизировать («такое бывает») и подлинность такого же в жизни Авраамия. Точно так же и с такой же целью вспоминаются и Иоанн Златоуст, изгнанный некогда злыми людьми, как и Авраамий, и Феодосий Печерский в связи с Пресвятой Богородицей, и Авраамий Затворник и т. п. Роль этих возвратов, отсылок к прецедентам велика. Помимо уже сказанного о ней до сих пор стоит отметить еще две функции этих возвратов, когда они настолько длинны, что существенно прерывают повествование о жизни Авраамия и требуют после себя уже известного *Но на презереченная възвратимся...* Одна из функций — в необходимом разрежении пространства повествовательного ряда, в осуществлении некоей паузы, чтобы остановиться и осмыслить *презереченное*, найти ему место в парадигме, не подвергаемой сомнению и санкционирующей задним числом подлинность и рассказываемого здесь и сейчас о житии Авраамия. Другая функция — сугубо нравоучительная, моралистическая. Прошлая жизнь Ефрема не только не была безупречной, но и грозила ему духовным падением и гибелью. Только влияние Авраамия и Божий промысел спасли его от этого. В частности, и за это так ценил и так любил Авраамия Ефрем. Не

приходится удивляться тому, что теперь, уже спасшийся от соблазнов и грехов юности, Ефрем не может не думать о других, кто находится или может находиться в таком положении, в котором некогда был он сам. И думая об этих других, он спешит помочь им, рассказав не только об Авраамии, но и о более высоких и всеми безусловно признанных прецедентах. Поэтому уровень «моралистичности» во многих из таких отступлений достаточно высок. У Ефрема очевидная склонность и способность к «нравоучительному» комментарию к «житию и терпению» Авраамия. Возможно, в таком подходе и таком комментарии он видел хотя бы частичное искупление грехов молодости. И, наконец, еще одно предположение, вытекающее из того, что было сказано выше. Ефрему (и самому, и в соответствии с устойчивой агиографической традицией) нужны были два (не менее!) ряда повествования — реально-событийный, относящийся к Авраамии, и некий идеально-смысловой, связанный с фигурами и обстоятельствами, которым Авраамий и его обстоятельства были подобны, — и фактически и по идее, по тому глубокому смыслу, который подлежал конкретным событиям и поступкам. Во всяком случае текст «Жития» Авраамия разносоставен и многокомпонентен, и эти его свойства обеспечивают как разнообразие изображаемого мира, так и возможность сведения его к некоему мыслимому (по меньшей мере) единству. Первый ряд повествования нуждался в том, чтобы в своих ключевых точках он мог быть развернут, спроецирован на уже бывшее и на еще возможное, имеющее быть. Точно так же и второй ряд повисал бы в воздухе, если бы его элементы в нужных местах не могли бы быть заземлены, конкретизированы, привязаны к «частностям» первого ряда.

Рассматривая структуру текста «Жития» Авраамия, следует остановиться на ее многоголосии, на обилии (до полусотни) примеров прямой речи (или слегка «приглаженных» ее вариантов) в тексте, более того, на том, что большая часть примеров относится к актуальной («здесь и сейчас» применительно к авраамиеву хронотопу) прямой речи, а не к тому, что где-то и когда-то, вне времени и места Авраамия было сказано. Впечатление об общей картине этого многоголосия можно составить, обратившись к последовательности актов прямой речи в «Житии», цитируемых обычно сокращенно, почти условно, с указанием субъекта прямой речи. Естественно, говоря об этой последовательности, не стоит упускать из виду и другую последовательность — цитатную: они как две прошвы, отмечающие соотношение устного и письменного в тексте и пронизывающие его от начала до конца¹⁰⁴. Оба эти ряда как бы актуализируют понятие «ткани текста», понимание текста как особого вида ткани.

Цепь примеров прямой речи в «Житии» начинается с первых его строк, в Предисловии: *Глаголетъ бо пророкомъ Духъ Святый: «Не ходатай, ни аггелъ осия ны, но Самъ сый преклонь небеса и сниде» & и се, заповѣдаа, глаголааше [Христос. — В. Т.]: «Се азъ с вами есмь по вся дни до скончания вѣка» & и моляхся [Ефрем. — В. Т.] Богу: «Господи, сподоби мя вся по ряду писати о житьи богоноснаго отца нашего Авраамия» & О семъ бо рече Господь пророкомъ, яко «отъ утробы матерня възвахъ тя» (цитирование прямой речи с некоторой ее модификацией) & глаголя [о Ефреме. — В. Т.] сице: «Владыко мой вседержителю [...] прииди на помощь мнѣ [...]» (довольно пространный фрагмент). Эта цепь подхватывается и в собственно житийной части: и възъваша [некто. — В. Т.] ю: «Скоро възстани и поиди, яко Марья отроча роди, имаши е ты крещати» & «И се бысть, — глаголаше [некая дева-черноризица. — В. Т.], — ми, яко на явѣ» & И слугамъ прашающимъ: «Кому, госпоже. дати отроча се?» & Яко же ему самому [Авраамий. — В. Т.] глаголати: «Быхъ 5 лѣтъ искушение терья [...]» & [...] и везде, глаголюще [люди, поднявшие крамолу на Авраамия. — В. Т.]: «Се уже весь градъ к собѣ обратилъ есть» & и глаголаше [игумен. — В. Т.]: «Азъ за тя отвѣщаю у Бога, ты же престани уча» & И възспоминаю Господа глаголюща: «Рабе лѣнивый и лукавый! Подобааше ти дати сребро мое купцемъ, да азъ быхъ на нихъ взялъ с лихою» (цитирование прямой речи в чистом виде) & К сему же учить Златаустъ, глаголя: «Господи, аще попустиши единого врага, то ни весь миръ ему не удалѣетъ, то како азъ възмогу, калъ и берние?» (цитирование прямой речи) & Укрѣпивый же Антониа [Господь. — В. Т.] и явлься ему, дрѣзати повелѣвъ: «Не бойся, азъ ти помогу» & а и ни и глаголаху на нь — глубинныя книги почитаетъ (не вполне оформленная прямая речь) & попове же знающе и глаголюще: «Уже наши дѣти вся обратилъ есть» & и за нихъ моляхся [Христос. — В. Т.]: «Господи, не постави имъ грѣха сего [...]» & и гласъ [свыше, от Господа. — В. Т.] бысть ему, глаголющъ, яко «се возводятъ блаженнаго моего угодника на снемъ [...], истязати хотять, ты же о немъ никако же съблзнися» (актуальная прямая речь, хотя и несколько трансформированная «придаточностью», ср. яко) & И глаголаше блаженный Лука [...]: «Много бо бес правды хулящеи и уничижають [...]» (довольно пространный фрагмент) & тогда яко единѣми усты [князь и вельможи. — В. Т.]: «Неповинны да будемъ, владыко [...], еже таку на нь крамолу въздвигнули есте, и неповинны есмы, иже на нь глаголетѣ или что съвѣщаете како любо незаконно убийство!» & и глаголюще [они же. — В. Т.]: «Благослови, отче, и прости Аврамие!» & сый пришедъ глагола [блаженный Лазарь. — В. Т.] къ епископу Игнатию: «Великой есть быти опитемъ граду сему, аще ся добрѣ не опечалиши» & заповѣдая и запрѣщая [о епи-*

скопе Игнатии. — В. Т.] *всѣмъ отъ всякого речениа зла прѣстати, яже на блаженаго Авраамия. «Се бо, послушавъ васъ, на ся отъ Бога въсприяхъ въ вѣкы опитемью [...]»* (относительно пространный фрагмент) & *а слышасте Господа, глаголюща: «Святителя моя и чернорица, и ерѣа честно имѣйте и не осуждайте ихъ»* (цитата прямой речи; продолжение ее дается в трансформированном виде и делает возможной реконструкцию, ср.: — *да не сами отъ Господа примете горный судъ: да не забудете Господа [...]*) & *рече бо Господь: «За весь празднь глаголь въздати есть слово въ день судный» & А Павелъ апостоль [...] глаголетъ: «Что осуждаете чюжаго раба? [...]» & и пакы [Павел. — В. Т.]: «Ихъ ради приходитъ гнѣвъ Божий на сыны непокоривья»* (две цитаты прямой речи) & *Яко же приити и коному къ преподобному Савѣ и глаголати: «Уже суть братья не ядше всю недѣлю, да уже есть намъ не ударити в трапезѣ било» & И преподобный же Савва, утѣшая, глаголаша, яко «не имать Богъ презрѣти рабъ своихъ»* (цитата прямой речи, осложненная придаточным *яко*, не препятствующим, однако, реконструкции в чистом виде) & *Яко же призва иконома Савва и глагола к нему: «Есть ли ударити въ било?»* (цитата прямой речи) & *и явистася ему великая апостола Петръ и Павелъ, глаголюща: «Дръзай, страстотерпче Божий, Господь с тобою [...]*» (довольно пространная цитата прямой речи) & *Рече бо Спасъ: «Смущая васъ, тѣй приметъ судъ, кто любо буди»* (цитата прямой речи) & [...] *помянути повѣсть нѣкоего отца духовна къ сыну духовну: корабль есмы мы, кормникъ же Богъ, всего мира направляя и спасая [...]* (длинный фрагмент, представляющий собою гибридное образование прямой речи и некоего изъяснения [«а именно», «то есть» и т. п.], оформленного под прямую речь) & *яко же рече Господь: «Человѣци взяша судъ мой, уже бо ихъ судиша, азъ имъ не сужду»* (цитата прямой речи) & *яко же рече Господь: «Азъ есмь с вами, никто же на вы» & и просили Бога [Игнатий, клир, жители города. — В. Т.] [...] отвратити гнѣвъ свой: «Пусти, Господи, дождь, одожди лице земли, молимся, Святый» & глаголя [некий священник, которому Бог вложил мысль сказать это. — В. Т.] сице: «Вси молихомся, не послуша насъ Богъ. Кая вина така, яже на преподобнаго Авраамия, яко лишенъ бысть божественья литургия? Егда и того ради бысть отъ Бога казнь си?» & [епископ Игнатий. — В. Т.]: «И благослови, честный отче, за невѣдѣние мое се ти сътворихъ, и весь градъ благослови, и прости послушавшихъ лживыхъ клеветникъ и оглагольникъ» & И благослови [Игнатий. — В. Т.] [...] литургию съвершати: «И моли Бога о градѣ и о всѣхъ людехъ, да помилуетъ Господь и подасть богато дождь свой на землю»* (трансформированная [моли < *молю] прямая речь) & *И глагола блаженный [Авраамий. — В. Т.] къ святителю: «Кто есмь азъ грѣшный, да сице повелѣвае ми выше силы*

моя?» & Но глагола [он же. — В. Т.]: «Воля Божиа да будет о всех нас! [...]» & [...] молящуся Богу, и глаголющу [Авраамий. — В. Т.]: «Услыши, Боже, и спаси, владыко вседръжителю молитвами твоего святителя [...]» (довольно пространный фрагмент) & [...] славити Бога в сѣмъ и глаголати [все люди. — В. Т.]: «Слава тебѣ, Господи, яко скоро послуша своего раба!» & [...] начаша [...] в с и глаголати, яко «помилова Богъ, избави ны отъ всѣхъ бѣдъ твоими, Господи, молитвами» (трансформированная прямая речь) & Некоторые же б у я ц и несмысленни униждааху, глаголюще: «Аще хоцетъ кто, да идетъ на изуменьство» & [...] б л а ж е н н ы й прииде [...] глаголя: «Благослови, владыко святыи, раба твоего» & [...] е п и с к о п ъ, утѣшая, глаголаше: «Како, отче, о Господи пребываеши?» & О н о м у же реку [Авраамий.— В. Т.]: «Ей, владыко святыи, истинною молитвами твоими добръ» & и рече к нему епископъ: «Хоцу дати ти благословение, аще е приимеши» & О т вѣщавъ б л а ж е н н ы й, глаголаше: «Честно есть благословение яже нъ и даръ» & И глагола к нему е п и с к о п ъ: «Се благословение поручаю ти и даю пресвятыя Богородици дом: поиди, похваля Бога и слава, и моли о всѣхъ» (последние шесть примеров прямой речи практически непосредственно следуют друг за другом, и в таком выглядят как законченный диалог, в котором речевые партии прерываются указаниями на то, кто сказал, и «ремарочными» указаниями на обстоятельства, при которых возникают акты прямой речи; этот пример и некоторые, к нему приближающиеся по типу, дают известные основания толковать этот фрагмент как драматический) & И събысться п с а л о м ъ Д а в и д о в ъ: «Възведе челоуѣкы на главы наша, и проидохомъ сквозѣ огонь и воду, и изведе ны в покой» (цитата «неактуальной» прямой речи) & а подвизающимся рече Г о с п о д ъ: «Възмете изо мое на ся, и научитеся отъ мене: яко кротокъ есмь и смиренъ сердцемъ; и обрящете покой душамъ вашимъ и утѣшение. Ибо яремъ мой благу, и брѣмя мое легко есть» (цитата прямой речи) & И сице утверди вся съ слезами многими сихъ не забывати николи же и глаголаше [Авраамий. — В. Т.]: «И мене смиренаго не забывайте въ молитвахъ вашихъ, молящися владыцѣ и Богу и Пресвятѣй его Матери съ всѣми святыми его».

В Послесловии, хотя оно составляет более чем пятую часть всего текста «Жития» (и, следовательно, в нем можно было бы ожидать примерно десятков образцов прямой речи), таких примеров практически нет, если не считать одного: яко же рече П а в е л ъ [...]: «Их же ни весь миръ иматъ [...]». И это никак не может быть объяснено случайностью, но вытекает из самого характера этой «последжитийной» заключительной части, о чем предстоит сейчас сказать.

Послесловие «Жития» состоит из трех частей, обозначенных в самом тексте, в начале Послесловия, — *А се конецъ блаженнаго и преподобнаго*

же осужати и празднословити; онъ же страшный судный день Божий поминая, азъ же трапезы велиа и пиры; онъ память смертную и разлучение души отъ телеси, испытание въздушныхъ мытаревъ, азъ же бубны и сопѣли, и плясаниа; онъ еже подражати житие святыхъ отецъ и подобитися благому житью ихъ, и почитая святая жития ихъ и словеса, азъ же быхъ подражая и любя пустотная и суетная злыхъ обычая; онъ еже смирити себе и унижити, азъ же веселитися и гордѣти; онъ нищету любя и безъимѣньство и вся раздавая требующимъ и сиротамъ, азъ еже събрати и не подати, побѣженъ отъ многыя скупости и немилосердия; онъ по смѣренію ризы любя, азъ же красны и многоценны; онъ рогоже положи и постелю жестокую, азъ же постелю мяхъку и теплу; и не могый терпѣти студени и мраза и стерпяше, азъ же баню имѣа утѣшену и теплу; онъ о нищихъ тужа, изволя самъ алченъ быти и не вкуся, азъ же отинудъ ихъ ненавида и презря; онъ нагихъ видѣвъ плещу и неодѣныхъ, мразомъ изъмерзѣвшихъ, одѣ, азъ же не вѣмъ, яко ти тако же отъ тоя же утробы произыдоша, и еще же мнози, утаившися, страньствуютъ Господа ради [...].

Конструкция, реализующая противопоставление Ефрема Авраамію и понижающая всю эту часть, в общем виде выглядит так: он (Авраамий) & Adj. √ Vb. (положительного значения) — азъ же (Ефрем) & Vb. (отрицательного значения). Двенадцать раз противопоставление обоих осуществляется минимальным способом — с помощью частицы *же*: онъ... — азъ же¹⁰⁹. Сама инерция повторения этого ядра схемы усваивается, как бы обобщается и навязывает свою волю и тому, что несколько отстывает от образца или варьирует его. Возникает некое резонантное пространство, в котором каждый повтор этой схемы всё сильнее «раскачивает» некую исходную основу, задавая ей лейтмотивный ритм «фасцинирующего» характера. Роль этого ритма и определяемого им «антитетического» фрагмента Послесловия (по крайней мере при поверхностном взгляде) сводится к предельному разведению сопоставляемых фигур Авраамія и Ефрема. Тем самым как бы опровергается сама идея нахождения у них — учителя и ученика, ведущего и ведомого — чего-то общего, подобного, отношения подражаемого и подражающего, хотя на глубине картина может рисоваться и иначе: Авраамія и Ефрема, даже в его «греховной» молодости, все-таки объединяет единство общей матрицы, с помощью которой они описываются. Конечно, сейчас это общее выглядит не объединением, но разъединением. Но Ефрем, столь безжалостно пишущий о себе в Послесловии, в «антитетическом» фрагменте, и глубоко раскаивающийся теперь, когда он пишет «Житие», в грехах своей молодости, сейчас — предполагается — совсем иной человек, с другими мыслями, чувствами,

желаниями, упованиями. Он еще не вошел в пространство авраамиевой святости, в его образ, но сильно приблизился к этому. И так как произошло это не в силу каких-либо причин, коренящихся в самом Ефреме, или неких иных обстоятельств, а под несомненным влиянием Авраамия, в чем, собственно, признается и сам Ефрем, то единственным надежным объяснением этому может быть, кажется, только то, что Ефрем, подражая Авраамии, входил в его, Авраамия, пространство, как бы уподобляясь своему образцу — учителю. И это уподобление было тем легче, что ситуация упрощала задачу — мену своих минусов на авраамиевы плюсы. И местная смоленская традиция при сохранении оригинального и самодовлеющего образа Авраамия спешит приблизить к нему Ефрема, подверстать и его к образу учителя, вплести его в тот же узел. И если Ефрем во время составления «Жития» Авраамия стал совсем иным, духовно близким к покойному учителю, то не является ли это слишком настойчивое и живописное изображение себя в отрицательном свете (даже без оговорки, что предлагаемый автопортрет не отвечает данностям сего дня) своего рода самоуничижением и смирением, качествами, которые Ефрем столь ценил в Авраамии (*онъ еже смирити себе и уничижити — об Авраамии*)? И на этом своем праве настаивать на себе греховном, мерзком, темном, как неизжитом и сейчас, Ефрем стоит твердо, когда пишет в начале второй части Послесловия, в молитве Богородице, почему он не может, собственно, не позволяет себе воздать хвалу Авраамии, фактически ее воздавая. Ведь Авраамий дивный, божественный, преподобный, а сам он, Ефрем, *грубъ и неразумень сый, оного [Авраамия. — В. Т.] бо образъ свѣтель и радостень, и похваленъ, образъ же мой темень и лукавъ, и мерзокъ, и безстудень, аще хощу, не достигну*. Вот это убеждение *аще хощу, не достигну*, похоже, и не позволяет «максималисту» Ефрему открыто признать, что он, хотя и не достиг духовной высоты Авраамия, все-таки уже не *темень*, не *мерзокъ*, не *безстудень*. «Если не всё, так уж лучше ничего», — кажется, эта установка определяет сейчас настроенность Ефрема и его слова.

В этой ситуации единственное упование Ефрема — на Господа, единственная надежда — на Богородицу Марию (тем более, что с монастырем ее имени связан Ефрем), поскольку *та бо иматъ болъ всѣхъ дръзновение къ сыну и Богу нашему Исусу Христу*. Ее молитва со всеми бесплотными силами и святыми *могущи мя спасти и избавити отъ всѣхъ бѣдъ*, — надеется Ефрем, ибо Богородица *ми есть помощница и поручница животу и спасению* и может помочь своим рабам, где бы они ни оказались¹¹⁰.

Но Ефрем просит молиться не только за себя, а за всех — за епископа, за монахов, за весь церковный чин и за весь народ, за князя и за всех молящихся христиан, и упросить сына Богородицы Иисуса Христа мо-

отца нашего Авраамия и похвала граду сему, и заступление Пречистѣй Богородици Приснодѣвѣ, и похвала, что должно расшифровываться как похвала Авраамию, молитва Богородице и «заступление граду». Известная несоординированность обозначения частей в тексте и их реального содержания связана, в частности, со словами агнографа, объясняющего, почему он не может воздать хвалы Авраамию (*Сего ради [см. ниже. — В. Т.], господье, и отци, и братья, не могу дивнаго и божественнаго, и преподобнаго образъ и подобие похвалити [...]*). Но именно эта «невозможная» для Ефрема похвала Авраамию оказывается, вероятно, наиболее оригинальной частью «Жития», в которой Ефрем с особой наглядностью проявляет себя как художник-поэт, мастер высокой риторики, видимо, знакомый с опытом византийских риториков (высказывалось предположение, что Ефрем знал греческий язык, которому он научился от самого Авраамия, и, следовательно, мог читать соответствующие греческие тексты в подлиннике¹⁰⁵).

Разумеется, в житийной литературе широко распространено клише типа *азъ, недостойный...* и т. п., которым агнограф оттеняет достоинства описываемого святого, чем и обозначается известное «слабое» противопоставление субъекта и объекта описания. Когда агнограф говорит о своей «недостойности», перед нами, собственно говоря, не более чем знак смирения пишущего, своего рода ритуальная формула. И сама «недостойность» — не обозначение чего-то противоположного достоинства святого, но указание на отсутствие их. В случае Послеловия к «Житию» Авраамия всё обстоит иначе. Противопоставление здесь выражено с исключительной силой и последовательностью, прежде всего за счет «умаления» своего собственного образа, самоуничижения и поношения самого себя — только так, за счет снижения своего образа, можно было развести до предела себя и Авраамия, достигши состояния полярности, при которой «привативность» (есть *x* — нет *x*) сменяется противопоставленностью по принципу взаимоотрицания (есть *x* — есть анти-*x*, нечто противоположное ему), когда по одному ряду (положительному или отрицательному) легко реконструируется другой (отрицательный или положительный). В этой части Ефрем беспощаден к себе и как бы не оставляет для себя никакого шанса. В подобных обстоятельствах «спасает» лишь то, что всё описываемое относится к греховной молодости Ефрема и сейчас, когда он составляет «Житие», это прошлое преодолено. Но тогда не вполне понятно, почему он не может воздать похвалы преподобному, — тем более что реально он уже воздал ее в «житийной» части и только что в Послеловии, непосредственно перед этим *не могу [...] похвалити*. Конечно, в этом противоречии кроется определенный риторический прием «ухудшения с преувеличением», совмещаемый (и в целом ряде блоков воспроизводимый) с похвалой и

разнесенный полярно: первое — к себе, второе — к Авраамиию. Но тем не менее трудно отделаться от впечатления некоей нарочитости самоумаления и самоуничижения, той чрезмерности в выставлении напоказ своих пороков (бывших, но уже исчерпанных), которая внушает мысль о недостатке смирения, некоем упоении своей прежней порочностью, более того, о своего рода кокетстве, едва ли уместном в этом тексте.

Но это выбор самого Ефрема. В результате его в первой части Послесловия он уделяет себе самому, порицаемому, столько же места, сколько и хвалимому им Авраамиию, причем характеристики себя, во всяком случае в начале, открывают соответствующие части текста и как бы являются точкой отсчета. И здесь тоже можно подозревать торжество риторики над смиренностью¹⁰⁶. Но все это — дело самого Ефрема. Хвала Авраамиию все-таки состоялась, хотя и хула себе шла рука об руку с этой хвалой, иногда опережая ее. Здесь нет нужды обсуждать, что за человек был Ефрем: не наше это дело, хотя уже то, что «Житие» Авраамия было написано Ефремом, и то, как оно было написано, побуждает защитить ученика Авраамия от него самого — он был не только учеником преподобного, но и его единомышленником и последователем, сумевшим донести до нас вживе образ своего учителя и специфику его подвига и его личности, между прочим, и то «еретическое», за что он преследовался, и о чем едва ли бы написал другой агиограф. Воздавая хвалу Авраамиию во фрагменте из жанра «хвала», Ефрем как бы делает некий экстракт житийного образа святого, подводит итог. Но, хуля себя, он, по сути дела, создает ядро того, что можно было бы назвать своим собственным «анти-житием»¹⁰⁷. Первая часть Послесловия к «Житию» собственно и есть пофразовое сочетание «антижитийного» с «житийным», редчайший (а может быть, и уникальный в русской агиографии) случай. Вот этот «гибридно-антитетический» текст:

Азь же грѣшный и недостойный Ефрѣмъ и в лѣности мнозѣ пребывая, и в послѣдний всѣхъ, и празденъ, и пустьъ бывъ всѣхъ благыхъ дѣлъ¹⁰⁸, развѣ въ праздно имя облекохся, въ аггельскый сий санъ, именовъ черноризецъ нарицаюся, дѣлы же злыми далече его отстою. А како нарекуся, абы послѣдний нарѣщися не могу, дѣла бо злая, яже сдѣяхъ, обличаютъ мя и стужаютъ, тѣм же послѣдний въ житии и блаженому, рѣѣмъ, быхъ ученикъ, иже ни по малу быхъ послѣдую житию, терпѣнию, смиренню, любви и молитвѣ и всѣхъ его благыхъ нравовъ и обычай, но по вся дни п и а н и веселяся, и глумяся в неподобныхъ дѣлахъ, иже въ правду быхъ празденъ. Онъ умиленный плачяся, азь же веселяся и глумляся; онъ иже на молитву и почитаниа божественныхъ книгъ, на славословие въ Божию церковь тщася, азь же на дреманье и на сонъ много; онъ еже трудится и бдѣти, азь празден ходити и в лѣности мнозѣ; онъ еже не празднословити и не осужати, азь

литься за всех их и милость подати, да и еще прибудеть, твоею храними милостью. И, наконец, — *Вседръжителю Господи, да не ркуть языци, гдѣ есть Богъ их, но услыши и приими молитву всѣхъ молящихъ ти ся, инога бо упованиа и помощи не имамъ развѣ тебе.*

Молитва за себя, если следовать сказанному, все расширяется и захватывает весь круг христианского народа. Можно было бы сказать, что личное переходит в общее, если бы в продолжении этой второй части Ефрем снова не заговорил о своем. Здесь снова, но уже в молитвенном обращении к Иисусу Христу, самоумаление и просьба о себе, но уже в ином, более высоком плане: *И мое же худое грѣшнаго и недостойнаго раба твоего Ефрема моление умиленное, Господи Исусѣ Христѣ, приими и помилуй, и не отлучи мене лика преподобныхъ.* И как аргумент — *Аще ти много съгрѣшихъ и тя прогнѣвахъ паче всѣхъ, но не вѣмъ инога Бога развѣ тебе.* И снова просьба о себе — *Направи же и научи мя, Господи, творити волю твою, и послѣ благодать в помощь рабу твоему, да всегда, тобою съхраняемъ, избавлюся отъ всѣхъ нападенийъ вражскихъ.* Но не забывает он просить и о городе и в довершение еще раз о себе грешном:

И подаждь всему граду и рабу твоему руку твоя помощи, всегда ми падающе и лютѣ съгрѣшающе, и не повели взяти, о владыко, отъ мене душа моя непокаянны отъ тѣла грѣшна, но малое покаяние мое приими, яко блуднаго сына и блудницу, и разбойника, и въскреси мя, и оживи, въ мнозѣхъ грѣсѣхъ суца [...].

На этом вторая часть Послесловия заканчивается. Если первая часть — об Авраамии и себе, причем акцент делается на себе и на отрицательном, то вторая — о себе и всем христианском люде. В первой — он и я, во второй — я и они. В третьей же части — они, взятые в масштабе города. Третья часть — «заступление граду» — выдержана в «поджанре», который можно обозначить как «Радуйся». Она наиболее торжественна и величественна, ее стиль высок, хотя и однообразен. Но это «Радуйся» — не только и не столько отражение действительного благополучия, сколько желание его и, если идти глубже, своего рода заклинание от грозящих бед, оберег от опасностей в форме жизнеутверждающего гимна, напоминание о городе, который заслужил милость Божью, о том месте, с которым связан подвиг святости Авраамия, именуемого Смоленским, память успения которого празднуется ныне (*Иже и нынѣ [...] Авраамиа успения память празднуемъ и радующеся ликоствуемъ*). Слышали ли смольняне и сам Ефрем тревожные синкопы в этом оптимистическом ритме, о котором можно судить по концовке всего Жития?

Если в «похвале Авраамию» ведущим принципом организации целого является противопоставление, повторяющееся в виде одной и той же

конструкции двенадцать раз, то в «заступлении граду» в этой же функции выступает одиннадцать же раз повторенное ключевое слово *Радуйся* или *Радуйтесь*¹¹¹. Главное в этой части в том, что касается ее состава, — те, к кому обращен призыв радоваться, а в смысловом плане — идея единения всех вокруг имени Авраамия и его города¹¹². Задача, которую ставил перед собой в «заступлении граду» Ефрем, выполнена им блистательно, и приходится удивляться, что это решение до сих пор не получило должной оценки. В этой части агиограф как бы набрасывает перед умственным взором читателя гигантскую панораму, в центре (или в начале) которой — Смоленск здесь и сейчас, всё более и более расширяющуюся (этот прием восхождения от частного и единичного к общему и множественному уже упоминался выше в другой связи) и в конце концов охватывающую если не всё в мире, то — по идее — всё, что в нем значимо, ценностно, в конечном счете — сакрально, т. е. актуальный для русского человека того времени универсум, в котором мирское, профаническое не всегда с надежностью отделено от священного.

Кого призывает радоваться «заступление граду»?¹¹³ Прежде всего — *градъ* (собственно, к нему обращаются в звательной форме — *граде*) *твердъ, набдимъ и хранимъ десницею Бога Вседръжителя и Пречистую Деву, Матерь Божью, покровительницу Смоленска (иже градъ Смоленскъ всегда свѣтло радуется о тебѣ [...] хвалится тобою, избавляемъ отъ всякыя бѣды!)*, особенно через смоленский монастырь ее имени, связанный с именами Авраамия и Ефрема. Далее призыв к радости обращается к апостолам и пророкам, мученикам и святителям, преподобным, праведникам и всем святым. Следующее приглашение к радости адресовано пастухам и наставникам Христова стада — патриархам, епископам, архимандритам, игуменам, священникам и дьяконам, ко всему монашескому чину, честным монахам, и умершим во Христе, и еще живущим, о Боге и о Господе в христоименитой вере. Далее обращение радоваться имеет в виду христолюбимых и богохранимых царей и князей, судей, богатых и славных, и нищих о Боге, как умерших во Христе, так и еще здравствующих, и тех, о ком сказано — *и всякъ, реку, възрастъ мужескъ и женескъ, уноша и старци*. Во всех этих случаях особо подчеркивается, каждый раз отдельно, что это «Радуйся!» приурочено к дню памяти об успении преподобного Авраамия. Следующими призываются радоваться о Господе *множество вездѣ нищии, убозии, слѣпши же, и хромиши, трудоватиши и вси просители, не имуть же гдѣ главы подъклонити, иже претерпѣша гладъ, наготу, зиму, иже претерпѣша, рцѣмъ, многыя сугубыя напасти и скорби и на мори, и на суши, озлоблении и прогнани, и разграблени бес правды отъ велможь и от судѣй неправедныхъ, иже си вся приаша и претерпѣша с похвалениемъ*

и благодарением о Христѣ Исусѣ Господѣ нашемъ! Этотъ призывъ принять участие в общей радости к нищим, убогим, больным, обиженным и гонимым несправедливо от тех, кто богат, знатен и здоров, у кого власть судить и решить, которою они пользуются *бес правды*, производит сильное впечатление. Никто не забыт, все вспомнены и названы, хотя их так много в мире (*множество вездѣ*) и, в частности, здесь, в Смоленске, на виду у всех. Этотъ призывъ, сделанный семь с лишним веков назад и так полно и индивидуально, дает повод вспомнить о другом призыве — *И милость к падшим призывал...* и соединить их в единую цепь. Это вспоминание и память о всех обиженных, униженных и оскорбленных, как и помощь им, милость-милостыня, — свидетельство и духовной высоты христианской веры, и того неблагополучия, которое протекает или из несовершенства устройства самой жизни человека, или из несовершенства социального устройства. И в том и в другом случае Церковь приходила на помощь, хотя в ее истории не раз случались периоды, когда дело памяти и помощи превращалось в формальность и отходило на задний план, оттесняемое менее важными делами. — Цепь «Радуйся!» на этом не обрывается. Радоваться в день успения Авраамия призываются и те, *отшедѣиши и преставльшеися отъ сего свѣта, и пакы и еще живущеи съ трѣтѣнемъ о Бозѣ*. И, поднимаясь на более высокий уровень, прорываясь в пространство вселенское, — *Радуйтесе, г р а д е Сионъ и Ерусалимѣ, и Христова Господа нашего Исуса Христа ц е р к в и, ты мати господи всѣмъ церквамъ, в нем же Господь волное распятие приять и претерпѣ крестъ и смерть, и възкресе за наше спасение и избавление!* Далее, — расширяясь и конкретизируя, — призываются радоваться святая и честная суцая вся мѣста окрестъ Иерусалима и преподобныхъ пустыня, с мотивировкой — *Се бо суть святыхъ домове, и в нихъ добрѣ поживше, нынѣ веселятсе о Господѣ*. И, наконец, снова входя в пространство Вселенской Церкви, к радости приглашаются *по всему миру церкви Христовы и домове свѣтыхъ, иже отъ всѣхъ святитель и игумень, и ерѣй, и дьяконъ, и черноризецъ, и отъ всѣхъ благовѣрныхъ и христоролюбивыхъ христианъ, иже молитвы и молениа, и приношения приносяще на святыи жрѣтвеникъ за оставление грѣховъ Новаго Завѣта*.

Цепь «Радуйся!» исчерпана. Третья часть Послесловия и всего «Жития» завершается молитвеннымъ призывомъ к Тому, Кто всё держит (*вся съдержай*) в своей власти, к Господу Саваофу, не оставитъ нас (*и да презритъ*), принять к себе и посетить в с е хъ священников, молящихся и приносящихъ ему приношение, и в с е хъ стоящихъ съ страхомъ, и с великымъ вниманиемъ слушающихъ святаго Еуангелиа, и святыхъ в с ѣ хъ учениа сладкаго, и в с ѣ хъ любовь и смѣрение имуще, не въздающе зла и противу злу, тружасящиеся в долзѣмъ дѣлѣ день паче отъ

дне и злыхъ всѣхъ отбѣгающе, а къ добродѣтели правымъ дѣломъ и трудомъ понужающесе, радующесе и веселящесе о Господи Боже помощи по милости его. И этимъ всемъ Онъ дастъ благодать свою и благодать, избавление отъ всѣхъ золь и бесконечнаго мучение избавитъ ны.

И это открываетъ новые возможности для человека в его отношениях с Богом. О них и об ответе-отклике человека на это — последние строки «Жития»:

То бо есть благий и великий даръ милости Его — входъ въ бесконечное царство Господа Бога нашего Исуса Христа съ всѣми и избранными его, слушающихъ и творящихъ волю Его. Тѣмъ же поим и молимся славному отъ всѣхъ небесныхъ силъ и отъ чловѣкъ, яко въ вѣки милость Его на всѣхъ, творящихъ волю Его, яко тому слава и честь, и дрѣжава, и поклоняние Отцю и Сыну и Святому Духу и нынѣ и присно и в вѣки вѣкомъ. Аминь.

К сожалению, о поэтике «Жития» Авраамия почти ничего не писали, а между темъ Ефремъ былъ не рядовымъ агиографомъ, а выдающимся мастеромъ риторики, чуткимъ к слову и любившимъ, видимо, «сильные» приемы, ихъ концентрацию в некие констелляции, и эффекты, вызываемые такимъ акцентированиемъ. Какъ уже отмечалось, Н. Редковъ предполагалъ знакомство Ефрема с греческимъ языкомъ и поэтикой и риторикой византийскихъ писателей. Тотъ же исследователь отмечалъ, что Ефремъ «с большимъ искусствомъ пользуется фигурами, особенно усиления (градации) и противоположения»¹¹⁴. О последней фигуре см. выше, а подъ первой Н. Редковъ имелъ в виду случай типа *И ту начаша болѣ приходити* [к Авраамію в монастырь Честнаго Креста. — В. Т.], и учение его множайшее быти, а врагъ сѣтоваашесе, а Господь Богъ раба своего прославляше и съблюдаше на всяко время, благодать и силу подавая рабу своему. *И пребысть мало время, и отъ многогъ приемля утѣшение [...]*. И градация, и противоположения сходны в томъ, что они какъ бы обозначаютъ пространство, интервалъ, степень близости или удаленности (вплоть до полярности) между описываемыми фигурами, явлениями, свойствами, действиями, во-первыхъ, и задаютъ ритмъ соответствующимъ фрагментамъ текста — регулярный и относительно часто заявляющийся о себѣ или редкий, но сильный и весомый. Этотъ ритмъ (понятие очень важное в связи с «Житиемъ», особенно в авторской, а не цитатной части) текста, конечно, не можетъ быть объясненъ ни только случайностью, ни только свойствами языка, которые должны быть актуализированы и определеннымъ образомъ упорядочены, чтобы ритмическая структура текста стала отмеченной (хотя бы частично и вероятностно). Но это умение — дело автора, совершаемое или вполне сознательно, или иногда подсоз-

нательно, интуитивно, инерционно. Ефрем таким умением, несомненно, обладал и пользовался им. Проблема ритмической организации текста «Жития» слишком специальна, чтобы здесь в нее углубляться, но она должна быть здесь обозначена, поскольку ритм является средством организации существенного числа относительно коротких фрагментов текста. Особую роль в ритмообразовании таких фрагментов играют сочетания или иногда целые цепи однородных грамматических форм, чаще всего имен существительных и глаголов¹¹⁵, а само ритмообразование, конкретные ритмические структуры предполагают повторение чего-то общего или сходного, иначе говоря, подобия как результата подражания образцу, понимаемому как своего рода матрица.

Подобие и подражание — специализированный и более интенсивный тип повтора, изоморфно обнаруживающий себя и на уровне религиозно-богословской рефлексии (см. выше), и на уровне очевидных смыслов, «разыгрываемых», в частности, в житийных текстах, где подобие, более того, его наиболее сильная форма — преподобие (ср. *преподобный*, ὁσιος как особый тип святости, предполагающий следование Христу, в идеальном приближении — подобный Ему), и на уровне языка. Поэтому не приходится удивляться, что ключевой поэтической фигурой в «Житии» Авраамия является сравнение¹¹⁶: без него тема подобия оказывается неразрешимой, и что «ключевой» характер ее зависит не от количества сравнений, а от той роли, которую они играют в организации самого текста, как бы воспроизводя на другом материале, другими средствами и на другом уровне изоморфную ей религиозно-богословскую конструкцию. В данном случае, в контексте поэтики и стилистики, речь идет о так наз. как (яко)-конструкции.

В тексте «Жития» Авраамия она встречается часто — и явно и прикровенно¹¹⁷, нуждаясь нередко в экспликации, иногда оформляя весьма ответственные места текста. Весьма показательно, что сравнение как прием усвоено Ефремом как принадлежность именно «житийного» (в узком смысле) текста и стиля: *яко*-конструкции встречаются почти исключительно в «житийных» фрагментах текста в связи с жизненными событиями Авраамия или им самим. Здесь этот прием, как магнит, притягивает к себе художественное, образное, поэтическое. Вне «житийной» части *яко*-конструкция отмечена в Послесловии, ср.: [...] *и царьство адово ниспровергъ [...] и разруши нынѣ измаштескыя языки, разсыпи и расточи, яко прахъ отъ гумна вѣтру*. Несколько примеров из самой «житийной» части:

и нѣкая жена вельми пресвѣтла сияющи, предстоящи и одежу бѣлу, яко подобну снѣгу бѣлѣшии, дрѣжащи [...] Она же свѣтлою оною ризою яко свѣтомъ одеже и [...]; — И кормимъ [Авраамий. — В. Т.] словомъ Божиимъ, яко дѣлолюбивая пчела, вся цвѣты облѣтающи и

сладкую собѣ пищу приносящи и готовящи, тако же и вся отъ всѣхъ избирая и списая ово своею рукою, ово многими писци, да яко же пастухъ добрый, вся свѣдый паствы и когда на коей пажити ему пасты стадо, а не яко же невѣжа, невѣдый паствы [...]; — [...] являшеся ему [...] овогда [...] устрашая и прѣтя, яко огонь освѣщаа и в нощи [...] и паки, яко левъ напада, яко звѣрие лютии устрашающе, другое яко воины нападающе и секуще; — Блаженный же бѣ яко птица ять руками, не умѣа, что глаголати [...]; — «Господи, не постави имъ грѣха сего и не попусти на раба твоего предатися в руцѣ ихъ, но укроти и запрѣти, яко же предъ ученикы на мори вѣтру повелѣ умолкнути»; — [...] ничьсо же на нь вины не обрѣтающимъ, но бе-щину попомъ, яко воломъ рыкающимъ, тако же и изуменомъ; — [...] иному же нога обѣтрися и нача гнити, и претираемѣй ей, яко отъ тоя и другой тотъ же врѣдъ пряти; — Приемъ же блаженный домъ Святыя Богордица и украси ю, яко невѣсту красну же и др. Особенно показательны «нулевые» яко-приемы, где уподобление реализуется иными способами. Характерный пример — *И се есть подобно помянути повѣсть нѣкоего отца духовна къ сыну духовну: корабль есмы мы, кормникъ же Богъ, всего мира направляя и спасая своими присными рабы, реку же пророкы и апостолы, святителя и вся учителя Божиа.*

Инерция этих сравнений-уподоблений вместе с другими фактами, подчеркивающими роль уподобления-подобия, приводит к напрашивающемуся или возможному выводу: если и не всё в мире и в описываемом его тексте имеет (или реализует) свое подобие¹¹⁸ или, по крайней мере, может (или нуждается) быть актуализировано, но все-таки *существованья ткань сквозная* по самой своей идее *резонантна* и порождает повторения-подобия, сколь бы различно ни воспроизводили они их, держится на них. Потому и соотносимые с этой основой бытия тексты, сами являющиеся подобиями (не важно, усиленными или ослабленными), тоже резонантны, т. е. способны не только воспроизводить, но и усиливать смысл, преодолевать энтропическую тенденцию¹¹⁹.

Если это верно и дух подобия, в частности, в русской христианской традиции, определял столь многое, начиная с имянаречения, как бы открывающего возможность следования-уподобления, выбора в качестве образца для подражания одного из соименных святых, то закономерно возникает вопрос о том, что в творческой манере и поэтике, риторике Ефрема могли отразиться (вероятно, в трансформированном виде) те или иные особенности стиля его учителя Авраамия Смоленского (ср. выше о некоем притяжении имен Ефрема и Авраамия), подобно тому как в поведении Авраамия Смоленского отразились те или иные черты святого его соименника Авраамия Затворника (IV в.), чье «Житие», составленное почитаемым Авраамием Смоленским Ефремом Сирином,

вошло в «Паренисис». И, более того, весьма правдоподобно мнение современного исследователя, что образ, поведение и путь, избранный Авраамием Смоленским, в свою очередь были приняты в качестве поведенческой парадигмы одним из видных деятелей старообрядчества Авраамием (Афанасием)¹²⁰ [особо следует отметить, что и мирское имя Авраамия Смоленского и Авраамия, духовного сына Аввакума, было одним — Афанасий]. Сначала юродивый, а затем и инок, писатель, автор «Вопроса и ответа старца Авраамия» и челобитной царю, в частности, и поэт (ср. его «Стихи, или вирши к читателю», 1667 или 1668 г.), сожженный как еретик весной 1672 г. на Болотной площади в Москве, скорее всего сам попал в резонантное пространство своего смоленского соименника и воспроизводил в своем жизненном и религиозном опыте некоторые эпизоды и черты, уже пережитые Авраамием Смоленским или ему присущие. Но и преподобный Авраамий не был вполне независимым в своем выборе: в известной степени он тоже был заложником «авраамиева» поля как некоего относительно индивидуального и промежуточного варианта в серии подражаний и подобиий. Жизнь во Христе и со Христом была главным событием жизни Авраамия: тот вариант ее, который был им выбран, как раз и составляет специфику его типа святости.

2. АВРААМИЙ СМОЛЕНСКИЙ И ГЛУБИННЫЕ КНИГЫ

Иже всѣми ненавидимъ бывъ, всѣми любимъ бысть, да иже преже бояхуса приити, то убо не боящеся, но радующеся приходяху... вси своя грѣхы к нему исповѣдающе, и тако отхожааху в дома своа радующеся.

«Страстотерпцем православного гносиса» проницательно назвал этого святого Г. П. Федотов¹²¹. И уже это *страстотерпчество о гносисе* решительно выделяет Авраамия Смоленского среди святых домонгольской Руси. Но он был выделен и иначе: в мнении многих современных ему смольнян и смоленского священства он был (во всяком случае в первую половину своего духовного служения) «почти-еретиком», гонимым, высылаемым, даже угрожаемым и едва избежавшим гибели от рук разъяренной толпы. Понятно, что травля и преследования Авраамия не могут быть поставлены ему в укор. Впрочем, пожалуй, и его позднее признание в Смоленске, кажется, не может быть безоговорочно признано свидетельством прозрения и откровения истины у его бывших преследователей и гонителей. Скорее и в том и в другом случае можно видеть известную неадекватность реакции на поведение человека, которого не понимают, не хотят, а иногда и не могут понять, но, однако же, берутся возместить это смутно ощущаемое ими самими непонимание своими домыслами о том, что им остается и при вынужденном или даже добровольном, но запоздавшем признании достаточно чуждым.

Эта инерция, хотя и в преображенном виде, похоже, не исчерпала себя и сейчас. Кажется, и по сей день в сознании верующих Авраамий в сонме святых, в русской земле просиявших, стоит как-то в стороне, что он одинок в нем и несколько странен («сторонен»). И Церковь молчит, ничего не говоря по поводу некогда предъявленных Авраамию его современниками обвинений в том, что он *глубинныя книги почитать*, как если бы этих обвинений никогда и не было или все, что к ним относится, давно уже было разъяснено. Впрочем, и исследовательский интерес к этой фигуре весьма слаб. Кроме обстоятельного монографического исследования почти 90-летней давности об Авраамии почти нет серьезных научных работ. Почти столь же давно осуществленное издание связанных с ним текстов с тех пор не переиздавалось, — научного издания текста «Жития» Авраамия (а оно известно в значительном количестве списков) нет, и даже в последние годы резкого возрастания интереса к святым подвижникам на Руси Авраамий Смоленский по-прежнему находится как бы в некоем отчуждении, не став фигурой общероссийской значимости. А тем не менее персоналогически, как личность и как носитель особого вида святости он, вероятно, одна из наиболее интересных фигур в первые два века святости на Руси. Спустя без малого восемь столетий Авраамий выступает перед нами во всем многообразии своих дарований — и очевидных, и угадываемых — как книжник широкой эрудиции, не упускающий при этом из вида главное, блестящий и умеющий увлечь своих слушателей ритор, о чьем искусстве можно лишь смутно догадываться, как эстетически одаренный человек, видимо, знавший и помнивший о своей великой наставнице, что была «художницею» при Господе и «была радостию всякий день, веселясь перед лицом Его во все время», и вместе с тем той «Премудростью», что обитала «с разумом» и искала «рассудительного разума» (Кн. Притч. Солом. 8, 12, 30), как глубоко эмоциональная и впечатлительная личность, захваченная видением Страшного Суда и потрясенная им, и вместе с тем, как можно думать, как мыслитель, вовлеченный в таинства гносиса, от которого он не только не отмахивается как от ереси, но, напротив, пытается увидеть в христианской перспективе, православно. Это не всеми и не всегда вмещаемое в сознание многообразие дарований и интересов Авраамия и этот тип святости, многим казавшийся непонятным, странным, во всяком случае из ряда выбивающимся, позволяют, видимо, хотя бы отчасти, понять и объяснить непостоянство людского мнения, в связи с чем уже было некогда сказано — *Хвалу и клевету приемли равнодушно...* Кажется, Авраамий при всех страданиях и мучениях так и делал.

Ниже представлена часть более обширного ненапечатанного текста под названием «Об одном типе святости: Авраамий Смоленский». В

этой части в центре внимания — проблема, имеющая отношение к «гностическому» у Авраамия, как оно видится в свете «глубинных книг», и сами эти книги, о которых известно только из «Жития Авраамия», в свете их возможной реконструкции, о чем, впрочем, обстоятельнее предполагается сказать в другом месте.

* * *

Среди текстов и авторов, в той или иной степени отраженных в «Житии Авраамия Смоленского» или с большей или меньшей достоверностью предполагаемых (а иногда даже и реконструируемых) и с известным вероятием знакомых и самому Авраамию и использовавшихся в его проповедях, здесь будет говориться только об одном источнике книжного происхождения, о котором упоминается в «Житии» и который вызвал столько неверных или весьма неопределенных и приблизительных объяснений. Этот источник представляется особенно важным прежде всего потому, что он бросает луч света на тайну авраамиевой «ереси».

Речь идет о так называемых «глубинных книгах», упоминаемых в «Житии», в том его месте, где говорится о воздвижении гонений на Авраамия. *Но яко есть пасущихъ душа приимати бѣды, и вшедъ сотона въ сердца бесчинныхъ, въздвиже на нь: и начаша ови клеветати епископу, инии же хулити и досажати, ови еретика нарицати, а инии глаголаху на нь — глубинныя книги почитаетъ, инии же къ женамъ прикладающе, попове же знающе и глаголюще: «Уже наши дѣти вся обратилъ есть»; друзии же пророкомъ нарицающе и на ина же многа на нь вѣщания глаголюще, их же блаженный чюжъ¹²².*

Ознакомившись с кругом чтения Авраамия, мы тем не менее рискуем не узнать главного — того, что привлекало Авраамия в знакомых ему авторах, среди которых были и такие «тематические» энциклопедисты, как Иоанн Златоуст и Ефрем Сирийский, и в соответствующих текстах, также достаточно разнообразных по своим темам. И, собственно, пытаюсь понять это «что» Авраамия, надо прежде всего отдать себе отчет в том, что «тематическое» здесь образует лишь поверхность явления, относительно экстенсивный его ракурс. Точнее говоря и стремясь приблизиться к сути, доступной узрению лишь в ее интенсивном ракурсе, вопрос может быть сформулирован следующим образом — что было для Авраамия как человека и религиозного деятеля главным жизненным переживанием, в котором он наиболее полно и глубоко выразил себя, что было тем постоянно присутствующим видением, которое определяло его жизненный путь и всю стратегию поведения, что более всего

захватывало его душу и ум — настолько, что он стал своего рода заложником этого видения?

Ответ может быть дан даже при поверхностном знакомстве с текстом «Жития» Авраамия: это — эсхатологическое видение конца времен, Страшного Суда, столь потрясшее Авраамия и навсегда, видимо, ставшее сильнейшим жизненным впечатлением, мучительным, незабываемым, неотвязным, требующим ответа, который и продолжался для Авраамия всё время его служения. Видение Страшного Суда всегда стояло перед его глазами и уже прижизненно стало его испытанием. Это свое эсхатологическое «умочувствие» Авраамий, видимо, старался передать своему духовному стаду через проповеди, поучения, толкование книг, поступки, поведение человека, как бы постоянно пребывающего в ситуации «последнего» часа¹²³, требующей соответствующего ей «благочестия» и нравственной установки¹²⁴, с одной стороны, и постоянной, максимальной, живой связи с людьми, с другой. «Своего» времени у Авраамия уже не было: всё было уже взвешено, и секира уже лежала *при корени дрѣва*. В предчувствии неотменимой беды он молил Бога отвратить гнев, послать милость, даровав мир и покой. Об этом говорится в «Житии»:

Бѣ бо блаженный хитръ почитати, дастъ бо ся ему благодать Божиа не токмо почитати, но протолковати, яже мнозѣмъ несвѣдущимъ и отъ него сказанная всѣмъ разумѣти и слышащимъ; и сему из устѣ и памятью сказая, яко же ничто же сея его не утаитъ божественныхъ писаний, яко же николи же умлѣкнуша уста его къ всѣмъ, к малымъ же и к великимъ, рабомъ же и свободнымъ, и руководѣльнымъ. Тѣм же ово на молитву, ово на церковное пѣние, ово на утѣшение притекающихъ, яко и в ноци мало сна примати, но колѣнное поклоняние и слезы многы отъ очью без щука излиавъ, и въ перси биа и кричаниемъ Богу припадая помиловати люди своя, отвратити гнѣвъ свой и послати милость свою, и належасимъ бѣдѣ избавити ны, и миръ и тишину подати молитвами Пречистыя Дѣвы Богородица и всѣхъ святыхъ.

И далее в «Житии» следует первый достаточно полный фрагмент авраамиева текста «Страшного Суда» в связи с двумя написанными им иконами, посвященными по сути дела единой теме:

Написа же двѣ иконѣ: едину Страшный судъ втораго пришествия, а другую испытание въздушныхъ мытарствъ, их же всѣмъ нѣсть избѣжати, яко же великий Иоанъ Златаустъ учитъ, чемеритъ день поминаетъ, и самъ Господь, и вси святии его се проповѣдаютъ, его же избѣжати нѣгде, ни скрытися, и рѣка огнена предъ судилищемъ течеть, и книги разгибаются, а судии сѣде, и дѣла открываются всѣхъ. Тогда слава и честь, и радость всѣмъ праведнымъ, грѣшным же мука вѣчная, ея же и самъ сотона¹²⁵ боится и трепещеть.

Да аще страшно есть, братъе, слышати, страшнѣе будетъ самому видети (ср. Дан. 7, 10).

Но эта тема возникает в «Житии» с отчетливостью еще дважды. После смерти епископа Игнатия, с которым Авраамий жил в любви (по такой любви поживъ) и в радости, он болѣе начатъ подвизатися [...] о таковѣмъ разлучении преподобнаго въ смѣрении мнозѣ и въ плачи отъ сердца съ въздыханиемъ и съ стенаньми, поминааше бо о собѣ часто о разлучении души отъ тѣла. Блаженный Авраамий часто собѣ поминая, како истяжутъ душу пришедшеи аггели, и како испытание на въздусѣ отъ бѣсовьскихъ мытаревъ, како есть стати прѣдъ Богомъ и отвѣтъ о всемъ въздати, и в кое мѣсто повѣзуть, и како въ второе пришествие предстати предъ судищемъ страшнаго Бога, и какъ будетъ отъ судья отвѣтъ, и како огненная рѣка потечетъ, пожагаючи вся, и кто помагая будетъ развѣи покаяниа и милостыня, и беспрестанныя молитвы, и кто всѣмъ любви, и прочая иная дѣла благая, яже обрѣтаются помагающия души. Мы же сего ни на памяти имамы, но ово о семъ, а другое о иномъ станемъ, не имущи ни единого слова отвѣщати предъ Богомъ.

И еще раз тема Страшного суда и того, что ему сопутствует, возникает в заключительной части «Жития», в том длинном «антитетическом» фрагменте, где Ефрем описывает свое «недостойнство» на фоне нравственных высот покойного Авраамия: онъ же страшный судный день Божий поминая, азъ же трапезы велиа и пиры; онъ память смертную и разлучение души отъ телеса, испытание въздушныхъ мытаревъ, азъ же бубны и сопѣли, и плясаниа; он еже подражати житие святыхъ отецъ и подобитися благому житью ихъ, и почитая святая жития ихъ и словеса, азъ же быхъ подражая и любя пустотная и суетная злыхъ обычая.

Разумеется, тема Страшного Суда достаточно хорошо известна и по другим текстам древнерусской литературы, и в выборе ее Авраамий (и/или Ефрем) не был оригинален. Оригинальность и индивидуальность Авраамия состояла в том, какое значение он ей придал и насколько он усвоил ее себе в своем жизненном опыте как наиболее волновавшую его проблему, а также то, как эта тема была решена им. О значении для Авраамия темы Страшного Суда и постоянном переживании его видения уже говорилось¹²⁶. В связи же с тем, как она была решена конкретно, т. е. какие образы стали ведущими для Авраамия, нужно привлечь внимание к двум местам — к трижды обозначаемой теме испытания въздушныхъ мытарствъ и к дважды выступающему мотиву «огненной реки» (рѣка огнена, огненная рѣка, пожагаючи вся). Похоже, что первое испытание, состоявшее в том, что по отделении грешных душ, уже уловленных диаволом, оставались еще души, чей

статус был еще не вполне ясен и должен был определиться ангелами в зависимости от степени греховности этих душ; пока же они претерпевали воздушные мытарства и постольку пребывали в состоянии крайнего волнения, так как миновать этого испытания было невозможно. Этот образ «испытания воздушных мытарств», возможно, отчасти проясняемый соответствующими живописными, «рисуночными» изображениями¹²⁷, принадлежит к числу нечастых и, безусловно, специфичных. Тем ценнее, что первый по времени пример этого образа обнаруживается в несторовом «Житии» Феодосия, оказавшем, как уже отмечалось ранее, известное влияние и на текст «Жития» Авраамия Смоленского. Ср.: *Милостивъ буди дѣи и моеи, да не срящетъ ея противныхъ лукавство, нѣ да примуть ю ангѣли твои проводяще ю сквозѣ пронырство во тьмныхъ тѣхъ мытарство* (Усп. сб., 128)¹²⁸. Следует, видимо, согласиться с тем, что зафиксированный на фронтисписе Псалтири инока Степана образ «испытания воздушных мытарств» в определенную эпоху (XIV в.) связывался с религиозными представлениями стригольников, которые сами складывались на основе синтеза ряда учений, религиозных идей и образов предыдущего времени и разного происхождения. То, что предшествующая стадия в развитии этого образа свидетельствуется трижды «Житием» Авраамия, а несколько ранее и менее ясно и «Житием» Феодосия Печерского, позволяет, кажется, говорить об определенной линии, следы которой обнаруживаются уже в самом начале древнерусской письменности.

Второй из рассматриваемых образов Страшного Суда — огненная река — тоже нечаст (как, впрочем, и само сочетание *Страшный Суд*, вместо которого в ветхо- и новозаветных текстах обычно выступают *Суд*, *Божий Суд*, *Господень Суд* и под.)¹²⁹. Если, тем не менее, образ огненной реки представляется знакомым, то этим мы обязаны «полуфольклорным» представлениям о Страшном Суде, характерным для одной — эсхатологически-апокалиптической — части народной традиции (см. ниже), иконным изображениям Страшного Суда, некоторым более или менее естественным контаминациям в пределах антитетической темы воды и огня и лишь единственному месту из обоих Заветов, принадлежащему Даниилу, но зато весьма образно-красноречивому и усвоенному себе некоторыми традициями, равно чуткими и к «апокалиптическому», и к «поэтическому». Нужно полагать, что Ефрем, составитель «Жития» Авраамия, в известной степени воспользовался образами Даниилова видения, тем более что, вероятно, ему и лично были известны представления Авраамия о Страшном Суде, о котором он, несомненно, часто говорил в проповедях и поучениях. Вот этот «огненный» фрагмент Даниилова текста Страшного Суда, описывающего видение пророка¹³⁰: *Видел я наконец, что поставлены были престолы, и воссел Вет-*

хий днями; одеяние на Нем было бело, как снег, и волосы главы Его — как чистая волна; престол Его — как пламя огня, колеса Его — пылающий огонь. Огненная река выходила и проходила пред Ним; тысячи тысяч служили Ему и тьмы тем предстояли пред Ним; судьи сели и раскрылись книги (Дан. 7, 9–10)¹³¹.

Отступление, связанное с выяснением роли идеи Страшного Суда для Авраамия, имеет целью, во-первых, найти то общее в его круге чтения, что объединяло разных авторов и разные тексты, к которым, судя по всему, обращался Авраамий и которые упоминал, тоже, видимо, неслучайно, Ефрем в «Житии» Авраамия, и, во-вторых, определить (хотя бы в общих чертах) ту традицию, с которой идейно, образно, культурно-исторически было связано то в учении, проповедуемом Авраамием, что вызывало яростные нападки на него и воспринималось как нарушение канона и обычая, если не как вредная «ересь». Тема-образ Страшного Суда и раскаяния-покаяния как подготовки к нему позволяет, можно думать, объединить в общем текстовом круге и слова и поучения Ефрема Сирина¹³² и Иоанна Златоуста, и «Златую Цепь» (и, вероятно, «Измарагд»)¹³³, и «глубинные книги» в той степени, в какой в них рассматриваются названные темы. А само использование этих тем и соответствующих образов отсылает к сфере космологических и эсхатологических, апокалиптических идей с акцентом на начале (творение, ср. книгу Бытия) и на конце, синтетическим образом которого как раз и выступает Страшный Суд. Тем самым определяется и традиция, в которой смоленские «враги-игумены» усматривали «еретическое» в учении Авраамия — один из вариантов гностического учения, некогда зародившегося на Ближнем Востоке, проникшего в Византию и Болгарию, откуда попавшего как на Русь, так и в Западную Европу. Это учение, чаще всего связываемое конкретно с богомилами (хотя очень вероятно, что богомилство не было единственным источником этого учения), появилось на Руси до принятия христианства, которое, по-видимому, оттеснило несомненный в русской культуре «манихейский» пласт, о котором можно судить по многим его следам в народных представлениях о мире и человеке, о творении и его конце. Этот «опустившийся» пласт народной религиозной культуры, к сожалению, не привлекая до сих пор к себе должного внимания исследователей, оказался исключительно устойчивым на Руси и с разной степенью полноты и глубины отразился в известных «ересях», в апокрифической литературе и, может быть, особенно в одной из лучших частей русской устной словесности — в духовных стихах.

Поэтому здесь уместно обозначить (по необходимости выборочно и кратко) некоторые параллели между идеями, топикой и образами, связываемыми в «Житии» с учением Авраамия, и тем кругом текстов, усво-

енных народной культурой и отчасти ею переработанных, которые условно могут быть названы «глубинными» книгами. Но сначала несколько слов о самом этом названии, которое, кажется, может объяснить традицию, неясно отраженную в учении «страстотерпца православного гносиса» Авраамия (поскольку об этом учении можно судить по его «Житию»)¹³⁴ и более полно и ясно в «глубинных» книгах (поскольку о них можно судить по вторичным источникам, так или иначе отражающим отдельные их черты). Проблема исходного названия действительно существует, как, разумеется, существует и вопрос соотношения «глубинных» книг и «Стиха о Голубиной книге», из которого, собственно, и известно о самой «Голубиной книге», ее появлении, характерных чертах и даже — в значительной части — о ее структуре и содержании. Первенство книги, которая в «Стихе» называется «Голубиной» (хотя чаще всего, во всяком случае в подавляющем большинстве вариантов, немотивированно), перед самим «Стихом» и в хронологическом, и в причинно-следственном, и в «текстовом» планах не вызывает сомнений. Сама непонятность определения «глубинный» (применительно к книгам) должна рассматриваться как аргумент в пользу исходности названия «глубинные книги» — тем более, что это название зафиксировано в тексте, написанном не позже середины XIII века, когда оно, судя по «Житию», было хорошо известным. Учитывая, что практически исключено существование как «глубинных книг», так и особой «Голубиной книги» как независимых друг от друга текстов, исследователь оказывается в ситуации, когда необходимо сделать выбор. И этот выбор должен быть сделан в пользу определения «глубинный»¹³⁵ как более архаичного, позже, если судить по ряду вариантов «Жития», становящегося уже непонятным и вызывающего необходимость в новом осмыслении (см. выше). Определение «голубиная», собственно, и было скорее всего наиболее простым выходом из положения — тем более, что *Начинался бел свет от Свята́ Духа́*, а зримым образом его как раз и был голубь (известны изображения голубя в связи со свитком-книгой). Недавно было высказано мнение, согласно которому в основе названия «Голубиная Книга» лежало древнееврейское обозначение Моисеева Пятикнижия — *sēfer tôrâ* 'Книга Закона (Торы)', на русской почве ошибочно осмысленное как *sēfer tôr*, т. е. 'Книга Горлицы', 'Книга Голубя', из-за звуковой (но не генетической) близости др.-евр. *tôrâ* 'закон' ('нечто страшное', ср. *yārâ* 'бросать', 'низвергать') и *tôr* 'голубица'¹³⁶. Разумеется, это объяснение (остроумное и возможное) должно быть учтено, и, более того, в той среде, где осуществлялись наиболее непосредственные и тесные еврейско-русские контакты в религиозной сфере, подобные объяснения-мотивировки вполне могли возникать и апробироваться как «подлинными» в некоем узком кругу книжников. Но они едва ли могут опро-

вергнуть исходность идеи «глубины-глубинности», присутствующей в названии книги.

Гностические элементы апокрифической литературы, «Стиха о Голубиной Книге» и соответствующего круга текстов, представленных в виде духовных стихов, как и более широкий контекст «гностического», позволяют, кажется, настаивать на подлежащей названию и тексту, им обозначаемому, идее глубины-глубинности. Достаточно ограничиться двумя «внешними» экскурсами, имеющими дело с двумя ключевыми в формировании гностицизма текстами.

Первый случай — название и внутренняя форма среднеиранского сочинения на пехлеви, посвященного сотворению мира и содержащего сведения по космологии и эсхатологии прежде всего, — «Бундахишн». Это сочинение, с которым «Стих о Голубиной Книге» имеет целый ряд далеко идущих совпадений на разных уровнях, имеет название, которое буквально означает «Сотворение Глуби» (основы), т. е. некое начальное творение, и состоит из двух частей — пехл. *būn-* и *dahišn(ih)*, первая из которых родственна др.-инд. *budhná-*, др.-греч. *πυθμήν*, лат. *fundus*, нем. *Boden*, праслав. **bъdno* (ср. словц. диал. *bedno* 'дно') < **budn-* < **budhn-* и др. с значением 'дно', 'основа', 'глубь', 'низ', 'бездна' и т. п., а вторая — *dā-* 'сотворить', 'создать' родственна др.-инд. *dádhati*, авест. *dađaiti*, др.-греч. *τίθημι*, лат. *con-dere*, лит. *dėti*, праслав. **děti* и т. п. с идеей полагания-поставления, сотворения и т. п.¹³⁷

Второй случай — учение Валентина (первая пол. II в.), названного В. С. Соловьевым «самым значительным гностическим философом и одним из гениальнейших мыслителей всех времен»¹³⁸. В учении Валентина, известном главным образом по его изложению, сделанному Иринеем Лионским, в центре внимания — идея абсолютной полноты (*πλήρωμα*) вечного бытия или мира эонов (*αἰῶνες*), из которой возникает и к которой возвращается «всё способное к восприятию истины», лучшей и наиболее глубокой части того явления, которое составляет *гноссис*, как бы объединяющий в себе «изначальное» (предвечное), все, что возникло через про-ис-хождение-воплощение, и познание. Разумеется, учение Валентина принадлежит к числу весьма сложных и глубоко «метафизированных» концепций, но в основе его более или менее отчетливо просматриваются те мифопоэтические источники, из которых оно возникло и которые в той иной форме (конечно, сильно упрощенной и примитивизированной) отразились в богомильских представлениях и соответствующих текстах, попавших и на Русь. Вместе с тем сама схема концепции Валентина дает, кажется, наиболее достоверный материал для уяснения определения «глубинный» в названии «Глубинная книга», отсылает к мифопоэтической и философизированной персонификации

фикации этого качества «глубинности» и, наконец, описывает с достаточной полнотой весь тот контекст «всеединства», который был так существен и для русского философа. Ядро этого учения и исходный контекст «глубины» и соотносимой с нею полноты он и описал с точностью и наглядностью. «На незримых и несказанных высотах (т. е. в сфере чисто-трансцендентного бытия) предвечно пребывает совершенный зон — первоначально, праотец или Г л у б и н а (βάθος)¹³⁹. Будучи выше всякого определенного бытия, как положительное нечто, или истинная бесконечность, этот первозон имеет в себе абсолютную возможность или мощь (*potentia*, δύναμις) всего и всякого определенного бытия, имеет ее в себе, как свою мысль и радость. В таком внутреннем, невыраженном состоянии эта мысль Глубины называется Молчанием (Σιγή). Непостижимое (τό ἀκατάληπτον) Глубины всегда остается в Молчании, постижимое же (τό καταληπτόν) становится началом всего (ἀρχή τῶν πάντων), будучи из потенциальной мысли первозона произведено в действительность актом его воли. Это второе, произведенное начало всего есть У м (Νοῦς), также называемый Единородным и Отцем всяческих. С ним вместе произведена и соотносительная ему идеальная объективация — И с т и н а (Ἀλήθεια). Они, оплодотворяя друг друга, производят С м ы с л (Λόγος) и Ж и з н ь (Ζωή), а эти, в свою очередь, порождают Человека (Ἄνθρωπος) и Церковь, т. е. общество (Ἐκκλησία). Эти четыре пары (сизигии): Глубина и Молчание, Ум и Истина, Смысл и Жизнь, Человек и Церковь — составляют совершенную осьмерицу (огдоаду), которая не из недостатка или потребности, а по избытку внутреннего довольства и для нового прославления Первоотца, производит еще 22 зона [...] Все вместе 30 зонон и составляют выраженную полноту абсолютного бытия — Плэрому. Последний из тридцати — женский зон, С о ф и я — возгарается пламенным желанием непосредственно знать или созерцать Первоотца — Г л у б и н у; такое непосредственное з н а н и е Первоначала свойственно только его прямому производству (πρωβολή) — Единородному У м у; прочие же зоны участвуют в абсолютном ведении Глубины лишь посредственно, по чину своего происхождения, чрез своих производителей [...]. Но София, презревши как своего супруга Желанного (Θελητός), [...] необузданно устремляется в бездну несказанной сущности. Невозможность ее проникнуть при страстном желании этого повергли Софию в состояние недоумения, печали, страха и изумления, и в таком состоянии она произвела соответственную ему сущность — неопределенную, безвидную и страдательную¹⁴⁰. С этого и начинаются драматические испытания Софии и сама драма познания, развертывающаяся на фоне новых откровений, связанных с возникновением новых зонон¹⁴¹.

Из этого изложения учения Валентина и его последователей, во многом существенном перекликающемся и с другими, несколько более поздними «гностическими» версиями (манихейскими, египетскими — ср. тексты из Наг-Хаммади, и др.), следует, во-первых, что перед нами учение о творении, представленное в сильно метафизированной форме; во-вторых, что основной и первый по порядку творец-демиург — праотец Глубина; в-третьих, что Глубина — не только имя субъекта, еще не вполне и не во всем отличимое от творения, но и обозначение той основы, на которой развернулось творение в виде его объектов (ср. аналогично лат. *fundus* ‘дно’, ‘основание’ : *fundamentum* ‘фундамент’, ‘основание’ : *pro-fundum* ‘глубина’, ‘глубь’, ‘бездна’ [но и ‘высь’, ‘высота’, ‘вышина’], ‘подземный мир’: *pro-fundus* ‘глубокий’, [но и ‘высокий’], ‘подземный’ и т. п.); в-четвертых, что текст, в котором было изложено учение Валентина (или не известного нам его предшественника), несомненно, заслуживал обозначения его как «Книги Глубины» → «Глубинной Книги», ибо демиург Глубина вызвал из своей собственной глубины глубину-основание, которому уготовано было стать местом глубины-творения: *De profundis te clamavi..*, — мог бы сказать и о себе Праотец Глубина¹⁴².

Нужно сказать, что в этой предполагаемой, кажется, с достаточным основанием «Глубинной Книге» слово «глубина» было центральным и ключевым, несшим наиболее «глубокие» смыслы всего текста. Во всяком случае оно отсылало ко всему комплексу творения сразу и нераздельно. Лишь при аналитической процедуре удастся реконструировать связь общей идеи «глубины» с ее конкретными отражениями — пространством-временем («хронотоп») творения, «метафизической» ситуацией творения (потребность в бытии, его воплощении и возможность-сила /δύναμις/ для совершения этого¹⁴³), самим творением, его Творцом (и, вероятно, автором книги творения) и тварным составом сотворенного мира. Присутствие в понятии «глубина», когда оно появляется в подобных текстах и на отмеченном особо месте, отсылок ко всем перечисленным внеязыковым реалиям-денотатам, хотя все они и существенно растворены в общей им всем «родимой» стихии, при наличии указания на некий предел (в простейшем виде — «хронотопические» рамки) и подчеркивании особой важности границ (начало и конец во времени и в пространстве) в безграничном, оповещает не просто о некоей предельной ситуации, но об уникальной предельной ситуации, которой может быть только творение и творчество, направленное на всеединое целое, на абсолют. На чисто языковом уровне эта ситуация сигнализируется как бы противоестественным, парадоксальным сочетанием крайностей — «растворенности» (или невыкристаллизованности) столь разных смыслов, вплоть до упразднения субъектно-объектного

различения, что нужно говорить скорее о некоем диффузном смысловом целом (но не о полисемии), и энантиосемичности (кодирование противоположных пределов одним и тем же языковым элементом). Эта уникальность ситуации в известной мере объясняет и нередкое в таких случаях и вполне допускаемое и для реконструируемого текста «Глубинной Книги» помещение слова «глубина» именно на первое, начальное место в тексте¹⁴⁴, причем в этом отмеченном месте значение слова «глубина» таково, что пространственное в нем не отделяется с отчетливостью от временного (по крайней мере): *В глубине...* значит «в том хронологически отдаленном, исходном, первом по порядку, установленном именно этим прецедентом-прорывом, пространстве (месте)-времени, где началось творение, был сделан первый его шаг». И в этом смысле «в глубине» — не более чем иной способ выражения понятия «первого раза» (*В первый раз...*, во многих мифопоэтических традициях открывающее космогонические тексты), прецедента, воспроизводимого обычно в главном годовом ритуале, чаще всего помнящем не только о своем начале, образцом для которого было начало творения, но и — в «эсхатологических» традициях — о своем конце, совпадающем с концом мира или (ослабленный вариант, но *sub specie* человека более остро-напряженный) с тем Страшным Судом, где навечно решается судьба человека. Такая глубина с точки зрения человеческого опыта безмерна, неизмерима и сама по себе есть тайна и таинство, или с трудом постигаемое, или не постигаемое вовсе.

Здесь уместно напомнить некоторые характерные примеры словоупотребления слова «глубина» в древнерусских текстах, в значительной мере подтверждающих сказанное выше. Ср.: *близъ же олтаря юсть камень твърдъ · имѣа шириноу и высоту великоу а глоубина юго коньца не имать*. Сб. Тр. XII/XIII, 43 об. (как бы обоснование ритуальной «глубины»); — *Неизмѣрна нб(с)наа высота, ни испытана преисподнаа глоубина*. К Тур. XII сп. XIV, 36; — *злѣ живше моучими соуть въ плачь и въ огонь полагающъ и в. нижнѣю мѣсто юже въ глоубине соуть земьстѣи (ἐν... βάθει)*. ГА XIII—XIV, 182 г; — *пороуганьемъ дьяволимъ ω(т) высоты житья оного · ан̄гльскаго · въ глоубину адовоу сниде*. ПНЧ XIV, 121 г; — *блюдите же са страсти · щадитеса ω(т) всепагубья · да не впадетеса въ глоубиноу · да не истязани будете ω(т)сюдѣ вины · овамо же будущи(х) вѣчныхъ бесконечны(х) (εἰς τὸ βάραθρον)*. ФСт. XIV, 133 г и др.; ср. *глубину сердца, души, ума, мудрости, духа, благости, смирения и т. п. : вѣща бо егда в горнюю глоубину оу(м) чл̄вчъ възри(т) ища б̄ья начала*. ГБ XIV, 54в; — *...иже глоубины д̄хвныя и б̄словны гла(с)ы испытываа сице*. КР 1284, 332б; — *не вѣсте м̄твѣ силы ни глоубины ни скровища юа знаете*. ПНЧ 1296, 100; *...диващиса твоего таиньства глубинѣ*.

К Тур. XII, сп. XIV, 26; — всю глубину книжную¹⁴⁵ избравъ словесы вписа. ГБ XIV, 161a; — ...бл̄годараци его из глубины д̄шевныа (ѣк βαθέων ψυχῆς). ЖВИ XIV—XV, 646; — глоубиною (глоубинами) моудрости — название церковного песнопения по его начальным словам: по пслмѣ(х) поють(с) ал(л)ѣ гла(с) ·н̄· тре(п) глоубинами моудро(с). УСт. XII/XIII, 2; — да има г(с)а іа̄х(с)а въсхода въ глоубиноу сердечную ... д̄шю же сп(с)ть и оживить. ПНЧ 1296, 109; — кто оубо ω(т) васъ слышавъ не постенеть' из глубины ср(д)ца (ѣк βάθους καρδίας). ФСт. XIV, 225 г и т. п.¹⁴⁶ Впрочем, и другие слова с корнем *глуб-* отсылают к диагностически важным ситуациям¹⁴⁷.

Определенный интерес представляют собой и диалектные данные, особенно смоленские, сохранившие ряд глубоких архаизмов, не отмеченных даже в «Словаре русских народных говоров». Если учесть приведенные выше уникальные примеры со словом *глубинный* у смольнян Авраамия и Климента Смолятича, относящиеся к XII—XIII вв., ряд интересных текстов духовных песен, записанных в Смоленской губ. и содержащих мотивы глубины, то складывается впечатление об отмеченности «смоленского» локуса в связи с темой «глубины». Среди таких оригинальных смоленских примеров (возможно, эксклюзивного характера) ср.: **Глубина 1.** Давно минувшее время — *Тады, у глубину, люди плоха жыли.* ПОЧ. (также ХИСЛ, ДЕМ); — 2. Преклонные годы, старость — *Ни хачу я ды такей глубины дажыть.* ДЕМ; *Другой ни хочить умирать, гаворить: «Ох, дажыть бы дь глубины».* СЫЧ; — **Глубокий 1.** О преклонных годах — *Гады яе глубокии.* ДЕМ; *Дьжыла дь таких глубоких лет.* ПОЧ (но и 2. Глухой, отдаленный — *Я у глубокий дьреуни ни жыла, а усё блиска к горьду.* САФ; *у тот глубокий вугъл аутобусы не ходють.* ДЕМ¹⁴⁸). Естественно, что праотец Глубина из учения Валентина характеризовался и связью с глубиной-бездной (*profundum*), и преклонными годами (он старше всех, праотец), и принадлежностью к давноминувшему времени, когда началось творение. Все эти три характеристики составляют круг значений смол. диал. *глубина́*, причем два последних значения засвидетельствованы пока только смоленскими данными. Уже это обстоятельство дает некоторые основания предполагать более широкую эрудицию Авраамия (не только в связи с кругом тех идей, которые его интересовали и были ему близки, но и по чисто языковым основаниям), когда он употребляет эпитет *глубинный* в связи с обозначением книг о творении, чем можно было думать раньше: в данном случае сам «смоленский» язык мог способствовать «расширительному» достраиванию гностического образа, известного Авраамию скорее всего только по косвенным источникам.

Разумеется, этими языковыми, специфически «смоленскими» наведениями не исчерпывается то, что могло бы объединять представления

Авраамия Смоленского с гностическим учением Валентина. Интереснее и поучительнее то, что топика концепции Валентина, ее основные понятия — глубина, начало, праотец; творение и полнота его; память, знание; ум, разум, мысль, мудрость; страх и т. п. — объединяет эсхатологические представления Авраамия (и, видимо, то целое, частью чего они являются) с такими апокрифическими сочинениями, как уже упоминавшаяся «Беседа трех святителей» и русскими духовными стихами, особенно о Страшном Суде. При этом в центре внимания Авраамия и духовных песен — эсхатологическая идея к о н ц а, представляемого как Страшный Суд, тогда как у Валентина акцент ставится на н а ч а л е и вытекающей из него идеи эманации новых эонов, и лишь в «Беседе» охвачена вся «священная» история — от начала мира и Адама до конца в виде Страшного Суда. Все три круга текстов — Валентина (насколько по изложению его учения восстанавливаются элементы его текста), Авраамия и русских духовных стихов (как отчасти и «Беседа») — хранят довольно явные следы гностической установки, и отчасти именно в связи с нею на всех этих текстах лежит отпечаток «книжности» в разных ее проявлениях. Высший из них — образ единственной и всеобъемлющей К н и г и, таинственного источника з н а н и я, которое в свою очередь позволяет отделить добро от зла, правду от кривды, праведность от неправедности и произвести последний и высший суд, ибо в нем открывается сама истина (*Суды Господни — истина, все праведны.* Псл. 18, 10).

Но и книга начала и творения, и книга разрушения и конца всему сотворенному — не более чем две части одной и той же книги — Книги Глубин. Сам Авраамий, собеседник многих душеспасительных книг, доискивающийся до глубины их смысла, человек, захваченный видением Страшного Суда и видящий его именно как с т р а ш н ы й¹⁴⁹, помнил, конечно, видение Даниилом престола суда Ветхого деньми, огненный колорит всего происходящего и к н и г и, по которым судят (Дан. 7, 9–10, см. выше). Не мог не знать Авраамий и других вариантов книги книг, присутствующих в обоих Заветах, — Книги Господней (Ис. 34, 16, ср. косвенно *Твоя книга* — Исх. 32, 2, 33; Псл. 55, 9; 138, 16 и др.), закона (Вт. 28, 61; 31, 26; И. Нав. 1, 8; Гал. 3, 10; 1 Цар. 10, 25; 4 Цар. 14, 6; 22, 8), жизни (Псл. 68, 29; Фил. 4, 3; От. 3, 5; 13, 8; 20, 12, 15; 21, 27; 22, 19)¹⁵⁰, но образ книг Страшного Суда, кажется, особенно часто и угрожающе вставал перед Авраамием — и не только перед его умственным, внутренним зрением: в написанной им иконе, изображающей Страшный Суд, — *и рѣка огнена предъ судилищемъ течеть, и книги разгубают ся, а судии съде, и дѣла открываются всѣхъ*, как сообщает «Житие», по сути дела пересказывая фрагмент из Даниилова видения Престола суда Ветхого деньми (Дан. 7, 10).

В этом контексте уместно еще раз обратиться к сообщению «Жития Авраамия», передающему слухи о том, что Авраамий *глубинныя книги почитает*, и посмотреть, что соответствует этому образу в русских духовных стихах, основной текст которых составляет «Стих о Г(о)лубин(н)ой Книге». Забегая несколько вперед, можно отметить, что образ книги именно как Книги по преимуществу полнее и чаще всего представлен как раз в «Стихе о Голубиной книге», причем оказывается, что Голубиная книга и есть та самая Книга, о которой рассказывается в «Стихе» о ней; более скромны «книжные» данные в духовных стихах о Страшном Суде, но и их, вероятно, достаточно для выдвижения предположения о том, что этот цикл, представленный многими вариантами и некогда очень популярный, исходно тоже входил в состав «глубинных книг», что еще раз может навести на мысль о двух составных частях их, одна из которых связана с началом и творением, а другая — с разрушением и концом в образе Страшного Суда с его эсхатологическим колоритом.

Голубиная (Глубинная) книга, описываемая в «Стихе» о ней, исключительна. Она поражает своей уникальностью и в физическом, и в метафизическом планах. Огромная по своим размерам, она содержит знание обо всем, что есть в мире, — о его составе, происхождении, иерархии ценностей как материальных, так и духовных. Это воистину божественная и великая книга (*Великая книга Голубиная!*). С ее описания чаще всего и открывается «Стих о Голубиной книге»: *Восходила туча сильна, грозная, | Выпадала книга Голубиная, | И не малая, не великая: | Долины книга сороку сажень, | Поперечины двадцати сажень. Все слои христиан православных во главе с сорока царями со царевичем | Соходилися, соезжалися к этой книге, но она остается недоступной — Никто ко книге не приступится, | Никто ко Божьей не пришатнется. Несколько удачливее оказался Премудрый царь Давыд Евсеевич — До Божьей до книги он доступается, | Перед ним книга разгибается, | Все божественное писание ему объявляется* (два последних стиха повторяют соответствующий эпизод из «Жития Авраамия», см. выше, и отсылают к уже цитированному видению пророка Даниила). Владимир-князь задает Давыду Евсеевичу главный вопрос о книге — *Кто сию книгу напisyвал, | Голубину кто напечатывал?* Тот отвечает: *Писал сию книгу сам Исус Христос, | Исус Христос, Царь Небесный; | Читал сию книгу сам Исай-пророк, | Читал он книгу ровно три года, | Прочитал из книги ровно три листа.* Этого, конечно, мало, и князь Владимир просит царя Давыда Евсеевича — *Прочти, сударь, книгу Божью, | Объяви, сударь, дела Божие, | Про наше житие, про свято-русское, | Про наше житие свету вольного* и задает ему основные вопросы космогонического и антропогонического характера — о мире-

доме и о мире-народе (*От чего у нас мир-народ?*), в этом мире-доме обитающем. Но и сам премудрый царь Давыд Евсеевич вынужден признаться — *Не могу я прочесть книгу Божию. | Уж мне честь книгу — не прочесть Божью: | Эта книга не малая, | Эта книга великая. | На руках держать — не сдержать будет, | На налое положить Божий — не уложится. | Умом нам сей книги не сосметити | И очам нам книгу не обозрити: | Великая книга Голубиная!* Единственное, что может сделать царь Давыд Евсеевич, — пересказать содержание книги по памяти: *Я по старой по своей по памяти*¹⁵¹ | Расскажу вам, как по грамоте [правда, в варианте Варенцов, 12 после слов Давида Евсеевича *По книге ходить — всю не выходить, | А строки Божии не вычитаешь* следует вставка, отсылающая к уже известному «данииловскому» следу в «Житии Авраамия» — *Тут сама книга распечатывалась, | Сами листия раскладались, | Слова Божии прочитались*]. То, что книга не прочитываема даже для царя Давыда Евсеевича или пророка Исаяи, но только пересказываема по своей памяти, свидетельствует как о наличии двух видов знания и его передачи в потомстве — с помощью памяти («нематериальное») и чтения («материальное»)¹⁵², так и о том, что некая тайна письменного текста, книги все-таки, видимо, остается нераскрытой: глубока эта тайна «Голубиной-Глубинной книги», и умом сей книги не сосметити. Эта альтернатива памяти и ума, необходимого для того, чтобы сосметить прочитанное, да и просто прочитать книгу, реконструируется вполне достоверно даже на материале ряда русских духовных стихов, не говоря уж о гностически ориентированных текстах других традиций. Кроме того — и это очень важно — эти два способа познания и передачи результатов его находят убедительные параллели в учительской практике Авраамия, обращавшегося и к памяти, и к уму, к устной речи по памяти, и к чтению божественных книг: *и мнози начаша отъ града приходити и послушати церковнаго пѣннѣа и почитаниа божественныхъ книгъ. Бѣ бо блаженный хитръ почитати, дастъ бо ся ему благодать Божѣа не токмо почитати, но протолковати, яже мнозѣмъ несвѣдущимъ и отъ него сказаная всѣмъ разумѣти и слышащимъ; и сему из устѣ и памятью сказая, яко же ничто же ся его не утаитъ божественныхъ писаний, яко же николи же умлѣкнуша уста его къ всѣмъ, к малымъ же и к великимъ, рабомъ же и свободнымъ, и руководѣльнымъ* (сходен типологически и состав слушателей, сошедшихся в Голубиной книге: *Сорок царей со царевичем, | Сорок князей со князевичем, | Сорок попов, сорок дьяконов, | Много народу, людей мелких, | Христиан православных*).

Помимо уже указанных примеров общих мотивов и образов в «Житии Авраамия» и в русских духовных стихах, в частности, и в «Голубиной книге», так или иначе относящихся к гностической теме, можно от-

метить и другие, из которых здесь частично и вкратце будут обозначены лишь немногие. В контексте, условно обозначаемом как «гностический», наряду с книгой («Голубиная книга» < *«Книга Глубин(ы)») и памятью¹⁵³ находят свое место ум-разум и помыслы (собств. — мысли-помыслы, но и смысл)¹⁵⁴, диагностически важные элементы гностических текстов и любой гностической концепции вообще и отраженные в учении Валентина, соотв. — Νοῦς, Ἔννοια, Λόγος. Весьма показательно (и тоже диагностично) место, в котором эти понятия и слова появляются в «Голубиной книге», — сразу после перечисления элементов космического целого (белый вольный свет, солнце, месяц, звезды, ночи, зори, ветры, дождь) и непосредственно перед перечислением элементов человеческого состава (кости, тело, кровь). В длинной череде вопросов (*От чего...?*), задаваемых Володимир-князем царю Давыду Евсеевичу, возникают и эти два — *От чего у нас ум-разум? | От чего наши помыслы?*, на которые Давыд Евсеевич дает свой ответ, — *У нас ум-разум самого Христа | Наши помыслы от облац небесных*¹⁵⁵.

Также существенны персонологические и ономастические переклички в духовных стихах (но не в «Стихе о Голубиной книге») как с «Житием», так и с гностическими текстами раннего времени, включая и тот, что в реконструкции связывается с именем Валентина. В первом случае в качестве примера можно отметить нередкие и всегда отмеченные ссылки на Иоанна Златоуста в духовных стихах, как бы перекликающиеся с цитатой этого автора в «Житии Авраамия» (ср.: *Проглаголет Ианн Златоустий: | «Гой еси, Христос, Царь Небесный! | Благослови меня слово промолвить | [...]» | Проглаголет Христос, Царь Небесный: | «Исполать тебе, Ианн Златоустий! | Умел ты словечко промолвить | [...]»* — «Вознесение», по: Варенцов, 59–61, со смешением Иоанна Златоуста с Иоанном Богословом, присутствовавшим при вознесении Христа; — *Речет ему Иван-архиепискуп: | «Владыко Христос [...]» | «Благодарю тебя, Иван-архиепискуп, | [...] | Дарую уста тебе золотые, | В году тебе празднички честные | Во имя Ивана Златоуста»* — «Вознесение», по: Якушкин, 502–503, № 11; — *Слово Иоанна Златоустого: | «Братие, [...]»* — «Стих о лени»¹⁵⁶, в самом начале текста, и др.). Во втором случае речь идет о «софийном» мотиве в его персонифицированной форме (*Во граде было в Иерусалиме | При царе было при Федоре, | Жила царица благоверная | Святая София Перемудрая. | Породила она себе три дочери, | [...] | Четвертого сына Егория | [...] | А во церькови во соборной, | [...] | Стоит его матушка родимая, | Святая София Перемудрая...* — «Егорий Храбрый»¹⁵⁷), в связи с «софиинными» мотивами в гностической традиции, где, как известно, фигурирует и персонифицированный образ Премудрости — Софии¹⁵⁸.

Но если говорить о наиболее разительных совпадениях между русскими духовными стихами и тем, что, по данным «Жития», особенно и, видимо, мучительно занимало Авраамия, к чему он постоянно обращался, то здесь на первое место, безусловно, выступает тема Страшного Суда и отчасти тема расставания души с телом, предшествующего Суду¹⁵⁹. В связи с этими темами данные духовных стихов ценны во многих отношениях и, может быть, в первую очередь в том, что они подтверждают выше высказанное предположение о том, что исходный текст, от которого до нас дошли «Стих о Голубиной книге» и стих «Страшный Суд», представлял собою нечто целое, объединявшее в себе темы начала (творения) и конца (Страшного Суда), о чем отчасти можно догадываться и по текстам «начала», в которых есть следы темы конца (ср. в «Стихе о Голубиной книге» заключительную часть о споре-прении между Правдой и Кривдой и победе Кривды, приравниваемой к искажению самого смысла творения), и по текстам «конца», в которых также есть намеки на тему творения и его состав, т. е. на начало (ср. мажорный приступ в тексте о Страшном Суде, отчасти напоминающий известный фрагмент из «Слова о погибели Русской земли»: *Выди-ко, человек, на Сиянскую гору, | Погляди, человек, вниз по матушке земле: | Она чем же, земля, изукрашена, | Ино чем же земля понаполнена? | И наполнена земля Божьей милостью, | Изукрашена земля красным солнышком*¹⁶⁰, с неожиданным срывом в тему Страшного Суда: *И течет по земле река огненна, | Пламя пышет из реки с земли до небá. | Как стоят у реки души грешные...* и т. д.). Наиболее адекватное представление об этом исходном, объединяющем в себе обе темы — и начала и конца — тексте дает, видимо, духовный стих «Свиток Иерусалимский», в котором органически сочетаются тема выпадения свитка, заключенного внутри камня, и сбора вокруг него всех от царей и патриархов до христиан православных (как в «Стихе о Голубиной книге»), тема происхождения частей человеческого тела, отсылающая к составу творения, и, наконец, тема Страшного Суда¹⁶¹. Важность сочетания всех этих тем в едином тексте в известном отношении, кажется, не зависит от времени создания «Свитка Иерусалимского»: даже если перед нами поздняя компиляция, то ее состав и дух, очевидно, воспроизводят особенности прототекста.

Описания Страшного Суда в русских духовных стихах многочисленны и, как правило (как и в случае Авраамия Смоленского), акцентируют именно наказание грешников и их мучения, чаще всего забывая о райской участи праведных душ¹⁶². Слезно плачущие грешники ко Михайлу-архангелу причитают: *| «Не возможно ли нас, батюшко, | Михайло-архангел, помиловать?»* Но он — *«Отойдите, злые, окаянные! | Белый свет вам на волю дан был, | Сами вы себе место уготовали, | Место — муку вечную и тьму кромешную!»* и далее — *«Ангели вы мои, архангели!»*

| Берите прутья железные, | Гоните вы злых, окаянных, | Гоните вы в реку огненну, | Засыпьте и песком и хрущобою, | Завалите доскою чугуною... (Безсонов, 240–242, № 513). И в центре большинства этих текстов «Страшного Суда», как и в «Житии Авраамия» в соответствующих фрагментах, — образ огненной реки, ср.: *Как будет последнее время, | Тогда земля потрясется, | Каменеи всё распадется, | [...] | Солнце и месяц померкнут, | Часты звезды на землю спадут, | Пройдет река огненная, | Пожрет она тварь всю земную. И тогда грешникам Господь проречит: «Отыдите от меня, проклятые, | Отыдите в пропасти земляные! | Там вам беда и мука, | Огни вам горят неугасимые, | Вам там черви неусыпные, | Смола зла кипит неутомимая!»* (Безсонов, 84–86, № 455); — *От востока солнца до западу | Протечет река Сион огненная, | [...] | Понесет сия река огненная | Человека многогрешного | По мукам по различным... (Оксенов, 323–324)¹⁶³; — Всякому человеку место изготовлено: | [...] | Течет им река огненная | От востоку солнца до запада, | Пламя пышет от земли до небеси | [...] | Пошли грешные в огненну реку | [...] | Грешные рабы беззаконные | Оставались за рекой за огненною, | Вопияли во многие разные голоса: | «Свет наш, Михаил-архангел — | [...] | Переведи нас через огненну реку | [...] | Речет им Михаил-архангел | [...]:] Пожили вы веки долгие, | своим душам добра не дельвали, | [...] | Не те ли грехи ваши объявляются? | Огненна река к вам приближается, | Палит лице многогрешное, | Палит лице огнем-пламенем»* (Варенцов, 137–142); — *С востоку солнца и до запада | Протекёт река огненная, | Воспыхнет огонь с земли до неба, | Закипит смола неутолимая, | Засият черви неусыпные. | Возыдет наш Михайла на Сианскую гору, | [...]» | «Ох вы, грешные рабы, беззаконные души! | Идите-бредите вниз по огненной реке | [...] | В огонь-полюмя грешники бросаются...¹⁶⁴ и ряд других аналогичных примеров¹⁶⁵.*

Эти параллели в изображении Страшного Суда между «Житием Авраамия» и русскими духовными стихами неизбежно приводят к постановке вопроса об отношении между этими текстами — тем более что их общие черты в представленных здесь фрагментах, как правило, не находят себе достаточно убедительных параллелей в канонических текстах, даже в тематически наиболее близком из них — «Откровении Иоанна Богослова» (ср. топику Суда Божия и образ Сатаны). Надежное решение этого вопроса пока едва ли возможно, в частности и потому, что за «Житием» и за духовными стихами о Страшном Суде просвечивает некий более глубокий текстовый слой, который тоже не является последним из достижимых локусов, где можно искать условный прототекст. Поэтому предварительно сто́ит высказать предположение о том, что образность Страшного Суда у Авраамия скорее всего и в определенной

степени была связана с подобной же образностью того, что было источником и соответствующих духовных стихов. При этом «основная» зависимость осуществлялась в направлении от духовных стихов (или их источника) к образности Страшного Суда у Авраамия. Это, разумеется, не значит, что проповедь Авраамия о Страшном Суде или две его иконы на эту тему не могли актуализировать и заострить образы Страшного Суда, бывшие в употреблении в духовных стихах во времена Авраамия, и тем самым влиять на них, во всяком случае в «смоленском» локусе, где они удерживались особенно прочно и долго¹⁶⁶.

При известной неопределенности взаимоотношения указанных текстов и полагая с достаточным вероятием, что существуют и более древние источники этих текстов (чаще всего, видимо, не непосредственные), уместно привлечь внимание к одному из важнейших богомильских текстов — к апокрифу под названием «Иоанново Евангелие», или «Тайная книга». Славянский текст «Тайной книги» неизвестен. Зато сохранились две рукописи (Каркасонская и Венская) с латинским переводом. Болгарское происхождение «Тайной книги» подтверждается записью, сделанной в конце Каркасонской рукописи, — *Hoc est secretum Hoereticorum de Concôrezio, portatum de Bulgaria Nazario, suo episcopo, plenum erroribus*. Текст «Тайной книги» возник, видимо, в XII веке¹⁶⁷, вскоре был переведен на латинский язык, и перевод использовался в общине ломбардских катаров, поддерживавших связь с болгарскими богомилами умеренного толка. В свою очередь «Тайная книга», как называли этот текст сами богомилы, обнаруживает целый ряд текстуальных перекличек с другими, несомненно или предположительно предшествовавшими ей текстами, как-то «Откровение Иоанна Богослова», «Палея», «Откровение Варухово», «Повесть о крестном дереве» и особенно апокрифическая «Книга Еноха», известная, в частности, в староболгарской версии¹⁶⁸, и, следовательно, отсылает к еще более ранним, но — что особенно важно — сугубо «частичным» источникам. Преимущество перед ними «Тайной книги» состоит в том, что при рассмотрении ее в связи с тем кругом идей, мотивов и образов, которые присутствуют в текстах «Страшного Суда» русских духовных стихов и «Жития Авраамия», она отличается большей полнотой и целостностью в «источническом» плане. Более того, само название книги «тайной» (*secretum*) отсылает не только к обстоятельствам, в которых впервые был приоткрыт ее тайный, сокровенный смысл — т а й н а я вечеря, на которой Иоанн задавал своему учителю Иисусу Христу вопросы об «основах» (в Венском кодексе XIV в. рукопись «Тайной книги» озаглавлена «*Joannis et Apostoli et Evangelistae Interrogatio in cœna sancta regni cœlorum de ordinatione mundi et de Principe et de Adam*»), а Иисус открывал ему сокровенные мысли дуалистической богомильской концепции, т а й н у ю смысловую г л у -

б и н у ее, но, возможно, отсылает к самой идее смысловой глубины, к ее тайне (*тайна глубины*), и в таком случае «Тайная книга» (< **Liber secretus*) оказывается, по сути дела, синонимом «Глубинной книги», *глубинных книг*, которые читал Авраамий и идеи которых он распространял среди своих духовных детей.

Выше, в связи с реконструируемой «Книгой Глубины», говорилось о двух глубинах — бездне неба и бездне нижнего мира, преисподней или, несколько иначе, о глубине «н а ч а л а», о творении и его составе и о глубине «конца», о разрушении и гибели, о Страшном Суде. Содержание «Тайной книги» охватывает оба предела мира, его начало и его конец. Первая часть «Тайной книги» — о мире в его начале, причем творение представляется не через процесс динамического последовательного развития, а через с о с т а в мира и особенности составных частей его, т. е. через результат творения (ср. в заглавии *ordinatio mundi*, скорее 'порядок мира', 'устройство мира', чем «упорядочивание-устроение» его. Последняя часть книги — о втором пришествии и конце света, т. е. Страшном Суде. Но между этими двумя частями есть еще одна, срединная. Она — о Сатане как устроителе того мира, каков он есть сейчас, сегодня, как исполнителе замыслов Бога, к которому он возревновал, захотел отстранить его и стал отступником. Сам он сотворил гром, дождь, град, снег, приказал земле и морю произвести все возможные животные и растения, принял участие в сотворении человека по своему подобию, создав из глины тела Адама и Евы и оживив их. Первую человеческую пару Сатана ввел в созданный им рай. Обернувшись прекрасным юношей или — по другой версии — змеем, он соблазнил Еву и через нее вложил соблазн в потомков первой пары. Человек, чье тело составляла смертная плоть, а душа была духом падших ангелов, оказался созданным как бы под Сатану и готовым к тому, чтобы он управлял и миром, и человечеством. Эта активная роль Сатаны, практически оттеснившего Бога, пребывавшего в бездействии на небе, составляет, пожалуй, важнейшую особенность этой центральной части «Тайной книги» и подготавливает переход к третьей части. Очень характерно, что в целом ряде русских духовных стихов о Страшном Суде рельефно подчеркиваются мотивы, связанные с Антихристом (ср. выше *Антихристоса, бездушно-го бога*), который *исколет святое пророчество* и наступит разрушение (*Загорится матушка сыра земля, | [...] | И выгорят горы со раздольями, | И выгорят лёсы темные...*), которое кончилось бы всеобщей катастрофой, если бы в дело не вмешался сам Господь. В текстах этого рода отношение к Антихристу, Сатане отличается особой остротой и напряженностью. При этом он не только и не столько имитатор Бога-Творца, сколько «анти-творец», всё обращающий во зло. Нельзя исключать, особенно учитывая общий контекст и «Жития Авраамия», и всего круга

перечисленных текстов, с которыми так или иначе связано «Житие», вернее, та концепция мира, человека, его ответственности, что соотносится с Авраамием, — что рельефно обозначенная в «Житии» роль Сатаны в искушениях и видениях Авраамия также, по крайней мере отчасти, выводима из тех обстоятельств, которые подробнее описаны в «Тайной книге» и в смежных с нею текстах.

При описании *Страшного суда втораго пришествия*, изображенного на иконе, написанной Авраамием, там, где говорится о реке огненной, что *предъ судилищемъ течеть*, о книгах, которые *разгыбаются*, о сидящих тут же судиях, о том, что *дѣла открываются всѣхъ*, неслучайно появляется упоминание о Сатане — *Тогда слава и честь, и радость всѣмъ праведнымъ, грѣшнымъ же мука вѣчная, ея же и самъ с она боится и трепещетъ*, но особенно в более «личных», биографических контекстах. Описывая нищету, наготу, которую претерпел Авраамий, искушение от игумена и от всей братии и рабов, автор «Жития» сообщает и об «укорении отъ диявола», разъясняемом далее — *Яко же ему самому глаголати: «Быхъ 5 лѣтъ искушения терпя, поносимъ, бесчестуемъ, яко злодѣй». Яко же не терпя его и видя себе дияволь побежена отъ святого, и воздвиже на нь сию крамолу своими совѣты, хотя и оттоле прогнати; яко же и бысть. И сбылось это потому, что диявол не мог примириться с тем, что умножается в городе число сторонников духовного учения Авраамия, что многие грешные люди приходят к покаянию. И на этот раз диявол достиг своей цели и многих настроил против их духовного отца — *И сице же и сему бысть отъ дияволя научения, —* говорится в «Житии», — *ибо нѣции отъ ерѣи, друзии же отъ черноризецъ како бы на нь вѣстати, овии же отъ града потязати и укорити исходяще, друзии спиду творяще, яко ничто же свѣдуца противу насъ глаголааху [...].* И хотя эти пособники диявола были неоднократно посрамлены и со стыдом уходили, попытки искушения Авраамия предпринимались и далее. Немного ниже составитель «Жития» снова и существенно подробнее возвращается к этой же теме, показывая, насколько тяжелы и мучительны для Авраамия были эти испытания — тем более, побежденный враг действовал теперь и непосредственно сам, причем с особой изобретательностью и изощренностью. *Видя же себе с она побѣжена Христовою силою отъ святого, яко являшеся ему овогда в ноци, овогда въ день, устрашая и прѣтя, яко огонь освѣщаа и в ноци, яко мнозѣмъ еще не спящимъ с нимъ, да овогда стужая, ово являся во мнозехъ мечтаниихъ, яко и до стропа, и пакы яко левъ нападая, яко звѣрие лютии устрашающе, другое яко воины нападающе и сѣкуще, иногда и съ одра и смещуще. А егда отъ сна вѣсташе блаженный, по малу сна укусивъ отъ злыхъ окаянныхъ бѣсовскихъ мечтовъ, и въ день болѣ ему о семь стужающе, тѣм же ово со-**

бою, ово въ жены бестудныя прѣображающесе, то же, яко о Великомъ Антониѣ пишется. Но Господь, видя силу неприязнину и его злобу на ны, не попусти вся воли его, но яко же Самъ вѣсть, тако и попускаетъ по силѣ... приимати его брань. И какъ итогъ этой борьбы — *И сими блаженнаго всѣми искусивъ сатана, и не удалѣвъ, Богу помагающу, и ту крамолу на нь въздвиже, яко же и при господи бысть, когда сатана вошелъ в сердца иудеям, и они учинили суд над Христом, предавъ его поруганию. И все-таки попытки злоумышления Сатаны против Авраамия продолжались — яко же бо сатона отъ прѣжняго монастыря отгна, сице и нынѣ сътвори, не могый окаяный терпѣти бывающая ради благодати и помощь вѣрнымъ и христоролюбивымъ христианомъ и отъ всѣхъ побѣждаемъ силою Христовою. И снова вшедь сатона въ сердца бесчинныхъ, въздвиже на нь: и начаша ови клеветати епископу, инии же хулити и досажати, ови еретика нарицати, а инии глаголаху на нь — глубинныя книги почитаетъ, инии же къ женамъ прикладающе [...].*

Это вторично здесь цитируемое место о «глубинныхъ книгахъ» и о блуде надо признать весьма показательным, поскольку, можно думать, последнее обвинение прямо указываетъ на искушения, которымъ Сатана подвергалъ — безуспешно — Авраамия, а косвенно — на победу святого надъ этимъ соблазномъ; что же касается «глубинныхъ книгъ», то именно в них, между прочим, следуетъ искать и адрес-локусъ самого искусителя — Сатаны (средняя часть «Тайной книги» косвенно подтверждаетъ это соображение, ибо главный персонажъ ее — Сатана, вся деятельность которого состоитъ в соблазне людей, которые, по мысли Сатаны, должны свое богоподобие сменить на его сатаноподобие)¹⁶⁹.

Чтобы дать понять, насколько отмеченные выше мотивы, отраженные и в «Житии Авраамия», и в русскихъ духовныхъ текстахъ о Страшномъ Суде, присутствуютъ в «Тайной книге» и насколько они сходно «разыгрываются» во всехъ этихъ сопоставляемыхъ источникахъ, достаточно привести рядъ фрагментовъ изъ этой книги. Два текстовыхъ блока имеютъ в данной связи особое значение, и именно они оправдываютъ понимание всей книги какъ «Иоаннова Евангелия», хотя и апокрифического.

Первый блокъ — о Сатане, о его предистории, о его славе до его падения, когда он, помощникъ Господа, управлялъ небесными силами. Рассказываетъ объ этомъ Иисусъ Христосъ своему ученику Иоанну на тайной вечерѣ в ответъ на вопросъ последнего о том, кто предастъ его, Иисуса (*Domine, qui est qui tradet te?*). «Кто опуститъ со мной руку в блюдо», — отвечаетъ Иисусъ, — и тогда войдетъ в него Сатана и будетъ стараться предать меня (*Tunc introivit in eum Sathanas, et quaerebat ut traderet me*)¹⁷⁰. Такъ черезъ одинъ изъ ключевыхъ евангельскихъ эпизодовъ вводится тема Сатаны. Иоаннъ задаетъ Иисусу еще одинъ вопросъ — о Сатане до его падения.

И тот рассказывает ему и о прежней славе Сатаны, и о ревности его к подлинному Творцу, и о его интригах против него¹⁷¹.

Второй блок — о главном, о Страшном Суде, Судном дне, чему посвящен фрагмент X «Тайной книги», полностью здесь воспроизводимый:

Ego autem interrogavi Dominum de die judicii: quod signum erit adventus tui? Et respondens dixit mihi: cum consummabitur numerus justorum scilicet numerus coronatorum justorum caducorum, et tunc solvetur Sathanas de carcere suo, habens iram magnam, et faciet bellum cum justis, et clamabunt ad Dominum voce magna. Et statim praecepit [вм. praecepit. — B. T.] Dominus angelo, ut tuba canat. In tuba vox archangeli de coelo audietur versus ad inferna. Et tunc obscurabitur sol, et luna non dabit lumen suum, et stellae cadent, et salventur quatuor venti de fundamentis suis, et tremere facient terram et mare et montes et colles simul. Et tremabit statim coelum et obscurabitur sol, qui lucebit versus ad quartam horam. Tunc apparebit signum Filii hominis et omnes sancti angeli cum eo, et ponet sedem suam super nubes, et sedebit super sedem majestatis suae cum duodecim apostolis super duodecim sedes gloriae suae. Et apparentur libri, et judicabit universum orbem et fidem quam praedicaverat. Et tunc mittet Filius hominis angelos suos, et colligent electos ejus a quatuor ventis a summis coelorum usque ad terminos eorum, et deducant eos quaerere. Tunc mittet Filius Dei malos daemones, ut mittant omnes gentes ante se, et dicet ad eos: venite, qui dicebatis manducavimus et bibimus et recepimus quaestum hujus mundi. Et post haec iterum inducuntur, et statim stabunt omnes ante tribunal, timentes omnes gentes. Et libri aperientur vitae¹⁷², et manifestabunt omnes gentes impietatem suam. Et glorificabit justos in patientia eorum et opera bona gloria et honor et incorruptio, servantibus mandata angelica et obedientibus injuste, ira et indignatio et tribulatio et angustia apprehendet eos¹⁷³. Et deducet Filius Dei electos suos de medio peccatorum et dicet ad eos: venite, benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi. Tunc peccatoribus dicet: discedite a me, maledicti, in ignem aeternum, qui paratus est Diabolo et angelis ejus. Et caeteri videntes novissima abscissione, projicient peccatores in infernum praecepto invisibilis Patris. Tunc exient spiritus de carceribus non credentium, et tunc vox mea audita erit, et erit unum ovile et unus pastor. Et exiet de inferioribus terrae obscurum tenebrosum, quod est tenebrosum gehennae ignis, et comburet universa usque ad aerem firmamenti ab inferioribus. Et erit Dominus in firmamento usque ad inferiora terrae. Sicut homo habens triginta annos levaret lapidem et mitteret deorsum, vix per tres annos fundum attingeret: tanta est profunditas lacu et ignis, ubi peccatores habitabunt (X)¹⁷⁴.

Мотив н и з а, нижайшего (*infimus, infernus, inferior, deorsum*), б е з - д н ы, ада (*ad inferiora, de inferioribus*), г л у б и н ы (*profunditas : fundus* 'дно', 'основа') с несомненностью отсылают к той теме глубины и персонифицированного ее образа Глубины, которые составляют основу «Книги Глубины», *глубинных книг*, о которых говорится в «Житии Авраамия» и о которых отчасти можно судить по русским духовным стихам — тем более что одна часть уже своим названием отсылает именно к теме «Книги Глубины» — «Тайной книге», а другая — к актуальной теме Страшного Суда. Что «Тайная книга» в приведенном выше фрагменте ее изображает именно Страшный Суд, не может быть сомнений — и по существу представленной здесь картины, и по прямым показаниям языка и текста, ср. в Венском списке *...ad iudicium timidum* при *...stabunt omnes ante tribunal, timentes omnes gentes* в Каркасонском списке, на основании чего также можно через *tribunal timens* → *tribunal timidum* восстановить *Judicium Timidum*, на основании чего с весьма значительной вероятностью предполагается и ранняя славянская форма, обозначающая этот образ, — **Strašъnъ* & **Sqđъ*. При учете и более широкого контекста предположение о связи «глубинных книг» с «Тайной книгой» богомилов или другими текстами этого круга, которые в одних случаях могли существовать, но остались неизвестными, а в других существуют, но передают идеи и образы «Тайной книги» в ослабленном виде и лишь частично, и о связи определенного круга русских духовных стихов с указанными только что книгами получает новые и, кажется, веские аргументы в свою пользу. Тем самым и тема Страшного Суда, и его образность в том виде, в каком они представлены в «Житии Авраамия», обретает свои религиозные, литературные и исторические связи. Тот же факт, что смоленские недоброжелатели и гонители Авраамия имели некое определенное суждение о «глубинных книгах», говорит очень о многом, и пока это единственный пример знания их в Древней Руси в столь раннее время, на рубеже XII и XIII веков, а если проводить различие «глубинных книг» и «Стиха о Голубиной книге», совпадавших между собой, видимо, лишь в определенной их части, то свидетельство смоленского источника XIII века подлинно уникально, *ἄπλαξ λευόγενον*.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ См. Федотов 1959, 51.
- ² Об Авраамии Смоленском см. Редков 1909, 1–176; ср. также Буланнин 1987, 126–128. Кроме раздела, посвященного Авраамии Смоленскому, в книге Федотов 1959, 78–88, см. еще Федотов 1930.
- ³ См. ПСРЛ, т. 37: Устюжские и вологодские летописи XVI–XVIII вв. Л., 1982, 18 (список Мациевича, то же и в Архангелогородском летописце, 56).
- ⁴ Лавр. летоп. — ПСРЛ, т. 2, 22–23.
- ⁵ Лавр. летоп. — ПСРЛ, т. 2, 10–11. — Летописи продолжают упоминать Смоленск и далее, ср. ПСРЛ, т. 1, 135 (1015 г.), 161 (1054 г.), 162 (1053, 1057 гг.), 167 (1067 г.), 236 (1096 г.), 248 (1096 г.), 250 (1096 г.) и т. п.
- ⁶ Schwarz E. AfslPh. 41, 131.
- ⁷ См. Константин Багрянородный 1989, 44–47, 312–313. — «Смоленское» в греческих источниках возникает и несколько по иному поводу. Речь идет о славянском племени смолян, обитавшем в Македонии по среднему и верхнему течению Месты и к востоку от нее — Σμολέανοι (Cogr. inscr. graec. IV, 318, IX в.), Σμολένοι (Никита Хониат, XII в.), ср. совр. болг. Смолен (тур. *Ismilan*), в верхнем течении Арды. Разумеется, в смолянах можно было бы видеть название племени, никак не связанного с реконструируемым др.-русск. *смоляне (реально отмечено — *смолане*. ПСРЛ, т. 1, 305 и др., 1318 г.), — тем более что подобные этнонимы известны и в других частях Славии, ср. полабских смолян — *Smeldingos* (808 г., сильно испорченная форма, восходящая, видимо, к **Smoljane*), другое племя с этим же названием, отмеченное и франкскими источниками начала IX в., и Географом Баварским и локализуемое на правобережье Лабы между глинянами и моричанами, одноименное южнославянское племя, единственный раз упомянутое в надписи кагана Персиана 837 г. (см. Słown. staroż. 1975, 318–320). Однако скопление в македонско-греческом ареале славянских этнонимов, имеющих бесспорные соответствия среди племен, известных (прежде всего по летописям) и на Руси, делает, видимо, не исключенными и более сильные заключения по этому поводу. Во всяком случае компактная «непрерывная» территория, на которой летописные источники помещают к р и в и ч е й (среди которых находились и жители Смоленска *смольняне* < **смоляне*), дреговичей и север, находит себе известное соответствие в македонско-греческом ареале, где, кажется, представлены славянские племена с теми же названиями, ср. в том же порядке: *Kryvitsomi* (Пелопоннес, см.

Miklosich 1927, 270–271) — Σμολέανοι, Σμολένοι (см. выше) — Δραγουβίται (Македония, ср. титул пловдивских митрополитов ἑξ-αρχος Θράκης Δραγουβιτίας), Δρουγουβίται (Македония, ср. «Чудеса св. Димитрия» и у Иоанна Камениаты, а также в титулатуре — ἐπίσκοπος τῆς Δρουγουβιτίας) — Σεβέροι (ср. τὸν Σεβέρων ἄρχοντα Σκλαβοῦνον. Theoph. Chron. 436, 15). На основании подобных сопоставлений можно предполагать, что имя Смоленска хранит память о племени смолян, которое скорее всего могло быть частью кривичского племенного комплекса, проявлявшего со второй половины I тысячелетия большую активность и позже распространившегося на обширной территории, ср. кривичей псковских, новгородских, полоцких и смоленских. Отношения производящего и производного между названием города и обозначением его населения менялось: если *смольняне* были названы по имени города — *Смоленск* (< *Смольньскъ), то сам Смоленск был назван по племенному обозначению *смолене*. То же относится и к такому редкому названию города, как *Смольскъ* (см. Jacobsson 1964, 148 сл.), см. также Трубачев 1974, № 6, 62. Впрочем, этот вариант названия города может предполагать и исходное племенное обозначение **smoli*, подобно *Северск* при **sěveri* и **sěver'ane*. — К семантике слав. **smol-* (обозначение черной земли, ср. *Чернигов* < *Чьрнигъ* : *чьрнь*) см. Роспонд 1972, 24. Еще раз уместно напомнить, что Илья Муромец едет в Киев *Чрез те леса брынские, | Чрез черны грязи смоленские* (Кирша Данилов № 49).

⁸ Ср.: Aune 1952, 146; Cross S. 1946 и др. — Общее состояние проблемы освещено в книге: Ловмянский 1985 (здесь же специально отмечается и роль Смоленска в русско-норманнских связях).

⁹ Уже давно было высказано предположение, что довольно многочисленные скандинавские предметы, найденные на территории Владимирской и Ярославской губерний, были привезены сюда шведскими колонистами из Смоленска. См. Aune 1914, 35—37 и др.

¹⁰ Современный исследователь пишет: «Рядовые жители Гнездова, по-видимому, более всего занимались торговлей, но также и ремеслом. Отмечалось, что поселение это значительно отличалось от древнерусских городов X — начала XI в. как по планировке, так и “по времени существования, а в известной мере и по формам социальной организации”. “Появление такого рода поселений обусловлено в первую очередь своеобразием торговли IX–XI вв., охватывающей широкие слои населения”. Такие центры возникали на “бойких перекрестках торговых путей” и именовались в Северной Европе “виками”. Идея о сходстве Гнездова с такими “виками”, в частности, с Биркой в Швеции, Скирингссалем в Норвегии и Хеде-

бю в Дании, мне представляется исключительно плодотворной. Это объясняет многое в истории Смоленской земли IX–X вв., всей Руси (и ждет своего исследователя)». См. Алексеев 1980, 142–143, ср. также Булкин, Лебедев 1974, 11–17; Клейн, Лебедев, Назаренко 1970; Jankuhn 1971 и др.

¹¹ См. Смол. грам. XIII–XIV вв. 1963, 10. — Ср. также в договоре 1229 г. (список А, готландская редакция): *Всакому латинескому члѣкоу свободѣнъ путе · из гочкого берега · до смольнеска · без мыта · тая правда юсть роуси · изъ смольнеска · до гочкого берега* (Указ. соч., 23–24). И какое трезвое и разумное понимание того, что́ принадлежит времени и с ним уходит, а что сохраняется традицией, преемством! Ср.: *Се азъ князь · смоленьскии ѡлександръ · докончаль есмь · с немьци по давному докончанью · како то · докончали ѡтци наши дѣди наши · на техъ же грамотахъ целоваль есмь крестъ · а се моя печать · [а] Что дѣють са по временомъ · то ѡтиде по временомъ* (Указ. соч., 25: Список В, готландская редакция, 1297–1300 гг.).

¹² С перерывом в 1154 г., когда Ростислав княжил в Киеве первый раз (второе его княжение в Киеве приходилось на 1159–1167 гг.).

¹³ Ср.: Хозеров 1928, т. II, 354 и особенно Воронин 1964, № 2, 171–178 (прежде всего трехстрочное граффити № 7) и др.

¹⁴ Особое место, конечно, занимает известная надпись на корчаге, найденная в Гнездове при раскопках кургана № 13 (где, между прочим, были обнаружены и диргеи эпохи Аббасидов, 848–849 гг. и 907–908 гг.). Не вызывает никаких сомнений, что надпись должна рассматриваться как факт смоленской истории, но неясность ряда вопросов, связанных с происхождением ее (как и самой корчаги), существенно ограничивает адекватную оценку и самое интерпретацию надписи в «смоленском» контексте.

¹⁵ Помимо старых публикаций фрагментов Н. И. Петровым и И. И. Орловским ср. в последние десятилетия: Тихомиров 1956, 356–357; Воронин 1972, 271–275; Щапов 1972, 276–282; Щапов 1974, 47–59; Алексеев 1980, 16–20 и др.

¹⁶ Кроме уже упомянутой публикации «Похвалы князю Ростиславу» и соответствующей статьи Я. Н. Щапова см. Сумникова 1973, 128–146, ср. Слов. книжн. Др. Руси 1987, 374–376 (Л. В. Соколова).

¹⁷ См. Орловский 1909, вып. 1, 211–212; Воронин, Жуковская 1976, 69–75.

¹⁸ Ср.: *Слѣпленъ бысть Мстиславъ князь съ братомъ Ярополкомъ отъ стрья своего Всеволода, и пусти я въ Русь; водома же има слѣпома и гниющема очима и яко доидоста Смоленьска и придоста на Смединю, въ церковь св. мученику Бориса и Глѣба, и ту абіе по-*

стиже и Божія благодать. «Житие Бориса и Глеба» рассказывает об этом чуде подробнее. Мощи Бориса и Глеба были перенесены из Вышгорода на Смядынь, в Смоленск, где был убит младший из братьев (*А о святѣмъ Глѣбѣ не вси съвѣдяху, яко Смолинскѣ убиень есть* — «Сказание о Борисе и Глебе»).

¹⁹ См. Никольский 1892, 104, 126. — О дальнейшей роли Смоленска в письменной культуре ср. Смол. край 1994.

²⁰ См. Редков 1909, 35–36, ср. также 26.

²¹ Татищев же указывал, что в этом радении делу просвещения Роман настолько поиздержался и истошил казну, что смоляне устроили своему князю погребение на свой счет, собрав сумму, превышающую годовой доход со всего княжества.

²² См. Голубинский 1904, 712.

²³ Церковь была построена при Романе Ростиславиче — *созда церковь камену святаго Иоана и украсивъ ю всякимъ строеньемъ церковнымъ и иконы златомъ и финитомъ украшены* (ПСРЛ III, 123).

²⁴ Стоит напомнить, что первоначальный текст этого договора, над которым трудились в Риге рыцарь Ральф из Касселя и смолянин Тумаш Микалевич, был составлен на латыни и лишь позже переведен на немецкий. — У «немецких гостей» в Смоленске был свой двор, где находился склад товаров, и своя церковь, где, в частности, хранилась образцовая мера (*обѣ в едино мѣсто · что лежитъ оу стѣю бѣи на горѣ · а другая · в латиньской церькви · обѣ ровнати.* Список В, 139–140).

²⁵ См. Голубовский 1895, 253–254.

²⁶ С этим подвигом Меркурия Смоленского перекликается фрагмент «Жития» Авраамия, оправданный ситуацией, сложившейся после его смерти: *И тако раздружи нынѣ измаилтескыя языки, рассыпи и расточи, яко прахъ от гумна вѣтру, молитвами пречистыя ти матере, и възвесели новыя люди избранное стадо, гнѣвъ свой устави, избавление и милость подати, да и еще прибудеть, твоею храними милостью, вседръжителю господи, да не ркуть языци, гдѣ есть богъ их, но услыши и прими молитву всѣхъ молящихъ ти ся, иного бо упования и помощи не имамъ развѣ тебе.*

²⁷ См.: «Житие преподобного Авраамия Смоленского и службы ему» (Розанов 1912, 1–24; Altruss. hag. Erz 1970). Текст цитируется по списку ГИМ, собр. Уварова, № 350, лл. 322–343, с несколькими исправлениями по другим спискам, в соответствии с публикацией ПЛДР [кн. 3]. XIII век. М., 1981, 66–105.

²⁸ См. Тихомиров 1956, 355; ср. Алексеев 1980, 239 и др.

²⁹ См. Воронин, Раппопорт 1979, 400.

- ³⁰ Первым смоленским каменным храмом был храм Успения Богородицы (1101 г.). В 1145 г. на Смядыни был возведен большой храм Бориса и Глеба, а приблизительно в то же время в загородной княжеской резиденции была построена церковь Петра и Павла, украшенная фресками и мозаичными полами.
- ³¹ Летописец писал о соборе Михаила Архангела: *такое же нѣсть в полоунощной странѣ и всимъ приходящимъ к неѣ дивитися изряднѣи красотѣ ея.*
- ³² См. Раппопорт 1977, 20—21 и др. Ср. также Раппопорт, Смирнова 1976.
- ³³ Вся жизнь Авраамия была связана со Смоленском: в других городах он, видимо, не бывал (во всяком случае «Житие» об этом молчит, да и то, о чем оно говорит, не дает оснований для предположений о его знакомстве с другими городами). Но отношения со Смоленском были сложные: дважды Авраамий вынужден был покидать его. В молодые годы, после смерти родителей, когда он *хожааше яко единъ отъ нищихъ, и на уродство ся преложь*, он размышлял, молясь Богу, *како бы спастися и в кое мѣсто приити.* Следуя божественным наставлениям, *и утаився всѣхъ, [...] отшедъ от града дале 5 поприщъ*, он постригся в монастыре Святой Богородицы в месте, которое называлось Селище. В это время Смоленск с его городскими занятиями и заботами стоял на пути между Авраамием и тем, к чему он стремился, мешая ему сосредоточиться на главном. Пребывая в монастыре, он думал о том другом, никогда им не виданном, но с в о е м в духе городе — о Иерусалиме (*...и на вся труды подвизаяся, и мыслью въспоминая святаго града Иерусалима и гробъ Господень, и вся честная мѣста, и преподобныхъ отецъ пустыня [...] иже по нихъ Саву и Феодосья архимандрита, старѣиша всѣхъ наставника черноризцемъ, сущимъ окрестъ Иерусалима; — ...и почитая, и како бы свой корабль своєю душою с Божиею помощию съблюсти многихъ бурь и волнь [...] и в тишину небеснаго Иерусалима Бога нашего приити; — иерусалимская тема возникает в «Житии» и далее, когда, имея в виду «смоленскую» злобу дня, составитель «Жития» вспоминает об изгнании жителями Иерусалима своего патриарха Ильи и о том, как за это их постиг Божий гнев, и в финале, в «Радуйтесь»-фрагменте, как бы возвращаясь к видениям Иерусалима Авраамием в молодые годы: *Радуйтесь, граде Сионъ и Ерусалимъ [...] Радуйтесь святая и честная суца вся мѣста окрестъ Иерусалима и преподобныхъ пустыня!*). Когда выяснилось, что некоторые священники, черноризцы, жители города приходят в монастырь *потязати и укорити Авраамия, спиду творяще [...] и тако посрамлени съ студомъ от-**

хожааху [...] крамолы на нь въздвизающе въ градѣ и везде, игумен монастыря вынужден был отлучить Авраамия и много озлобленна на нь возложи, и тот должен был вернуться в сам город. Но и в городе Авраамий не обрел покоя и тишины. Козни продолжались, и после того как он едва не стал жертвой безумства толпы, предводительствуемой и поощряемой иереями, Авраамий вторично оставляет город и возвращается в монастырь, чтобы некоторое время спустя, во время великой засухи, быть позванным в Смоленск для отвращения гнева Господня. В заключительном «Радуйся»-фрагменте, обращенном уже непосредственно к городу и Божией матери, тон исключительно мажорный, как бы утверждающий отныне и навеки нерушимость связи города с его святым: *Радуйся граде твердѣ, набдимъ и хранимъ десницею Бога вседръжителя! Радуйся Пречистая дѣво, мати Божия, иже градъ Смоленскъ всегда свѣтло радуется о тебѣ, хвалится тобою, избавляемъ отъ всякыя бѣды! Радуйся, граде Смоленскъ, отъ всѣхъ находящихся золь избавляемъ молитвами Пресвятыя Богородица и всѣхъ небесныхъ силъ, и всѣхъ святыхъ его!* — Но «смоленская» тема жития этим не исчерпывается. Составитель «Жития» постоянно говорит о городе, его церквях и монастырях (церковь св. Игнатия, монастыри Св. Богородицы и Честнаго Креста), об улицах и торге, садах и нивах, о жителях. Ср. цепочку, в которой разворачивается городская тема: *...крамолы на нь въздвизающе въ градѣ, и везде, глаголюще: «Се уже весь градъ к собѣ обратилъ есть» — И оттолѣ вниде въ градъ, и пребысть въ единомъ монастыри у Честнаго Креста — сия написаю, да сего послушавше, прославимъ Бога, давшего сию благодать и помощь граду Смоленьску — никто же аще бы не глаголя на блаженнаго Авраамия въ градѣ [...] Събраша же ся вси от мала и до велика весь градъ на нь: иные глаголють [...] а друзии потопити и проведше въсквозе градъ — Великой есть быти опитемъи граду сему... — Бывшоу же бездождью велику въ градѣ — И самъ епископъ, блаженный Игнатий, съ честнымъ крилосомъ и съ богобоязливыми игумены, и ереи, и дьяконы, и черноризци, и съ всѣмъ градомъ [...] вкупѣ весь градъ, окрестъ ходяше... — ...и весь градъ благослови, [...] И моли Бога о градѣ и о всѣхъ людехъ, да помилует Господь [...] И бысть многа радость въ градѣ. И оттолѣ начаша притѣкати въ градъ, и вси глаголати, яко «помилова Богъ»... — ...яко далече ему суцу града — ...ибо велиа благодать Божиа на градѣ — И подаждь всему граду и рабу твоему руку твоя помощи... — В «Молитве», приписываемой Авраамию, первая просьба — о помиловании города: *Владыко вседръжителю, Сыне Боже мои! При-**

клони оухо твое и оуслыши молитву Матере твоея, моляще имя твое святое, и вонми вопиющоу к силному ти благоутробию и припадающоу и помилуи, Владыко царю, градъ си Смоленскъ и святую обитель сію и князя и вся православныя христіане (Розанов 1912, 163).

³⁴ Полное название жития в том списке, который здесь используется, — «Житие и терпѣние преподобнаго отца нашего Аврамья, просвѣтившагося въ терпѣньи мнозе, новаго чюдотворца въ святыхъ града Смоленска».

³⁵ В этом зеркале вторично, опосредствованно отражен и образ Авраамия, сохраненный тремя маленькими зеркальцами — взглядом на святого преподобного Луку Прусина, блаженного Лазаря и блаженного Игнатия.

³⁶ Кроме краткой молитвы, приписываемой Авраамию и мало что говорящей о нем самом, в свое время было высказано предположение о принадлежности Авраамию «Слова о небесных силах, чесо ради создан бысть человек», собственно слова о мытарствах воздушных, см. Шевырев 1887, ч. 3, VII, 7, 17, 213–216 («Заметка о слове Авраамия Смоленского»), ср. также Голубинский 1904, 806–807, 821–822. Этот же текст «Слова» был напечатан еще К. Ф. Калайдовичем в «Памятниках русской словесности XII в.» (Калайдович, 1821) под № XII и приписан им Кириллу Туровскому, чему позже последовал и М. И. Сухомлинов в новом издании творений этого писателя по рукописям из собрания графа А. С. Уварова. В ряде рукописей авторство «Слова» приписывается Кириллу (Константину Философу). Однако Шевырев в библиотеке Иосифова Волоколамского монастыря обнаружил рукопись этого «Слова», где автором назван Авраамий. «Содержание его, — пишет Шевырев (7) — совершенно сходно с тем, о чем любил беседовать в последнее время жизни своей Авраамий [...] Главная мысль, проникающая все Слово, есть отношение человека к миру вышних сил. Проповедник начинает словами Кирилла Философа, что созданы мы были не для того, чтобы есть, пить и одеваться в различные одежды, а для того, чтобы угодить Богу и наследовать будущие блага. Сначала сотворены были ангелы, но некоторые из них пали. В воспоминание падших, не соответствовавших Богу, создан был человек, и он пал, но не совсем, не без надежды на восстание. В течение 7000 лет, определенных на существование человечеству, должен быть восполнен чин ангелов, отпадших на небесах. К сему вел Господь человека в мире древнем казнями; к сему ведут его искуплением и ожиданием Страшного Суда. Два ангела, добрый и злой, блюдут за всею жизнью человека. От изображения ее [...] проповедник переходит к

Примечания

смертному часу и к мытарствам, ожидающим душу по ее исходе [...]». Помимо «содержательной» близости «Слова» и соответствующих тематически фрагментов «Жития» Авраамия Шевырев приводит пять параллельных «почти текстологических» примеров близости этих двух сопоставляемых текстов (214–216). Сам автор указывает на то, что «Слово требует еще особого исследования» (ср. 17, ср. 47, сн. 52).

Предположение об авторстве Авраамия Смоленского в настоящее время признается недостаточно аргументированным (ср. Слов. книжн. Др. Руси XI–XIV вв. 1987, 127). Тем не менее точка в этом вопросе пока все-таки не поставлена (во всяком случае содержательно эта тема была особенно близка Авраамию, несомненно ближе, чем какому-либо другому из известных нам и писавших Авраамиев), и возвращение к обсуждению этой проблемы желательно. Тема судьбы душ праведников и грешников по смерти, чему посвящена значительная часть «Слова», связанного, кстати, и с каноническим «Житием» Василия Великого, в свете учения, проповедовавшегося Авраамием Смоленским, насколько оно нам известно из «Жития» Авраамия, может рассматриваться как достаточное исходное основание для дальнейших разысканий (тем более, что «предыдущих» разысканий, собственно, и не было), ср. Рыбаков 1964, № 2, 185. «Житие» Авраамия сохранило и несколько высказываний святого, приводимых как подлинные. Речь идет о молитве Авраамия, когда он чуть не погиб от рук разъяренной толпы, требовавшей его смерти (*Господи, не постави имъ грѣха сего и не попусти на раба твоего предатися в руцѣ ихъ, но укроти и запрѣти, яко же предъ ученикы на мори вѣтру повелѣ умолкнути*); о молитве во время страшной засухи и предшествующей молитве беседе с блаженным Игнатием, во время которой он попросил Авраамия помолиться Господу о ниспослании дождя, на что Авраамий: *Кто есмь азъ грѣшный, да сице повелѣвае ми выше силы мояя?*, после чего он встал на молитву: *Услыши, Боже, и спаси, владыко вседръжителю, молитвами твоего святителя и всѣхъ иерей твоихъ, и всѣхъ людей твоихъ. И отврати гнѣвъ твой отъ рабъ твоихъ, и помилуй градъ съи и вся люди твоя, и приими милостиве всѣхъ въздыхание и съ слезами молящихъ ти ся, и пусти, и одожди, напои лице земли, челоуѣкы и скоты възвесели. Господи, услыши и помилуй!*; наконец, о последних словах Авраамия, произнесенных непосредственно перед смертью — и глаголаше: *«И мене смиренаго не забываютъ въ молитвахъ вашихъ, молящихся владыцѣ и Богу и Пресвятѣй его Матери съ всѣми святыми его»*. Но, разумеется, этого материала недостаточно, чтобы судить по нему о са-

мом Авраамии. — Естественно, нельзя исключать, что перу Авраамия могли принадлежать и некоторые другие тексты, оставшиеся неизвестными. Вместе с тем представляется несколько преувеличенным мнение исследователя, согласно которому «после принятия священнического сана Авраамий Смоленский, как подчеркивает агиограф, еще ревностнее занимался чтением — и писанием [разрядка наша. — В. Т.], причем в изложении Димитрия Ростовского он выглядит скорее писателем, чем книгописцем: «В божественных же книг чтении и писании множае упражнятися начать [...]», см. Панченко 1973, 93. Агиограф, однако, недвусмысленно говорит о переписывании (*и вся отъ всѣх избирая и списая ово своєю рукою, ово многыми писци*). Димитрий Ростовский, хотя и излагал житие Авраамия по Великим Минеям четым, был лишь косвенно связан с первоисточником, «Житием», составленным Ефремом, и к тому же преследовал независимые «писательские» цели, ср.: Янковска 1984, 383–396. Наконец, и сам Димитрий Ростовский в здесь опущенном продолжении цитаты из него все-таки говорит прежде всего о даре устного слова, который был свойствен Авраамиию. Скорее можно думать (не исключая, конечно, возможности записи Авраамием некоторых из своих поучений и проповедей), что как прирожденный мастер устного слова, видевший именно в нем главную силу воздействия на мирян, Авраамий был более равнодушен к письменному творчеству. Кажется, это в большей степени соответствует и особенностям Авраамия-человека.

³⁷ Долгое время Авраамий оставался смоленским местночтимым святым, и канонизация его, в связи с которой сохраняются некоторые неясности, произошла более чем три века спустя после его смерти. Церковь причла Авраамия к лику святых угодников и совершает память его 21 августа.

³⁸ Лишь несколько примеров кроме уже приведенных ранее, сначала — «внешних». Известно, какую роль (и это отражено в «Житии») для Авраамия в его духовной деятельности играли тексты Иоанна Златоуста и характер подвижничества этого святого. Составитель «Жития» Ефрем стремится как бы дополнительно «параллелизировать» эти две фигуры еще и в биографическом плане. Поэтому, рассказывая о некоем важном событии в жизни Авраамия, он сообщает — в предвосхищении этого события — нечто подобное же из жизни Иоанна Златоуста: *Пишетъ бо о великомъ свѣтитѣли и учителли всего мира, о Златоустѣмъ Иоанѣ, яко егда отъиде в пустыню и пребысть нѣколко врѣмя въ пустыни, яко многымъ трудомъ и въздержаниемъ, и алканиемъ приять врѣдъ и нужу отъ тѣла, яко же бысть и се ему отъ божиа промысла, да не учитель далече*

града будетъ. Оттолѣ выйде въ градъ, уча и наказуя на страхъ Господень. И прибавляетъ уже в связи с Авраамием — *И сице же и сему бысть отъ дьяволя научениа...* Дьявольское наущение состояло в том, что некоторые из священников и черноризцев помышляли, како бы на нь [Авраамия. — В. Т.] *въстати*, и для этого приходили из Смоленска в Селище, одни оскорбляли Авраамия, *друзии спиду творяще, яко ничто же свѣдуца противу насъ глаголааху, и тако посрамлени съ студомъ отхожааху, возбуждали в городе крамолы на Авраамия, глаголюще: «Се уже весь градъ к собѣ обратилъ есть»* (обвинение, само по себе свидетельствующее об успехе учительствования Авраамия и его учения). Сложилась ситуация, при которой сам игумен не мог стерпеть происходящего, его [Авраамия. — В. Т.] *отлучи и глаголаше: «Азь за тя отвѣщаю у Бога, ты же престани уча»*. Отлученный Авраамий вернулся в город, но здесь к нему стали приходиться люди в еще большем количестве: *И ту начаша болѣ приходить, и учение его множайшее быти*. В церкви, во время службы, Авраамий пресекал разговоры, требуя предельной сосредоточенности, *заповѣдая и уча, всю имѣти веля мысль и съ душою тогда къ Богу, стройно же, по чину, лѣно*. И это было во все дни его служения, что и подчеркивается в «Житии»: *Пребысть же блаженный в таковѣмъ подвижании вся дни лѣтъ живота своего, о семъ бдя и моляся съ въздыханиемъ, многы же научивъ и наказавъ пребывати въ добрѣмъ трудѣ, въ бдѣнии же и въ молитвѣ, въ терпѣнии же и смиренни, въ милостыни же и въ любви*.

³⁹ Божья благодать — сквозная тема «Жития», ср.: *и благодать божиа бѣ с нимъ; ...Христовою благодатью въ възрасть смысла пришедша...; Господня бо бѣ благодать на немъ; И бысть оттолѣ по благодати Христовѣ болии на подвигъ, и на вся труды подвижаяся; ...таку благодать Христосъ ему дарова; тако бо бѣ благодатью Христовою утѣшая приходящаа...; ...благодать и силу подавая рабу своему...; дастъ бо ся ему благодать божиа; Той же и сему блаженному свою благодать и силу подавааше и избавляше и др.*

⁴⁰ К «светлому подвигу ... терпения» ср. в заглавии «Жития» *просвѣтившагося въ терпѣнии мнозе...*

⁴¹ Показательно это отмеченное и в других местах «Жития», и в других текстах и, более того, в самой русской религиозной и языковой традиции подобное соприсутствие священного-святого и света, их смысловое соседство, понимание света как знака, оповещающего о святости, о чем см. в другом месте.

- ⁴² Лишь однажды свет отнесен к сатанинскому — *Видя же себе со-
тона побѣжена [...] являшеся ему овогда в ноци, овогда въ день
устрашая и прѣтя, яко огнь освѣщаа и в ноци.*
- ⁴³ Стоит напомнить, что о подобном же даре молится и Ефрем перед
началом писания «Жития»: *Хотящу же ми начати исповѣдати,
преже молюся богови, глаголя сице: «Владыко мой вседержителю,
благымъ подателю, отче Господа нашего Исуса Христа, прииди на
помощь мнѣ и просвѣти сердце мое на разумѣние заповѣдий
твоихъ, отвръзи устѣ мои на исповѣдание устенъ твоихъ и
чюдесь, и на похваление святаго твоего угодника...*
- ⁴⁴ Собственно говоря, эти переписанные книги, которые предвари-
тельно были отобраны (вся отъ всѣх) Авраамием, составляли сво-
его рода библиотеку — личную или монастырскую. Во всяком слу-
чае книжная образованность и эрудиция Авраамия уже вызывала в
памяти образ библиотеки: *и бѣше готово слово въ оустѣхъ его къ
отвѣту на всякое вопрошение, къ сказанію же и толкованію не-
довѣдомыхъ въ писаніи реченіи, вся бо прочтенная въ
памяти ему бѣху незабвенна и аки вивлеофика
оумъ его, многія в себѣ обдержаше книги (Розанов
1912, 105, вариант «Жития» III, 5).*
- ⁴⁵ К числу таких «неопределенных примеров следует отнести анало-
гию между сходными жизненными ситуациями, в которых очути-
лись Иоанн Златоуст, когда он после трудного пребывания в пусты-
не вынужден был вернуться в город, и Авраамий Смоленский. Дру-
гой пример «аналогического» типа — упоминание о рассказе из
«Жития преподобного Саввы» об иерусалимском патриархе Илье,
несправедливо согнанном с престола Анастасием, о радости иеру-
салимитян по этому случаю и о постигшем их за это Божьем гне-
ве — пятилетнем голоде, *да накажутся не радоватися о злѣ ни о
коемъ же* (далее следуют некоторые детали, а также цитаты прямой
речи Саввы и эконома, отсылающие к «Житию» Саввы). Безуслов-
но Ефрему, составителю «Жития» Авраамия, принадлежит перво-
личный фрагмент с просьбой о помощи в завершении его работы
над «Житием» — *да ми подасть Господь и конецъ свершити — по-
ложити хотящимъ почитати и поревновати житью пре-
подобнаго или прѣписати и велику отъ Бога милость прияти сде и
въ будущий и страшный день въздания Христова.*
- ⁴⁶ Помимо уже приведенных примеров того, что читал Авраамий,
существенно и то, как он читал. Это чтение можно, вероятно, на-
звать усиленным, как бы составляющим часть служения Господу и
смежным с молитвой (*онъ иже на молитву и почитаніа божест-
венныхъ книгъ, на славословіе въ божію церковь тща ся...; ...и*

свѣтлость лица его блѣды и муче отъ великаго труда и въздержанія, и бѣднѣя, отъ многъ глаголь, яже тружашеся, поя и почитая, и молитву принося къ Богу). Это чтение для себя, для утоления своего духовного голода имело продолжение в чтении перед прихожанами во время службы. Две особенности этого чтения должны быть отмечены особо — оно сопровождалось толкованием, которое не оставляло необъясненными даже тонкости текста, и это было чтение наизусть, по памяти: *и мнози начаша отъ града приходити и послушати церковнаго пѣнѣя и почитанѣя божественныхъ книгъ. Бѣ бо блаженный хитръ почитати, дастъ бо ся ему благодать божѣя не токмо почитати, но протолковати, яже мнозѣмъ несвѣдуцимъ и отъ него сказаная всѣмъ разумѣти и слышащимъ; и сему изъ устъ и памятью сказая, яже ничто же ся не утаитъ божественныхъ писаний, яко же николи же умлѣкнуша уста его къ всѣмъ, к малымъ же и къ великимъ, рабомъ же и свободнымъ, и руководѣльнымъ.* — В своей «читательской» практике Авраамий, вероятно, следовал и тем, кого он выбрал себе в духовные наставники, — Иоанну Златоусту и Ефрему: сами большие ценители книги, они оставили и свои наставления о том, как нужно читать священные книги. Ср., в частности, «Слово св. Ефрема како достоитъ со всѣмъ прилежаніемъ чести св. книги тихо съ разумомъ», «Слово Иоанна Златоустаго о почитании книжномъ», «Слово св. Иоанна Златоустаго како с разумомъ чести св. книги» и др., входящие, между прочим, в «Измарагд» (в первой редакции, ср. «Слова» 2–4). Ср.: *сѣдящу ти на почитаніи и слушающу божественныхъ словесъ, то первѣе помолися Богу — да ти отверзетъ очи сердечнѣя, не токмо написанное чести, но и отворити я, и да не во грѣхъ себѣ учения святыхъ прочитаемъ, не сотворяюще; — Егда убо чтеши книги, то прилежно чти и всѣмъ сердцемъ внимай и двукраты прочитай словеса, а не тщиися листы токмо обращати, но без лѣности чти, да плодъ приимеши спасенія и страхъ Божій вселится в тя; — Егда, братіе, мучит тя лукавый помысль, то утѣшиися почитаніемъ святыхъ книгъ [...] Подобны бо суть книги глубинѣ морстѣй, в ню же поныряюще изнасятъ бисер драгий.* См. Яковлев 1893, 9 сл., 42 сл.

47

Цитата из Псалтыри 65, 12 приводится в «Житии» в показательном эпизоде вхождения Авраамия в монастырские ворота, после того как владыка благословил его и просил принять монастырь. Авраамий радовался, возносил хвалу Богу за дарованную ему благодать. *И входящу ему въ врата монастырская, нѣкако свѣтъ восия ему въ сердци отъ Бога и с радостью просвѣщая душу его и помысль, яко же се всѣмъ повѣдааше* [это замечание делает вероятным, что и

последующая отсылка к псалму принадлежит Авраамию и Ефрем лишь зафиксировал ее в тексте. — В. Т.]. *Яко же сице Иаковъ во снѣ видѣ лѣствицю, досязающую до небеси, и глаголаше, яко «есть Господь на семь мѣстѣ», то же то и сему открываашеся, уже бо Господь искусна и яви. И събысться псаломъ Давидовъ: «Възведе челоуѣкы на главы наша, и проидохомъ сквозѣ огонь и воду, и изведе ны в покой».*

⁴⁸ См. Редков 1909, 54 и след.

⁴⁹ Ср.: *Лѣно же есть помянути и о жити и преподобнаго отца Феодосия Печерскаго всеа Руси в связи с тем, что показа Богъ чюдо в ноци: бысть яко дуга въ образъ отъ верха церковна, а другой холмъ конецъ еа, и преподобнаго отца Феодосия идуца съ иконою Пречистыя Богородица и брати въслѣдъ идуца и поюца, яко же и бысть потомъ...*

⁵⁰ Ряд реминисценций известен, но не отождествлен (ср. выписку из «Повести некоего духовного отца к духовному сыну»), но, несомненно, при дальнейшем исследовании будут обнаружены и другие заимствования, свидетельствующие о знакомстве Ефрема с другими текстами, так или иначе отраженными в «Житии», что чаще всего дает основания для предположения о знакомстве с ними же и самого Авраамия. Скорее всего такие реминисценции следует искать в самом тексте «Жития»; в предисловии и заключении Ефрем был более самостоятелен и, видимо, менее зависим от Авраамия в выборе источников.

⁵¹ Из сказанного не следует, что само слово, обозначающее подражание, лишено признаков метафоризма, той образности, которая поневоле раскрывает свои собственные мотивировки, — внутреннюю форму. Русск. *подражати* (праслав. **podъ-razati* : **podъ-raziti*, букв. 'подбить') содержит две идеи — некоего движения снизу вверх и силы (удара, толчка), осуществляющей это движение. Иначе говоря, оно обозначает, что некто смиренный и самоуниженный, найдя высокий образец, стремится «подбиться», приблизиться к нему, насколько возможно воплотить в своем поведении и образе то, чему он подражает (продолжительность и непрерывность этого процесса передается дуративной формой глагола *подражать*, существенно оттеснившей однократное *подразити*). Очень характерно, что корень *раз-* объединяет подражание (*под-ражать*) с выражением, изображением, приражением, заражением, образом (*выразить, из-об-разить, при-разить, за-разить, об-раз* и т. п.), имеющими отношение к воплощению идеи и к способности ее восприятия (*во-об-разить*, т. е. принять в себя образ). Экспрессивность самого этого образа «подражания», некогда совершенно отчетли-

вая, но отчасти воспринимаемая и сейчас, хотя и в ослабленном виде, вводит в особую атмосферу — силового напряжения, энергичного устремления, прорыва. Менее выразительны (но только в этом смысле) лат. *imito* (: *imitatio*) с идеей двойности-двойничества (и.-евр. **ḵem-* : **ḵem-*, ср. др.-инд. *Yamá*, авест. *Yima*, кафир. *Imrā*, др.-исл. *Imir*, лтш. *Yumis* : *jumis* ‘двойчатка’, лат. *im-ago* ‘образ’ и др.), др.-греч. *μιμῆσις* (: *μίμος*) и под. — Ср. близкие к «тавтологии» выражения — *выразительный образ, образное выражение, изображение в образах, подражать образцу (образу), поразить воображение, приращение образов, вообразить образ* и т. п.

⁵² Эта смысловая и «техническая» связь воспоминания-припоминания с подражанием (вспоминание, контролирующее и направляющее внутреннюю жизнь души и определяющее поведенческую линию, собственно, и есть подражание) побуждает к предположению о неслучайности и звукового подобия обозначений воспоминания и подражания на индоевропейском уровне (ср. **mei-* 1–5 и **men-* : **mn-*. Рокоту 1959, I, 710–711, 726–728).

⁵³ «Нет ничего замечательного в том, что хотят сделать из человека образ и подобие вселенной; ибо земля преходит, небо изменяется и всё их содержимое столь же преходяще, как и содержащее [...] Говорили: человек — микрокосмос и, думая возвеличить человеческую природу этим напыщенным наименованием, не заметили, что человек одновременно оказывается наделенным качествами мошек и мышей» (Григорий Нисский, см. *Patrologia Graeca*, t. 44, coll. 177D, 180A; ср. также его же трактат «Об устройении человека» [*Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*], см. теперь Григорий Нисский 1995.

⁵⁴ См. Лосский 1991, 87 (глава VI. Образ и подобие).

⁵⁵ Из преподобных Авраамиев, чья память чтится Российской церковью, Авраамию Смоленскому предшествовали Авраамий Ростовский († 1010 г.) и Авраамий, первый игумен Мирожского Спасского Псковского монастыря († 1158 г.), а современником его был Авраамий, мученик Болгарский († 1229 г.).

⁵⁶ Ср.: *И наречено бысть имя дѣтищу Афонасеи [...] И егда же бѣ отроча Афонаси и Христовою благодатию в возрастъ смысла пришедшу [...] И отшедъ блаженный отрокъ Афонаси отъ града Смоленска десять поприщъ и пострижесе въ монастыри [...] и нареченно имя ему бысть во иноцехъ Авраами* (Розанов, 66, 67: вариант III, 3). — При выборе иноческого имени в данном случае (как нередко и в других) был соблюден акрофонический принцип (*Аф-* → *Ав-*). Стоит напомнить, что пять веков спустя и другой Афанасий, любимый ученик и духовный сын Аввакума, юродивый и стихотворец, при пострижении принял имя *Авраамий*.

- ⁵⁷ См. Жизнь блаженного Авраамия и племянницы его Марии (Ефрем Сирин 1993, 5).
- ⁵⁸ Там же, 5.
- ⁵⁹ Первым такое предположение высказал А. М. Панченко (1973, 92–93): «Подвижник всегда склонен подражать какому-то герою, которого он выбрал по житиям. Вполне возможно, что мысль о подражании посетила и юродивого Афанасия. Заманчиво предположить, что его образец — это Авраамий Смоленский, поворотные моменты биографии коего напоминали жизнь духовного сына Аввакума» — с дальнейшим перечислением сходных черт в жизни этих двух Авраамиев.
- ⁶⁰ Ср.: *И не будешь ты больше называться Авраамом; но будет тебе имя: Авраам; ибо Я сделаю тебя отцом множества народов.* Быт. 17, 5 (идея исходной плодородности как обнаружения множественности) при: *А другому нарек [Иосиф второму своему сыну. — В. Т.] имя: Ефрем; потому что, говорил он, Бог сделал меня плодотворным в земле страдания моего.* Быт. 41, 52 (с той же идеей плодородности, порождающей множественность). — Первоначальное имя Аврам объясняют как «отец выси» («высокий отец»), *'brm*. Введение буквы «гей» (ג) не только меняет смысл (*'brhm*), но и через ее числовое значение (5) отсылает к Торе — Пятикнижию и устанавливает связь Авраама с Богом («гей» — коренная буква произносимого Божьего имени), см. Щедровицкий 1994, 143.
- ⁶¹ Подробнее сопоставление этих двух житий предполагается сделать в другом месте.
- ⁶² Ср. еще: *Блаженный начал умолять их, чтоб познали истинного Бога; а они били его палками, как бездушный камень, и, подумав, что уже умер, оставили почти полумертвого и удалились* (Жит. Авр. Затворн.).
- ⁶³ К числу переключек «Жития» Авраамия Смоленского и других текстов Ефрема Сирина (исключая «Житие» Авраамия Затворника) относится, в частности, мотив самоуничтожения обоих Ефремов в связи с задачей составления «Жития» или описания того, что выше сил будущего автора. Ср.: *Я, наималейший, грешный, исполненный проступков, Ефрем, в состоянии ли буду выговорить, что выше сил моих?* (38. Слово. На пришествие Господне, на скончание мира и на пришествие антихристово) — *Азь же грѣшный и недостойный Ефремъ и в лѣности мнозѣ пребывая, и в послѣдний всѣхъ, и праздень... & Како имамъ похвалити?* (Жит. Авр. Смол.). В 39. Слове (На честный и животворящий крест и на второе пришествие [...]) отмечена топика Страшного Суда (*огненная река*, ср. этот же образ в соответ-

ствующем контексте 38. Слова: *все же они — пламень огненный; и река в страшном клокотании полная огня*), представленная и на иконе, написанной Авраамием Смоленским и названной «Страшный суд второго пришествия» (с отсылкой к этой теме у Иоанна Златоуста, а чуть позже у него же и у Ефрема Сирина). Такого же рода переключки между словами и поучениями Ефрема Сирина о терпении и смирении, покаянии, милостыне и любви, о чтении и разработкой этих же тем в «Житии» Авраамия Смоленского, не говоря уж о более частных параллелях. То же можно сказать и о переключках в образах Страшного Суда и воскресения мертвых между «Житием» Авраамия и соответствующими текстами Иоанна Златоуста, ср. Иоанн Златоуст 1899, т. 2, кн. 1, 465 сл.; Иоанн Златоуст 1992, 16 сл. и др.

⁶⁴ Слово *терпеть* (*терпение*) и в дальнейшем повторяется не раз, но, как правило, в показательных контекстах. Ср.: *Яко же ему самому глаголати: «Быхъ 5 лѣтъ искушения т е р ъ н я, поносимъ, бесчестуемъ, яко злодѣй». Яко же не т е р н я его и видя себе диаволь побежена от святого, и воздвиже на нь сию крамолу своими совѣты, хоте и оттолѣ прогнати; — сице и нынѣ сътвори, не могый окаянный т е р п ѣ т и бывающая ради благодати и помощь; — ...но диаволь о семъ радоваашеся, а блаженный все, радуяся, т е р н я ш е о Господи; — И тѣми [бѣдами. — В. Т.] обращая и приводя к собѣ, да не бо есмы безъ грѣха, а т е р н я щ е сихъ, рассудимъ, помянемъ, колико злыхъ, яже сътворихомъ...; — ...многы же научивъ и наказавъ пребывати въ добрѣмъ трудѣ, въ бдѣнии же и въ молитвѣ, въ т е р п ѣ н и и же и смирении, въ милостыни же и въ любви; — быхъ ученикъ, иже ни по малу быхъ послѣдуя житию, т е р п ѣ н и ю, смирению, любви и молитвѣ... И так, Авраамий — т е р п и т, диавол — не терпит, Ефрем хочет следовать Авраамию и в терпении, но не следует ему в этом. — «Наконец, особенно отличает преп. Авраамия его многое терпение, являющееся венцом всех его подвигов. Чтобы сколько-нибудь понять характер и силу этого терпения, — следует иметь в виду, во-первых, что все гонения преп. Авраамий терпел невинно; во-вторых, что гонения эти составляли, наоборот, как бы необходимое сопутствующее условие его праведности; в-третьих, что терпение это было терпением “о Господе”, — терпением светлым, радостным, растворенным смирением, любовью и скорбью о гонителях» (Редков 1909, 96).*

⁶⁵ Всего три примера — т и ш и н а : у т е ш е н и е (*тиш-/-х- : тѣш-/-х- < *teis- : *tois-*) как передача своей внутренней тихости вовне, другому, то «овнешнение» тихости, душевной тишины, которое становится свойством другого и у - т е ш а е т его, ср.: *Тѣм же ово на мо-*

литву, ово на церковное тѣние, ово на утѣшение притекающихъ, яко и в ночи мало сна приимати, но колѣнное поклоняние и слезы многы отъ очью безъ щука [тихо, букв. — без шума, без стука. — В. Т.] изливавъ, и въ перси биа и кричаниемъ Богу припадая помилувати люди своя, отвратити гнѣвъ свой и послати милость свою, и належащимъ бѣдѣ избавити ны, и мир и тишину пода-ти молитвами Пречистыя Дѣвы Богородица и всѣхъ святыхъ или же, когда Авраамий снова нача пребывати в первѣмъ подвижѣ, — и всѣмъ же притекающимъ с радостью великою [а радость и есть одно из выражений утешенности. — В. Т.], ибо велиа благодать Божиа на градѣ, вся просвѣщающи и веселящи, и хранящи, избавляющи, тишину же и мир, и всѣхъ благыхъ на многа лѣта подающи... и, наконец, о тишине как некоем благодатном божественно-небесном состоянии освобождения от шума и забот повседневной мирской жизни: Тако и сей [Авраамий. — В. Т.] такому дару и труду божественныхъ писаний и прилежа, и почитая, и како бы свой корабль своя душа съ Божиею помощию съблюсти многихъ бурь и волнь, реку напастей отъ бѣсовъ и отъ чловѣкъ, съ упованьемъ непогружену отъ сихъ бѣдъ оного пристанища спасенаго дойти и в тишину небеснаго Иерусалима Бога нашего прийти. — Мир и тишина (другой вариант из «Жития» — тишина и мир), за которыми возникают или, точнее, угадываются и «превратный» образ смуты, шума, стука, щука, и образ противостояния двух противоположных начал (вплоть до толстовского война и мир), душевная тишина, небесная тишина, Божья тишина — все эти образы-формулы явно или прикровенно присутствуют в «Житии» и так или иначе связываются с Авраамием. Ср. также фольклорное формульное благопожелание на тѣшину, обретающее, в частности, свое объяснение и мотивировку в ситуации, описываемой в былине о Садке: Садко и его спутники на корабле (или кораблях) на озере (или море) — неожиданное осложнение: Как тут-то в озере вода всколыбалася или На синем море сходилась погода сильная | [...] | А волной-то бьет, паруса рвет, | Ломает кораблики черленые — осознание критического положения: По меня, Садка, смерть пришла или «Видно царь морской требует | Живой головы во сине море» и выводы из этого — Садко спускается на дощечку дубовую или шахматницу золоту и плывет по морю — изменение ситуации: Подымалася погода тихая, прибытие в чертоги морского царя, попросившего Садко поиграть в гусли звончатые: И стал Садко царя тешити — пляска царя и ее следствия: Расплясался у тебя царь морской: | А сине море сколыбалося — принятие Садком решения: он рвет струны золоты и бро-

сают *гусли звончатые*; царь перестает плясать и — как следствие — *Утихло море синее, | Утихли реки быстрые* — общее утешение: Садко возвращается домой в Новгород к своей и новгородцев радости. — Впрочем, и в совсем другом культурно-историческом и — уже — литературно-текстовом круге возникает тема тишины и утешения: *Царей и царств земных отрада, | Возлюбленная тишина...*

⁶⁶ См. Живов 1994, 108.

⁶⁷ См. Федотов 1959, 191 и след.

⁶⁸ Там же, 194.

⁶⁹ А. М. Панченко принадлежит заслуга в выдвижении предположения о том, что «мысль о подражании посетила и юродивого Афанасия [речь идет об Афанасии-Авраамии, духовном сыне Аввакума, юродивом, иноке, писателе, см. ниже. — В. Т.]. Заманчиво предположить, что его образец — Авраамий Смоленский, поворотные моменты биографии коего напоминали жизнь духовного сына Аввакума» (см. Панченко 1973, 92–93), а также важные соображения о соотношении юродства и писательства (проблема, актуальная, видимо, и для Авраамия Смоленского). При том, что православная практика знает (и в принципе не запрещает) перемену в выборе подвига, в частности, переход от «юродственного» жития к монашескому, сочетание юродства с писательством представляется А. М. Панченко невозможным («Насколько я могу судить, для юродивого, пребывающего в подвиге, писательство исключено», см. указ. соч., 91). Более точной и отвечающей реалиям представляется последующая формулировка того же автора: «Выдвигая предположение о несовместимости юродства и писательства, я считаю его принципом, который не стоит возводить в абсолют. Как и всякий принцип, он допускает какие-то отклонения и исключения» (там же, 91) и особенно несколько далее: «Юродство — пострижение — писательство есть лишь хронологическая цепь; но звенья ее, как вытекают из рассмотрения сущности юродства, нельзя поменять местами» (там же, 94). С этими выводами нельзя не согласиться, сделав, однако, при этом разъяснение: если совмещение юродства как подвига с писательством действительно, видимо, невозможно (или, точнее, кажется, неизвестно практически), и последовательность «юродство → писательство» необратима, то сочетание комплекса юродивости (а он вовсе не обязательно предполагает юродивость как подвиг) с писательством, несомненно, возможно и встречается не так уж редко. Из недавней литературы о юродстве см. Лихачев, Панченко 1976, 91–191; Лихачев, Панченко, Понырко 1984, 72–153.

⁷⁰ Русск. *вообразать, воображение* в рассматриваемой здесь перспективе удачнее передает суть дела, нежели др.-греч. *δια-τυτόν* или *ἔμ-μορφος* 'облеченный в образ' или же лат. *imāginor* 'вообразать', 'представлять себе', 'видеть во сне' (: *imago*), хотя в других планах эти слова имеют свои преимущества (ср. ст.-слав. *въобразити морфоду, въобразати сѧ тѹлоуѹ ѣсѹтѹѹ*). Русское слово позволяет открыть в себе две важные идеи-смысла — вхождение (в образ) и образ как тот остаток после того, как всё лишнее удалено, обрезано (*об-раз, об-разить : об-рез-, об-резать*); иначе говоря, образ и есть результат того опустошения, которое совершает воображающий по отношению к воображаемому.

⁷¹ [...] и мыслью въспоминая' святаго града Иерусалима и гробъ Господень, и вся честная мѣста иже избавитель Богъ и Спасъ всего мира иде же страсть приять нашего ради спасения, и вся честная мѣста, и преподобныхъ отецъ пустыня, иде же суть подвигъ и трудъ свершивше; дивнаго начальника всѣмъ и восиявшаго, ангеломъ равна, великаго меню Антониа, бывшаго крѣпка, храбра и побѣдившаго силою крестною духы неприязненья Илариона, бывшаго ученика его; по немъ свѣтлаго в постыницѣхъ чюдотворца Еуфимья; иже по нихъ Саву и Феодосья архимандрита ... старейша всѣхъ наставника черноризцемъ, сущимъ окрестъ Иерусалима.

⁷² Ср. также *А о том, ямо же въскоре отидем, не хоцем ни в мысли нашей помянути* [...] Ив. Гр. Посл. 183, 1573 г. Слов. русск. яз. XI–XVII вв., вып. 9, 1982, 334. Кстати, в этом примере, как и в другом, более раннем (*Бых мыслию паря, яко орель по воздуху*. Сл. Дан. Зат. 22, XVII в. ∞ XII в.), слово *мысль* обозначает именно воображение. Кстати, и глагол *мыслити* в ряде контекстов следует понимать как 'вообразать'. Что касается «этимологических фигур» с корнем *мысл-*, ср. в «Слове о полку Игореве» — *Уже намъ своихъ мильхъ ладъ ни мыслию смыслити, ни думою сдумати*, где *мыслию смыслити* представляет собою, как можно думать, некое оживление более старой формулы *мыслью въспоминати*, в которой этимологическое родство этих двух слов уже не ощущалось.

⁷³ В этом отношении показателен такой пример, как и *всь в недооумѣнии глоубины погроужаюса въспоминающе, яко* ... Сб. Яр. XIII, 44 об., см. Слов, др.-русск. яз. XI–XIV вв., т. II, 102.

⁷⁴ В некоей переключке с *Я лил потоки слез нежданных...* («В часы забав иль праздной скуки», 1830 г.).

⁷⁵ И в другом месте «Жития» говорится об отношении Авраамия к одежде, правда, в значительно смягченной версии. Ср.: *ризы же по смиренію любя, драгыхъ велми бѣгая; — онъ по смѣренію ризы любя* [...]

- 76 Это «его духовное учение» (scil. — Авраамия) — диагностически очень важное (хотя, может быть, и невольно опрометчивое) свидетельство Ефрема. Конечно, это было учение Христа, апостолов, Церкви и Авраамий был не более чем проповедник этого учения и его служитель. Но, видимо, понимание и переживание этого учения Авраамием было столь индивидуальным, а манера изложения столь оригинальна, что паства не считала странным восприятие этого учения именно как авраамиева. Понятно, какие козыри эта ситуация давала противникам Авраамия. *Учение его* упоминается и несколько ниже.
- 77 Не кажется ли здесь Ефрему, что, повествуя о кознях Сатаны и об искушениях, пережитых Авраамием, он входит в некую опасную зону, и не страшится ли он этого, хотя бы отчасти?
- 78 И это воспоминание в час, который должен был окончиться смертью, тоже есть вхождение в образ, воображение того, что случилось некогда во дни царя Ирода и наместника римского Пилата, и себя, воспроизводящего исходную парадигму.
- 79 Перевод «и он простил его» несколько двусмыслен, поскольку может быть истолкован как снятие с Авраамия его вины. Но на Авраамии вины не было, и фрагмент *и прости и* может быть в этом случае понят только как снятие с Авраамия ложного обвинения, освобождение его от обвинения. Более того, Игнатий сам просил у Авраамия прощения, и, по сути дела, не Игнатий простил (в современном значении этого слова) Авраамия, а наоборот, Авраамий Игнатия.
- 80 Согласно В. В. Болотову, «мученичество есть продолжение апостольского служения в мире».
- 81 Ср.: *онъ еже не празднословити и не осужати*.
- 82 Но нельзя исключать, что Авраамию было стыдно смотреть в глаза тех, кто злоумышлял против него, как стыдно оклеветанному перед клеветником, невиновному перед виноватым, согрешившим против него. И вообще, кажется, многолюдства, толпы, шума, ссор он не любил и старался избегать. *На трапезы же и на пиры отинудь не исходя многихъ ради зазираний, яже бывають отъ мѣста избирающихъ, и инѣхъ ради многихъ, яже бывають отъ многого ради пьянства и бѣды, и того ради сего убѣгааше*.
- 83 Существенны для определения того, что видели в Авраамии Смоленском Церковь и, следовательно, в известной степени и православный люд, службы, посвященные ему. Неоднократно подчеркиваются «много гонения» и «непрестанно искушения», которые претерпел преподобный. Не менее весомы и другие характеристики, отобранные и отчасти по-новому выраженные в текстах «официаль-

ного» статуса. Несколько примеров: Ты оубо крестъ на рамо въземъ, распеньшемуся послѣдовалъ еси отъ младеньства, преподобне, и иночествовавъ добре, страсти воздержаниемъ, отче, изшель еси, Авраамие (Канон преп. Авраамию); — Всенощными молбами, пѣсньми же и пѣнии сласти тѣлесныя оуспивъ, безстрастию явися свѣтильникъ неоусыпающъ, богоблаженне отче преподобне. Слезными теченіи всегда омываяся, преблаженне, всемудре Авраамие Смоленскій, чистотѣ явися приятелище Святаго Духа (Песнь 4. Ирмос); — Много гонения и непрестанно искушения отъ бѣсовъ приялъ еси и терпѣниемъ своихъ ихъ дьявольскія лести попралъ еси, сияя побѣдою, вся зрящая тя просвѣщая [...] (Песнь 7. Ирмос); — Преблаженне отче, красоты мира і пища временная отнюдъ возненавидѣвъ, иноческое обещаніе паче возлюбивъ и аггеломъ собѣсѣдникъ быти сподобися и свѣтильникъ многосвѣтлыи Рускія земли, ученми якоже второе солнце сіяя, но о всѣхъ насъ поминаи [...] (Слава, глас 1) и т. п. См. Розанов 1912, 132–134, 137. — Уместно напомнить сравнение характера Авраамия с литературным типом старца Зосимы из «Братьев Карамазовых» Достоевского, проведенное Н. Редковым (1909, 91–92). «В характере Зосимы отсутствует та стихия, которая сообщала бы ему целостность и единство; у Зосимы нет положительного, определенного идеала, который бы служил основным началом его жизни и деятельности. Идеалы Зосимы общие и мало определенные». На многие вопросы, которые могут и должны быть обращены к Зосиме, он не отвечает. «Напротив, характер преп. Авраамия весь проникнут одною основною стихиею, которая сообщает ему полную гармонию и целостность. Этот положительный, ясный и определенный идеал, котрым руководится преп. Авраамий во всей жизни и деятельности, — есть всегдашняя пламенная любовь его к Богу и страх Божий». Автор этих слов поднимает очень важный вопрос о целостности и гармонии (полной) Авраамия. И все-таки, кажется, это скорее заявка на ответ, приглашение к нему, чем сам ответ. Целостность Авраамия едва ли вызовет сомнения. Что же касается гармонии, то это может быть только гармония, достигнутая человеком, как бы побывавшим на Страшном Суде и пережившим те страшные картины, которые он там увидел и о которых постоянно помнил, переживая их. Во всяком случае окончательный ответ на этот вопрос остается пока открытым.

⁸⁴ Ср.: [...] и мноземъ отъ мира притекати отъ него утѣшеніе приимати отъ святыхъ книгъ; — тако бѣ благодатью Христовою утѣша я приходяща, и плѣняя ихъ душа и смыслъ ихъ, дабы възможно и неотходящу быти; — [...] ово на утѣшение притекающихъ [...] (Ср.: [...] а подвизающимся рече Господь: «Възмѣте

изо мое на ся, и научитесь от мене: яко кротокъ есмь и смиренъ сердцемъ; и обряцете покой душамъ вашимъ и утѣшеніе» [...]); — онъ о нищихъ тужа, изволя самъ алченъ быти [...] онъ нагихъ видѣвъ плещу и неодѣныхъ, мразомъ изъмерзшихъ, о дѣ; — и отъ многоъ приемля утѣшение: подавааху ему на потребу и лише потребности, и потомъ скоро раздаваше вдовицамъ и нищимъ, а самъ еже на потрѣбу собѣ принимаше и т. п. Он просвещал людей духовно и окормлял их: они были его детьми.

⁸⁵ Ср. парафраз этого места у позднего Пастернака: [...] | Я был бос, а ты меня одеда | Ливнями волос и слез. || [...] | Я был наг, а ты меня волною, | Телом, как стеною обнесла — с дальнейшим развитием: [...] | Я был прям, а ты меня наклону — | Нежности наставила, припав. || В волосах своих мне яму вырой, | Спеленай меня без льна. | Мирносица, на что мне миро — | Ты меня омыла, как волна.

⁸⁶ Ср. обратный вариант (Мф. 25, 42–46): «Ибо алкал Я, и вы не дали Мне есть; Жаждал, и вы не напоили Меня; Был странником, и не приняли Меня; был наг и не одели Меня; болен и в темнице, и не посетили Меня. [...]».

⁸⁷ Этой напряженности и «страшности» прозрений Авраамия о Страшном Суде, вероятно, в известной степени соответствуют и те полные ужаса видения, которые насылал на Авраамия Сатана. Он являлся ему не только по ночам, но и днем, устрашая и угрожая ему, то возрастая в размерах, то нападая на него в образе лютого льва или избивая его подобно воинам, то являясь ему в виде *женъ бестудныхъ*, как и в случае Антония Великого. Страх, который, начиная с кьеркегоровского «Страха и трепета», можно было бы назвать экзистенциальным, был, несомненно, хорошо знаком Авраамию, хотя он и принимал мифологизированно-клишированные формы, известные уже из видений ветхозаветных пророков. Об этом страхе перед видениями темного мира преподобный вряд ли распространялся сколько-нибудь широко. Но о другом страхе — страхе Господнем, — который был ему так знаком, он не раз говорил своей пастве, призывая их к страху перед Господом (*уча и наказуя на страхъ Господень*).

⁸⁸ Авраамиева «сила слова» и любовь к нему предполагает, конечно, не только собственное словесное творчество, но и широкий, но вместе с тем достаточно целенаправленный интерес к книге, к творчеству других в области слова (о его «литературных» пристрастиях говорится в других частях этой работы). Судя по отдельным частям «Жития», Авраамий читал с живым интересом, быстро находил нужное себе и, переживая соответствующие содержания и

образы, легко усваивал их себе как свои. Вероятно, Авраамий-поэт, творец и Авраамий-читатель конгениальны друг другу, и в этом отношении в истории русской святости он, кажется, был первым.

⁸⁹ Вероятно, у Авраамия был специальный интерес и к прикладному искусству в той мере, в какой оно представлено в церкви, — и в дни больших праздников, и в церковном обиходе. О заботах Авраамия по украшению церкви (помимо икон, завесы, свечи и, вероятно, немало другого) не раз говорится в его «Житии».

⁹⁰ См. Буланин 1987, 126.

⁹¹ Разумеется, все это не могло нравиться многим смоленским пастырям того времени, не столь широком и глубоким в своих взглядах на веру и спасительно придерживавшимся догматов веры, скорее ее буквы, чем духа. И, конечно, как шила в мешке, нельзя было утаить от недоброжелателей самое художественность авраамиева слова, его общую артистичность, в чем слишком многие из достойных христианских пастырей и даже святых видели страшный соблазн, опасность, угрозу вере, и не только видели, но нередко и пресекали их. Артистичные натуры типа Авраамия и Франциска Ассизского, бывших современниками и разделявших также отдельные черты комплекса юродивости, вызывали подозрение, казались чуждыми и чужими и потому непредсказуемо опасными. Хуже, что многие фигуры в истории русской православной церкви разделяли и разделяют это заблуждение, которое и само по себе не столь уж невинно, как это кажется на первый взгляд. Как это ни странно, при этом забывают и отдельных святых без страха и упрека, и всю линию христианского отношения к сфере художественного, к красоте — от Константина Философа (Кирилла), ориентировавшегося как на пример на Григория Назианзина, до наших дней. «Все доброе, истинно человеческое хранит в себе искру Божию, — писал митрополит Евлогий уже в наше время, — и не должно быть нам чуждо. Может быть, этой обращенностью души моей к миру, желаньем познать душу каждого человека, найти Бога — и объясняется моя любовь к природе, искусству, литературе и вообще ко всякой красоте жизни (см. Евлогий 1994, 660). Хранимая в сфере художественного искра Божия отсылает и к идее духовной с в о б о д ы, которую Евлогий назвал «великой святыней Святой Церкви». И еще — «На будущее нашей Церкви я смотрю оптимистически — иначе смотреть не могу. Победит в конце концов правда Церкви Христовой — Истина и Свобода. “Познайте Истину, и она сделает вас свободными...”» (там же, 598). В художественном и в художническом прозрении есть та Истина, что открывает прямой путь в пространство Свободы. И если духовный опыт, как иногда настаивают, не соеди-

ним с «художественным» с красотой, то дело плохо. Об этом недавно — Антоний, митрополит Сурожский: «Если соединение духовного опыта и доступного, но чистого, хрустально-истинного умственного выражения (выражения и этого опыта, и этого понимания в красоте) не будет осуществлено в жизни, то никто не сможет поверить христианству в конечном итоге». Так же, по сути дела, думал и Василий, архиепископ Новгородский, о чем свидетельствует его послание к владыке Тверскому Феодору, в котором он отвергает мысль о гибели Рая и отстаивает реальность и «осязаемую вещественность» (С. С. Аверинцев) Земного Рая, и новгородец Моислав (с его сыном Иаковом), корабль которого вынесло к райским горам, и они, потрясенные, созерцали красоту его во всей ее явленности. Не об этой ли красоте райской и земной молил Бога Адам, изгнанный из Рая, — *да некли Твоих цвѣтець насыщуся?* И разве уже не было сказано людям: *«Уже пламенное оружие не хранить вратъ едемьскихъ»*; *приде бо Спасъ, вопия вѣрнымъ «Внидѣте пакы в рай»* («Послание архиепископа Василия Новгородского...»). А где Рай — там и красота Божьего мира, открывающаяся людям.

⁹² Подробнее всего о Ефреме см. Редков 1909, 44–50.

⁹³ Уже после татарско-монгольского нашествия была составлена общая служба «на память преподобнаго отца нашего Авраамия Смоленского чудотворца и ученика его Ефрема».

⁹⁴ См. Редков 1909, 47.

⁹⁵ См. Голубинский 1894, август, 192–193.

⁹⁶ См. Редков 1909, 48; ср.: Смоленские Епархиальные Ведомости, 1875, № 4, 101.

⁹⁷ См. Редков 1909, 50–64.

⁹⁸ См. Редков 1909, 62.

⁹⁹ «Пользовался также Ефрем иконописными подлинниками, так как он изображает иконописное подобие преп. Авраамия», см. Редков 1909, 62.

¹⁰⁰ Как бы за кадром остаются князь Мстислав Смоленский, с одной стороны, и, с другой, Сатана, диавол, о которых можно судить по их злоумышлениям против Авраамия.

¹⁰¹ Ср. описание внешности Авраамия в «Лицевом Иконописном Подлиннике»: «подобием Авраамий стар, сед исчерна, главою плешив, брада аки Василия Великого покороче мало и не раздвоилась». Иконописные изображения Авраамия в смоленских частях известны уже в XVI в. (см. Дестунис 1892, 126). Редков (1909, 100) сообщает, что в начале нашего столетия были известны два иконописных образа Авраамия — изображение его с Меркурием в иконостасе старого Смоленского Богоявленского Собора, подаренном в село

Сверчково, в 35 верстах от города (в пространстве между святыми изображен Смоленск), и изображение Авраамия в Смоленском Успенском Соборе, в северной стороне иконостаса, также с видом города и монастыря. — В книге С. П. Розанова на вклейках воспроизведены четыре иконописных образа Авраамия — уже упомянутое изображение Авраамия с Меркурием; второе изображение этих же персонажей (снимок с иконы письма XVI в.) из женского Воскресенского монастыря Смоленска; изображение преподобного Авраамия в молитвенной позе, обращенного к иконе Богоматери с младенцем Иисусом (снимок с копии иконы XVII в.), находившейся в церкви села Богородицкого Смоленской губ.; и, наконец, изображение Авраамия и Ефрема (Ефремия), симметричных по отношению к образу Иисуса Христа на небесах, задающему ось симметрии (из рукописи Смоленской Духовной Семинарии № 78, XVII в.). К последнему парному изображению ср. в службе, посвященной Авраамиию, характерный фрагмент: *Житие твое красно и слово солию любви богомудре растворено, сердце благоумленно стяжа, преподобне, сего ради ты вѣрою оублажаемъ. вмѣстивъ дарования Духа, отъ мягкихъ ногтеи своихъ сосудъ былъ еси, преподобне, и вышняго Сиона гражданинъ и наслѣдникъ, блаженне и богомудре. Единодуховение оума священныхъ супруговъ, иже яко едина душа во двою тѣлестѣхъ нераздѣлна: во Авраамли Ефремъ желаниемъ совокуплени, в Ефремѣ Аврааміи, нынѣ же молите о стадѣ вашемъ (Песнь 3. Ирмос); ср.: Преподобнии святіи отцы Аврааміе и Ефреме [...] молите милостивно, яко да избавитъ насъ оумилително отъ Агарянскихъ еретикъ обстояніи всегда восхваляющая вы (Песнь 9. Ирмос); см. Розанов 1912, 132, 135.*

¹⁰² Ефрем довольно искусно пользуется этими элементарными (на уровне союзов и частиц прежде всего) языковыми приемами. Видна продуманность, и вместе с тем чувство меры не покидает автора: следы форсированности отсутствуют. Но подробнее об этом здесь говорить не придется.

¹⁰³ Некоторые такого рода возвраты оформляются иначе, в частности и более громоздко, хоть сам «квантор» возврата может быть минимальным. Показателен пример из жизни Авраамия и в конечном счете именно с ним связанный, который объясняет практически как следствие из причины, лежащей вне текста «Жития». Ср.: *Скоро на сихъ бысть, да ови отъ изумень, инии же отъ поповъ напрасную смерть приимаху, яко вѣдуце и бывше въ сонмѣ на блаженнаго тужааху и припадааху ему на ногу, прощения просяще, а не бывше на сонмѣ радоваахуся. Пишетъ бо въ «Златыхъ Чепехъ» всея все-*

ленья святыхъ отецъ, яко бысть нѣкій отецъ отъ преподобныхъ [...]. Ср. и другие причинно-объяснительные примеры такого рода: говоря о противостоянии Авраамия искушениям дьявола в связи с темой Божьего промысла, Ефрем продолжает — *Пишетъ бо ся о великомъ свѣтитѣли и учителя всего мира, о Златаустѣмъ Иоанѣ, яко егда [...]* и т. п.

¹⁰⁴ К понятию «ткани текста» ср. лат. *textum* ‘ткань’ и ‘стиль’, позже и ‘текст’ при *texo* ‘ткань’; ‘строить’; ‘слагать’, ‘составлять’, ‘сочинять’; ‘вплетать’ и т. п.

¹⁰⁵ См. Редков 1909, 49–50.

¹⁰⁶ *Prends l'éloquence et tords-lui son cou!* — советовал в таких случаях поэт.

¹⁰⁷ К жанру «авто-жития» принадлежит и написанное четыре с лишним века спустя «Житие протопопы Аввакума, им самим описанное». Это сравнение не исчерпывается жанровой общностью (хотя, разумеется, и весьма условной), но и частыми и «сильными» самоуничижениями и рассказами о своих искушениях, ср. *грешный, окаянный, треокаянный врач* и т. п. или «противопоставительный» фрагмент («мы уроди Христа ради; вы славни, мы же бесчестни; вы сильни, мы же немощны!»); или сцены искушений — приход девицы, многими грехами обремененной, блудному делу и маланин всякой повинной, плакавшейся Аввакуму. *Аз же, треокаянный врач, сам разболелся, внутрь жгом огнем блудным, и горько мне бысть в той час; «бесовские игры» — как бес меня пуживал* (иногда в духе гоголевского «Вия»), с заключением — *А я, грязь, что могу сделать, аще не Христос?*; или видение Антихриста — *Я, братия моя, видал Антихриста тово, собаку бешаную, право, видал, да и сказать не знаю как [...]* («Конец беседы восьмой [Об Аврааме]») и т. п.

¹⁰⁸ Может быть, эта формулировка *праздень, и пусть бывъ всѣхъ благыхъ дѣлъ* точнее всего отражает суть «молодого» Ефрема — пустота благого, а не исполненность злым и греховным *пес plus ultra*.

¹⁰⁹ Исключения из этой формулы минимальны и частичны. Ср.: *онъ же Страшный Судный день [...]* *поминая, азъ же трапезы велиа и пиры; — онъ еже трудится [...], азъ праздень ходити [...]* (скорее всего случайное опущение *же*); — *он нищету любя [...], азъ еже събрати [...]*.

¹¹⁰ Богородица оказывает помощь и дома, и в пути, и на море, в бурях и волнах, в сражениях и во всех бедах — *скорѣе молниа обрѣтающися на помощь, в ноць же и во день, и на всякъ час [...]*. Она хранит своих людей *отъ всѣхъ съвѣтъ, сотонинъ [...]* и *всѣхъ его демонъ, и отъ всякая крамолы, и поганыхъ нашествия*. Две послед-

них опасности уже были актуальны, и худшие времена были уже при дверях. Об *измаилтескихъ* языкахъ говорится именно здесь.

¹¹¹ Это *Радуйся* (*Радуйтесь*) поддерживается и другими формами этого глагола, ср.: [...] и *радующеся* ликоствуемъ; — [...] *градъ Смоленскъ* всегда *свѣтло радуется о тебѣ*; — *радующеся и веселящеся о Господи Боже помощи по милости его*.

¹¹² В этом смысле «заступление граду» по своей сути весьма напоминает знаменитый гимн единения в «Ригведе» (X, 191) с ключевым его словом *sam*, отсылающим к идее единства-совместности. Ср. также шиллеровское *Seid umschlungen, Millionen! | Diesen Kuß der ganzen Welt!* («An die Freude»).

¹¹³ Нужно подчеркнуть, что глагол *радоваться* в этом тексте подкрепляется и другими со сходной семантикой, ср. *празднуемъ, ликоствуемъ, хвалится, ликоствующе, веселитися, ликоствуйте, веселят-ся, веселящеся, славимому*.

¹¹⁴ См. Редков 1909, 49–50.

¹¹⁵ В цитатах из «Жития», приводившихся выше, содержалось значительное количество примеров цепей *сущестительных*, объединенных принадлежностью к одной и той же грамматической форме (ср. хотя бы часть «Радуйся!» или примеры типа *въ трудѣ и въ бдѣнии, и въ алкании* и т. п.) и как бы продолжающихся на уровне целых конструкций или их частей. Поэтому здесь такие примеры повторно приводиться или упоминаться не будут. Более интересны (в частности, из-за возникновения спорадических рифменно-грамматических ситуаций) парные и более многочленные сочетания глаголов в одной и той же грамматической форме. Ср.: *прославляше и съблюдааше; глаголааху ... отхожааху ... не преставааху; раздаваше ... приимаше; почитати ... протолковати; свершити ... положити; почитати ... поревновати ... прѣписати ... прияти; клеветати ... судити ... хулити ... досажати ... нарицати; заточити ... пригвоздити ... потопити; ругахуся ... насмихаахуся; приимаху ... тужааху ... припадааху ... радоваахуся; помиловати ... послати ... отворотити* и т. п. Не менее активны в ритмообразовании разные типы сочетаний деепричастных форм. Ср.: *проходя и внимая ... моляся и покланяся, и просвѣщая ...; облѣтающи ... приносящи ... готовящи ... избирая и списая; устрашая и прѣтя; и вшедъ ... сътворше ... поругавшеся; казня ... дая; завидѣвше и оклеветавша; направляя и спасая; и призвавъ и испытавъ; Отъшедшу же ... и молящуся ... и глаголющю; вся просвѣщающи и веселящи, и хранящи, избавляющи; бдя и моляся; научивъ и наказавъ* и т. п. Если учесть, что такие сочетания деепричастий (парные и более), как правило, определяют глагол, то сфера ритмообразования расширяется и становится

дву- и более-компонентной. Отмечены и случаи таких цепей из однокоренных глаголов и деепричастий (ср.: *не прѣстааше ... не прѣстая ... не престая*). Особую роль играют цепи, образуемые союзами *и*. Ср. три фразы подряд с начальным союзом — *И оттолѣ ... И ту ... И пребысть ...* или восьмикратно повторяющийся союз *и*: *И сими ... и не удалѣвъ ... и ту крамолу ... и при Господи ... и вшедь ... и съвѣтъ ... и много ... и страсти*. Конечно, Ефрем обращался и к инфраструктурному уровню, на котором выстраивал характерные для духа его поэтико-риторических вкусов. Ср., например: *И не бысть дождя на землю, и быша в печали велицѣ* или *онъ еже не празднословити и не осужати, азъ же осужати и празднословити* (симметричная конструкция типа $a-b | b-a$); о стилистической симметрии см. Лихачев 1967, 168–175. Возможно, что случаи такой симметрии актуализировались и на буквенно-звуковом уровне, как, например, в фрагменте *радоваашеся, яко тако дарова* (*рад-* | *дар-* с одинаковыми расширениями *-ова*), где оба слова в данном контексте, в жанре «Радуйся!» и в свете темы дарования радости (что и позволяет радоваться), несомненно, знаково выделены. Стоит отметить и зачин одного «вспоминательного» фрагмента из «Жития» Авраамия *Лѣно же есть помянути и о ...*, напоминающий зачин «Слова о полку Игореве» — *Не лѣно ли ны бяшетъ, братие, начят и старыми словесы трудныхъ повѣстий о ...* (то же из жанра воспоминаний).

¹¹⁶ Ср. Лихачев 1967, 176 и сл., ср. 179, где приводится одно из сравнений в «Житии» Авраамия.

¹¹⁷ «Прикровенность» сравнения чаще всего встречается в случае описания некоей ситуации («картины»), сопровождаемой продолжением типа *И тако же ...*, *Тако же ...*, *Подобно ...*, что, собственно, и делает возможной глубинную реконструкцию: **Яко* & «картина», *тако же и ...*

¹¹⁸ 118. Такая ситуация отражена в пастернаковском стихотворении «Марбург»:

Я вышел на площадь. Я мог быть сочтен
Вторично родившимся. Каждая малость
Жила и, не ставя меня ни во что,
В прощальном значеньи своем подымалась.

Плитняк раскалялся, и улицы лоб
Был смугл, и на небо глядел исподлобья
Булыжник, и ветер, как лодочник, греб
По липам. И всё это были подобья.

Но, как бы то ни было, я избегал
Их взглядов. Я не замечал их приветствий.

Я знать ничего не хотел из богатств.
Я вон вырывался, чтоб не разреветься.

.....

Эта попытка потрясенного случившимся человека вырваться из мира, где всё, что есть, оборачивается подобием чего-то, что было, — свидетельство той дурной и навязчивой бесконечности повторяющихся подобий, которая возникает в ситуации *Когда вас раз сто в теченьи дня | На ходу на сходствах ловит улица.*

¹¹⁹ Ср.: Топоров 1993а, 16–60; 1993, 25–42.

¹²⁰ «Вполне возможно, что мысль о подражании посетила и юродивого Афанасия. Заманчиво предположить, что его образец — это Авраамий Смоленский, поворотные моменты биографии коего напоминали жизнь духовного сына Аввакума», см. Панченко 1973, 92–93. Соображения, приводимые А. М. Панченко по этому поводу, убедительны. Известных нам сходств между обоими подвижниками немного, но диагностически они очень важны, и главное из них — юродивый интеллектуал-книжник становится иноком (ср. также суд над обоими), явление само по себе, особенно в русской традиции, крайне редкое. Об иноке Авраамии (Афанасии) ср.: Панченко 1973, 82–86, 88, 91–95, 97–100, 103, 187; Панченко, Шухтина 1992, 31–34; стихи Авраамия см. в кн.: Русск. силлаб. поэт. 1970, 91–95 и др.

¹²¹ См. Федотов 1959, 71.

¹²² Ср. варианты: *глаголюще, яко глоубинныа книги почитаетъ* (II, 1); *глаголаху, яко отвръженыя книги почитаетъ* (III, 1); *глаголахоу яко глоубинныа книги почитаетъ* (III, 2; ср.: *глумныя і лживыя*); *глаголахоу на нь глоубинныа книги почитаетъ* (III, 4). См. Розанов 1912, 10, 27, 41, 59, 92; в двух случаях этот фрагмент вообще отсутствует — III, 3 и III, 5, см. указ. соч., 69, 107. — В службах, связанных с Авраамием Смоленским, тема «глубинных» книг возникает еще дважды, во-первых, в диагностически важном новом варианте, а во-вторых, в «оправдательном» контексте. Ср.: *Глубиннаго писания, яже многимъ неудобъ разумна, Богъ открылъ тебѣ, отче, своему оугоднику таину* [ср. «Тайную книгу». — В. Т.], *яже ради священнолѣпно новопросвѣщенныя наоучилъ еси святѣи Троицѣ поклонятися во единомъ божествѣ и пѣти [...]* (Песнь 8. Ирмос); — *Глубиннаго писания, яже многимъ неудобъ разумна, Богъ откры тебѣ, отче, своему угоднику, таину, еяже ради священнолѣпно новопросвѣщенныя люди училъ еси святеи Троицы во единомъ божестве во вся вѣкы.* (Песнь 8. Ирмос. Катавасия). См. Розанов 1912, 134, 155. — К интерпретации «глубинных книг» ср.: «Что такое “голубинные книги”, в чтении которых обвиняли преп. Авраамия, — вопрос до сих пор не

решенный. То мнение, что разумеется под ними Голубиная книга, изображаемая в известном народном стихе, или книга Глубина, — давно оставлено. [...] Но, всего вероятнее, “голубинные книги” следует сопоставлять с упоминаемыми в послании м. Климента Смолятича “гулными словесами” и под “голубинными книгами” понимать книги волшебные, чародейские, которые, по мнению гонителей преп. Авраамия, открывали для него способы влияния на народ» [ср. в Послании Климента Смолятича: *Си гулная словеса устыдятся сотвориша, асвриискимъ звѣремъ, оного каженника, иже боговидѣніа сподобися, (г)улная словеса рекше волшебная многождыи бо нѣцѣи чародѣи псы лютыя, и звѣрии могут укротити, кознью чародѣяніа ...*] (Редков 1909, 62). По Голубинскому, под «голубинными книгами» нужно понимать «маѳиматийские» — астрологические книги, см. Голубинский 1904, т. 1, первая половина, 757; «“глубинные книги” — различные апокрифы, иногда далеко удалявшиеся от канонической литературы», см. Рыбаков 1993, 54 (ср. Рыбаков 1964, № 2, 179–187); ПЛДР XIII век [кн. 3], 1981, 534, 536 и др.

¹²³ Это как бы постоянно присутствующее видѣние Страшного Суда в сочетании с мотивом покаяния (*и кто помагая будетъ развѣи покаяниа...*) довольно тесно перекликается с идеей Ефрема Сирина о необходимости пребывания в непрерывном покаянии, которое должно все время оживляться ожиданием грядущего Страшного Суда. Отмечают, что в текстах Ефрема Сирина покаяние нередко подменяется ужасом, самоустрашением (см. Амман 1994, 156). Иногда полагают, что такие места — позднейшие вставки. Некое самоупоение страхом этого последнего Суда свойственно, кажется, и Авраамію Смоленскому, если судить об этом по его «Житію».

¹²⁴ Может показаться странным, но в духовном облике Авраамия было и нечто «савонароловское» или сродное ему. И прежде чем на Авраамия было воздвигнуто гонение он пользовался самой широкой поддержкой народа, откликавшегося на его, видимо, зажигательные проповеди, так живо передающие его собственные переживания кануна «последнего часа». *И оттолѣ вниде въ градъ, и пребысть въ единомъ монастыри у Честьнаго Креста. И начаша болѣ приходить и учение его множайшее быти, а врагъ стоваашеся, а Господь Богъ раба своего прославляше и съблюдааше на всяко время, благодать и силу подавая рабу своему. И пребысть мало время, и отъ много приемя утѣшение: подавааху ему на потребу и лише потребности, и потомъ скоро раздаваше вдовицамъ и нищимъ, а самъ еже на потрѣбу собѣ приимаше.* У Авраамия, как и

у Савонаролы, та же глубокая интуиция «будущего», та же эстетическая восприимчивость и, видимо, тот же дар слова.

125 Тема Сатаны, его искустительной роли и пределов возможного для него, важная для Авраамия, четко обозначена в «Житии», см. выше рассказ о победе над Сатаной Христовой силою и далее о неудачах Сатаны в искушении блаженного, которому помогал сам Бог, и о том, как, потерпев поражение, *вшедь сотона въ сердца бесчинныхъ, въздвиже на нь*, и начали «бесчинные» хулить, клеветать, досаждают Авраамию, настраивая против него епископа и, в частности, донося на Авраамия в том, что он *глубинныя книги почитаетъ*.

126 Связь страха, Страшного Суда и огня неоднократно повторяется в личных индивидуальных опытах, переживаемых, в частности, в детстве... Ближе — память о страхе: «Оля помнит зимний вечер [...] с чего-то Оля посмотрела в окно и видит — снег и там, ей кажется, где-то волки, и стало вдруг страшно [...] и тот же самый страх чувствует Оля, когда ночью не спится, и слышно, как в окно ударяет ветка, или вдруг покажется, будто кто-то стоит за спиной. Потом уж — и это тоже из ранней памяти — это ощущение первого страха оказалось словом: “страх смерти” и “страшный суд”. Оля помнит вечер, все сидели на диване в столовой, брат Миша играл со стульями в “лошадки”: стулья стояли как раз под стенной лампой. Взмахивая кнутом, он ударял по лошадям, и вдруг раздался странный звук и вспыхнул огонь. И Оля подумала, что это “страшный суд”: потому что огонь и этот треск [...]» (Ремизов — «В розовом блеске»). — Для Авраамия не «с чего-то», «где-то», «кто-то», а я, ты, он, они, и не «вдруг», а в той самой последней точке, где решается всё и к которой надо готовиться всю жизнь.

Опыт переживания Страшного Суда (в сочетании с мотивами страха и огня) из святых более позднего времени, чем авраамиево, был знаком и Нилу Сорскому, и при этом видения Страшного Суда, видимо, были захватывающе напряженными. Об этом можно судить, в частности, по его созерцательному «Скитскому Уставу». В седьмой главе его, рассуждая о том, какие чистые помыслы следует собирать в душе, Нил подчеркивает — *и наипаче память смертную и Страшного Суда*, как особенно полезную для духовного делания (со ссылкой на Филофея Синаита, советующего после обеда помышлять о смерти и о Суде). Тут же преподобный Нил напоминает слова Господни, которые подобает иметь нам в своей мысли, о том, что «в сию ночь Ангелы истяжут душу твою от тебя» и что «мы дадим ответ в День Судный о каждом праздном слове». Память смертная, по Нилу, нужнее других добродетелей, и «как невозможно алчущему не вспоминать о хлебе, так и хотящим спастися нельзя

не помнить о смерти», как говорили святые Отцы. Тут же Нил приводит полезный совет Григория Беседовника «часто вспоминать нам различные смерти, виденные и слышанные во дни наши». Вспоминает Нил и слова Иоанна Златоуста о незнании человеком его смертного часа — «но внезапно находит страшное таинство смерти и душа исторгается из тела, разлучаясь по воле Божией от своего естественного союза. Что же будем делать в тот страшный час, если прежде о нем не озаботились и не обрящемся готовы?» И далее — «И так восприимем в уме нашем второе пришествие Господне и наше воскресение и Страшный Суд [...] И что, братия, горше страшного и грозного того ответа и видения, когда узрим всех согрешивших и непокаявшихся, отсылаемых к вечным мукам праведным Судом Божиим, трепещущих и вопиющих без пользы и горько плачущих? Какой страх нам будет тогда, когда поставятся престолы и книги разогнутся, и Бог на Суде сядет со славою, и сами Ангелы в трепете предстоять будут? Что будем отвечать тогда [...]. Кто исповедует, братия, ужас второго пришествия Господня и Страшного Его Суда?» и напоминание слов одного из Отцов — «Если бы возможно было тогда умереть, весь мир умер бы от такого страха!» И поэтому душа, доколе еще есть время отступить от дел срамных и взяться за благое житие, должна прибегнуть к Господу, предварить его и воскликнуть о своем согрешении, моля о милости — «Когда воссядешь на страшном Твоем Судилище творить испытание нашим согрешениям, тогда, о Преблагий, не обличи моих тайных дел, не посрами меня пред Ангелами и человеками, но [...] помилуй меня и избави тогда от огня неугасимого и сподоби одесную Тебя стать, Судия Праведнейший!» В контексте Страшного Суда (и шире) в «Скитском Уставе» часты такие ключевые слова, как *страх*, *ужас*, *трепет* (*трепетать*), *огонь*, что возвращает не только к топике Страшного Суда, но и к индивидуальному переживанию его Авраамием Смоленским, что, разумеется, никак не может свидетельствовать о знании Нилом Сорским мыслей и чувств своего далекого предшественника.

¹²⁷ Ср. Рыбаков 1993, 167–177: анализ изображений на фронтисписе Псалтири Степана (2-я пол. XIV в.), т. наз. Фроловской Псалтири, где изображены птицы-души, уже попавшие в сети дьявола, и птицы-души, уже оказавшиеся на просторе, но еще не свободные вполне и находящиеся в стадии испытаний воздушных мытарств.

¹²⁸ Ср. также поздний пример: *Како же и протечем воздушную войну: двадесять мытарствъ* (Евфр. Отразит. пис., 62, 1691 г.). См. Слов. русск. яз. XI—XVII вв. Выпуск 9. М., 1982, 335; ср. еще: *да не по-*

срамлень боудеть и препрѣнь въздоушными мытари. СБЯр. XIII, 193, см. Слов. др.-русск. яз. XI–XIV вв. Т. II. М., 1989, 47.

¹²⁹ Образ, который можно было бы обозначить как *Страшный Суд* и к тому же связанный с огненной темой, восстанавливается по фрагменту *Но некое страшное ожидание суда и ярость огня, готового пожрать противников* (Евр. 10, 27: φοβερά δέ τις ἐκδοχή κρίσεως καὶ πῦρὸς ζῆλος ἐσθίειν μέλλοντος τοὺς ὑλεωντίους), откуда — *κρίσις & *φοβερά 'Страшный Суд'. — К сочетанию Суда и огня ср. 2 Пет. 3, 7: *А нынешние небеса и земля [...] сберегаются огню на день суда и погибели нечестивых человеков*, ср. также Соф. 1, 18.

¹³⁰ Видение начинается с изображения четырех зверей, выходящих из моря (среди них особо отмечен лев). Авраамию в бесовских наваждениях Сатана являешься [...] *овогда в ноци, овогда въ день, устращая и прѣтя, яко огонь освѣщаа и в ноци [...] да овогда стужая, ово являся въ мнзехъ мечтаниихъ, яко и до стропа, и пакы яко левъ нападая, яко звѣрие люти и устращающе ...* Подобные видения зверей (часто четырех), имеющие весьма архаичные истоки, были институализированы в целом ряде гностических систем, откуда нередко попадали и в негностические источники, ср. Откр. 4, 6–9 и др.

¹³¹ Ср.: *И ниспал огонь с неба от Бога и пожрал их. А диавол, прельщавший их, ввержен в озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк, и будут мучиться день и ночь во веки веков* (Откр. 20, 9–10); — *И смерть и ад повержены в озеро огненное. Это — смерть вторая. И кто не был записан в книге жизни, тот был брошен в озеро огненное* (Откр. 20, 14–15). — Этой огненной реке смерти в новозаветных текстах противопоставляются как живая вода жизни, так и огненное крещение Святым Духом, ср.: *Я крещу вас в воде в покаяние, но Идущий за мною сильнее меня; [...] Он будет крестить вас Духом Святым и огнем* (Мф. 3, 11, ср. Лк. 3, 16, но отсутствие мотива огненного крещения в соответствующем эпизоде у Мк 1, 8 и Ио 1, 26). — Об огне очищающем ср.: Послание, написанное Климентом [Смолятичем — В. Т.], митрополитом русским, священнику Фоме и объясняемое Афанасием-монахом // ПЛДР II. М., 1980, 282.

¹³² Из слов Ефрема Сирина, полностью посвященных теме Страшного Суда, особое значение имеют три — «О всеобщем воскресении и втором пришествии Господа нашего Иисуса Христа», «На честный крест и второе пришествие» и «На второе пришествие Господа нашего Иисуса Христа». Исследователи справедливо подчеркивают «картинность», яркую изобразительность в разработке этой темы

Ефремом Сирином. Нужно помнить, что тема Страшного Суда — один из излюбленных сюжетов русской иконописи (кстати, две иконы этого содержания, как уже говорилось, были написаны самим Авраамием, и «Житие» пересказывает их). Ср.: Буслаев 1861a // Буслаев 1861. — Многие слова эсхатологического содержания из «Паренесиса» Ефрема Сирина вошли и в «Измарагд». На Руси они пользовались повышенным вниманием.

¹³³ Ср. тему Страшного Суда в «Измарагде» (гл. 9, 10, 28, 37, 59 — в первой редакции и гл. 11, 30, 96, 142, 162 — во второй). См. Яковлев 1893. К связи «Измарагда», в котором были широко представлены тексты Ефрема Сирина и Иоанна Златоуста, с упоминаемой в «Житии» Авраамия «Золотой Цепью» и соображениям относительно составления этих сборников (и использования) в стригольнической среде ср.: Попов 1940, 34–58 и упомянутые ранее работы Б. А. Рыбакова. Ср. также Крутова 1988, 39–62. В «Житии» Авраамия в связи с мотивом внезапной смерти игуменов и священников, преследовавших Авраамия, есть непосредственная отсылка к тому месту в «Золотой Цепи», где рассказывается о подобном же случае: [...] *бысть нѣкый отецъ отъ преподобныхъ, многымъ ползу творя словомъ и житиемъ. Нѣци же отъ дѣйства дьяволя завидѣвши и оклеветавша, много отсѣкоша отъ него и яже к нему ползы лишиша, послѣди же уразумѣвши, дьяволю лести и покаявѣшеся к нему, и прощение отъ него прияша, послѣди ови възбеснѣша, ови въ различныя впадоша бѣды грѣха ради.*

¹³⁴ Поскольку составление Ефремом «Жития» Авраамия Смоленского так или иначе было связано если не с его канонизацией, то, по меньшей мере, с неким особым статусом почитания (что само по себе свидетельствует о стремлении достичь некоторого компромисса в оценке деятельности Авраамия), Ефрем, очевидно, должен был неизбежно пойти на некоторые уступки. В этих условиях проще всего было не акцентировать «гностицистический» элемент в учении Авраамия.

¹³⁵ Кстати, характерно, что в «Житии» Авраамия речь идет именно о «глубинных книгах» (а не «глубинной книге»), т. е., очевидно, о целом разделе литературы, возможно, даже об особой жанровой конструкции.

¹³⁶ См. Архипов 1990, 68–98.

¹³⁷ Ср. работы пишущего эти строки — Топоров 1978, 150–153; Топоров 1987, I, 169–174; Топоров 1993, 57–68.

¹³⁸ См. Соловьев 1914, т. X, 285–289.

¹³⁹ Стоит напомнить, что «глубина» — нижний предел вертикали творения, подобно тому как «высота» — верхний ее предел. Отсюда —

нередкое совмещение, «склеивание», неразличение этих понятий, обозначающих предел вообще, крайнюю степень-меру качества, своего рода абсолют, что, в частности, подтверждается и многочисленными языковыми данными (ср. лат. *altum* 'высота' и 'глубина', соотв. — *altus* 'высокий' и 'глубокий' и т. п.). В этом контексте «валентиновскому» праотцу Глубине можно было бы поставить в соответствие Аврама, «отца выси». И глубь, и высь — две бездны, нижняя и верхняя, к которой, однако, тоже приложима мера глубины (ср. *глубина неба, глубокое небо* и т. п.).

¹⁴⁰ Соловьев 1914, 285–286.

¹⁴¹ Вкратце это новое состояло в том, что София, утратив свой внутренний строй, вышла из порядка Плэромы и, только встретившись с вечным Пределом (Ὁρος), восстановила свое прежнее место в Плэроме, ценой расставания со своим «бесформенным чадом», объективированным страстным Желанием (Ἐνθύμιος). Положительное следствие происшедшего нарушения порядка состояло в том, что Единородный (Ум) произвел два новых эона — Христа, научившего различать в Первоотце Глубине непостижимое от постижимого и открывшего закон последовательности и сочетания эонов, и Духа Святого, благодаря которому был познан универсальный принцип тождества — все в каждом и каждый во всех. Познав это, эоны произвели в совокупный дар Первоотцу эон Иисуса или Спасителя, иным именем которого как от всех происшедшего было Πάν 'Всё'. Извергнутое же из Плэромы дитя Софии, пребывавшее во мраке и муках, вызвало жалость Христа, и он, снизойдя к страданиям, вложил в это несчастное порождение Софии, именуемое по матери Ахамот (из Га-Хакмот), некий внутренний образ Плэромы, «но только по существу, а не по знанию (т. е. бессознательную идею), чтобы изгнанница могла чувствовать и скорбь разлуки, а вместе с тем имела бы и светлое предощущение вечной жизни» (Соловьев 1914, 287). Но попасть в Плэрому Ахамот не смогла: она была удержана Пределом вовне. Пропуская ряд других стадий, можно обозначить тот конечный результат, который обнаружился на «человеческом» уровне, — разделение людей на «плотских», материально-вещественных (ὕλικοί, χοϊκοί, σαρκικοί), предопределенных к злу и, следовательно, к гибели (ср. топику Страшного Суда), и «душевных» (ψυχικοί), способных и к добру, и к злу, и к выбору из них, но неспособных достичь совершенства и высшего блаженства в отличие от «духовных» (πνευματικοί) людей, «чад Премудрости», не нуждающихся «ни в вере, ибо обладают совершенным знанием (γνώσις), ни в делах, ибо они спасаются не своими действиями, а тем духовным семенем, которое свыше в них

вложено» (там же, 288). — Указывают, что Птолемеем (или некоторыми из его учеников) в это учение было внесено оригинальное и весьма существенное видоизменение — наличие у абсолютного первоначала, праотца Глубины двух «расположений» (διαθέσεις): пассивного — мысль (ἔννοια) и активного — воля (θέλημα).

¹⁴² Следуя библейским аналогиям, согласно которым при земном авторе еврейской книги творения — «Книги Бытия» — Моисее у нее есть и небесный Автор, сам Творец мироздания (Моисей же писал по внушению Святого Духа), можно предполагать и такую ситуацию, при которой и у «Глубинной Книги» могло быть два автора — земной (например, Валентин) и небесный (сам Праотец Глубина), что к еще одной связи — творения и его описания через общую, одну и ту же фигуру Творца того и другого.

¹⁴³ Библейское наследие довольно отчетливо обнаруживает себя и у Валентина: абсолютной возможности-силе (δύναμις) отвечает Божья сила, которой был сотворен мир (ср.: *Он сотворил землю силою Своею, утвердил вселенную мудростью Своею, и разумом Своим распростер небеса*. Иерем. 10, 12; характерно участие в творении мудрости и разума, по крайней мере в свете учения Валентина).

¹⁴⁴ Ср.: *В начале было Слово ...* в первой же фразе (1, 1) Евангелия от Иоанна или, в еще более подчеркнутом виде, начало «Книги Бытия»: *В начале сотворил Бог небо и землю (1, 1: Берешит барá Элоѓим эт ѓашамáйм вз-эт ѓаáрец, ср. ber ... & bar)*, где начало предполагает по сути дела еще «безвидность, пустоту и тьму над бездной», которой, однако, полагается предел — началом творения как ограничением, чему есть соответствие и в графике: начальная увеличенная буква «бейт» (ב), с которой начинается первое слово «Книги Бытия» и, следовательно, всей Библии, по талмудической традиции отгораживает «то, что наверху» и «то, что внизу», т. е. то, что превышает и то, что не достигает пределов человеческого восприятия, а также и то, что было «до» начала, от того, что возникло в ходе творения. Мир строится как дом (бейт, байт), и три линии, из которых состоит буква «бейт», как бы отсылают к небу, земле и человеку между ними (имя Бога — Элоѓим — начинается с «алефа», непризнанной буквы, предшествующей «бейту» и отсылающей к невидимости Бога, его чисто духовной сущности, не вмещаемой миром-домом и его знаком «бейт». См. Щедровицкий 1994, I, 28–29. — Иначе говоря, в Быт. 1, 1 речь идет о началополагающем творении, и н и ц и р о в а н и и (initio ‘начало’) этого мира-дома, как бы заключенного между двумя «бейтами» — верхним и нижним (пространственно), «после-начальным» и «до-конечным» (темпорально), — Богом, находящимся вне видимости и вне любых

пространственно-временных ограничений. — Обозначение высоты (верх) и глубины (низ) характерно как для космогонических текстов архаичных традиций (ср. зачин вавилонской поэмы о сотворении мира, середина II тысячелетия до н. э.: *Когда вверху не названо небо, | А суша внизу была безымянна | Ансú первородный, всесо-творитель, | Праматерь Тиáмат, что всё породила, | Воды свои во-едино мешали*), так и для более поздней русской и иных традиций.

Ср. у Кирши Данилова *Высока ли высота поднебесная, | Глу-бока глубота окян-море*, ставшее расхожей формулой песенного зачина, или в переводном вопросо-ответном полилоге Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста: *Григорий рече: Кто первый наречется на земли? — Василий рече: Сатанаилъ наречется первый [...] — Василий рече: Что высота небесная, широта земная, глубина морская. — Иоаннъ рече: Отец, Сынъ и Святой Духъ* («Беседа трех святителей», известная в славянском переводе уже с X в., ср. «Изборник 1073 г.», а также пересказ «Беседы» в «Толковой Палее»). Сходный мотив в «приземленном» бытовом варианте встречается и в русских духовных стихах, ср.: *Вырывают скоро глубок погреб! | [...] | Вырывали глубок погреб: | Глубины погреб сорока сажён* (ср. также *глубинь погриб* в духовном стихе, записанном в Смоленской губернии (Добровольский 1914), при *А мы во глубачим погрип*. Словарь смоленских говоров. Вып. 3, 31).

¹⁴⁵ «Глубина книжная» → «глубина книги» ⊃ «Книга Глубины» (ср., правда, с иной мотивировкой, *глубокая песня*, общее обозначение для исторических, протяжных военных и бытовых песен. СРНГ, 6, 1970, 206).

¹⁴⁶ См. Слов. др.-русс. яз. XI–XIV вв. Том II. М., 1989, 330–331; ср. также Слов. русск. яз. XI–XVII вв. Вып. 4. М., 1977, 34.

¹⁴⁷ Ср. помимо *глубинныя книги* («Житие Авраамия Смоленского») такие примеры, как: *Мысленаг(о) сего моря и глубиннаг(о) разумныма очима и таинныма вижю плавающего ж в нем с корабли ово в тихость преходяще, ово потопляющег(о) лютѣ волнение мира сег(о)*. Корм. Балаш., 415 об. XVI в.; — *Глубинный змии и проклятыи*. Жит. Андр. Юр. 86* (ср.: *глубный змии проклятый*. Ж. Андр. Юрод. ВМЧ, Окт. 1–3, 137. XVI в. ~ XVII в. [ср. ведийского *Ахи Будхнья*, змея глубин]; а также «глубинного льва» — кита, см. Климент Смолят., 129. XV в. ~ XII в.); — *Бжѣю силою и высость, и глубость, долгость и ширость, еже ес(ть) ... видимаа же и невид(и)мая ж тварь, съдръжится*. ВМЧ, Дек. 1–5, 229. XVI в.; — *По глубимъ ся въпрашаемъ*. Ио. Экз. Бог., ЗН. XII в.; — *... и въ старости глубоцѣ къ Господу отъиде*. Симеон. лет., 91; — *Вы-*

сочайши небесе ничтоже вѣмъ. И глубочайши ада ничтоже знаю. (Чел. Ник. Добрынина). Суб. Мат. IV, 29. 1665 г., ср. *глубоко-дольный* и др. См. Слов. русск. яз. XI–XVII вв., 35–36.

¹⁴⁸ См. Иванова 1982, 31.

¹⁴⁹ Следует напомнить, что определение Господня суда как страшного, характерное и для «Жития Авраамия», и для фольклорной традиции духовных стихов о Страшном Суде, и для текстов типа «Беседы трех святителей», в библейских текстах, строго говоря, отсутствует. Образ *Страшного Суда* — своего рода поздняя контаминация двух других, неоднократно встречающихся в библейских текстах образов — *суда Господня* и *страшного Господа* (*страха Господня*). К первому образу ср. 2 Пар. 19, 6, 8; Псл. 18, 10; 102, 6; 118, 75; Иер. 9, 24 и др. и многие косвенные примеры, в частности, в перволичной форме, когда субъектом речи и суда, о котором в ней сообщается, выступает Господь (ср. Быт. 15, 14; Исх. 6, 6; 12, 12 и др.); ко второму — ср. Вт. 10, 17 (*Ибо Господь, Бог ваш [...] Бог великий, сильный и страшный*); Псл. 46, 3 (*Ибо Господь всевышний страшен*); Псл. 88, 8 (*Страшен Бог в великом сонме святых, страшен*); Псл. 88, 8 (*Страшен Бог в великом сонме святых, стращен*), ср. Псл. 18, 10 (*Страх Господень чист, пребывает вовек*) и др. Страшны также имя Господа (1 Пар. 17, 27; Псл. 98, 3; Мал. 1, 14), его дела (Псл. 144, 6; Ис. 64, 3), сила (Ис. 10, 33), день его (Иоил. 2, 11, 31, ср. Мал. 4, 5), ожидание суда (Евр. 10, 27, в характерном контексте: *Ибо, если мы, получивши познание истины, произвольно грешим, то не остается более жертвы за грехи, Но некое страшное ожидание суда и ярость огня, готового пожрать противников, 26–27*), наказание от Бога (Иов 31, 23), великолепие окрест Бога (Иов 37, 22).

¹⁵⁰ Ср. также «частные» книги — браней Господних, Праведного, Моисея, Исайи, дел Соломоновых.

¹⁵¹ Варианты: *Скажу ли я вам своею памятью, | Своею памятью, своей старою; — Я скажу вам, братцы, не по грамоте, | Не по грамоте, все по памяти; — я вам так скажу, братцы, по памяти, | по памяти, как по грамоты; — Хорошо сказал, сударь, по памяти | нам про эту книгу голубиную; — Ты скажи, пожалуй, своею памятью, | Своею памятью стародавнюю* — Варенцов 1860, 12, 21, 31; Голубиная книга. 1991, 36, 46 (вариант из собрания Кирши Данилова, № 60) и др.

¹⁵² В известной степени эти два источника знания напоминают несколько иначе организованное соотношение двух способов знания в древнеиндийской традиции, начиная с ведийских времен, — *smṛti-*, т. е. *по памяти*, и *śruti-*, т. е. *услышанное, со слуха*. Первое «зна-

ние» акцентирует его внутреннюю природу, традицию, второе — непосредственное обращение к источнику, внешнему для познающего, и способность восприятия сообщения такого источника (в случае «Голубиной книги» — письменного, «печатного», книжного).

153 Ср. в «Житии Авраамия» и другие примеры, принадлежащие сфере памяти (причем слово *память* фланкирует весь текст, отмечая начало и конец его, соотв. — ... *его же день успения нынѣ празднующи память чтемъ и Иже и нынѣ [...] успения память празднуемъ [...] ликоствующе въ память успѣнїа преподобнаго Авраамїа): въспоминающу житїе преподобнаго и не суцу написану [...]; ... и мыслю въспомїная святаго града Иерусалима и гробъ Господень; помянемъ, колико злыхъ, яже сътворихомъ и забытью предахомъ; Достоїно же есть помянути zde о великомъ свѣтилѣ всего мира; И се есть подобно помянути повѣсть нѣкоего отца духовна [...]; [...] тогда ся помянемъ безгода [...]; И хотя Богъ блаженнаго Авраамїа объявити, нѣкому помянути възложи на сердце Богъ, суцу иерею, яко, шедъ, помяну христолюбивому епископу Игнатїю [...]; Лѣно же есть помянути и о житїи преподобнаго отца Феодосья Печерьскаго [...]; Тако же блаженный помянувъ [...] Божию волю [...]; помїнаше бо о собѣ часто о разлученїи души от тѣла; онъ же страшный судный день Божїй помїная [...].*

154 Ср. также круг слов с корнем ум- и мысл-/мышл- в «Житїи»: *и дай же ми разумъ, просвѣщенъ Божїею благодатью; и просвѣти сердце мое на разумѣнїе заповѣдий Твоихъ; [...] а инѣмъ чюдїтїся таковому дѣтїща разуму. Господня бо бѣ благодать на немъ, просвѣщающїи разум его; вся бо ему Господь откровенно даяше разумѣти и др.; — [...] и просвѣщая свою душу и помысль; яко же бысть и се ему отъ Божїа промысла; тако бо бѣ благодатью Христовою утѣшая приходяща, и плѣняя ихъ душа и смыслъ ихъ; Се же все бысть отъ Божїа промышленїя; Иегда же [...] въ возрастъ смьсла пришедшу [...]; То же на собѣ блаженный помышляше и др.*

155 В гностическом учении Валентина Ум (Νοῦς), второе из произведенных начал, соотносится с Единородным и Отцом всяческих, как бы первым предвосхищением Христова образа. — Согласно «Стиху о Голубиной книге», ум-разум, если и не вполне персонифицирован, то во всяком случае непосредственно связан с Христом, неотъемлемое его свойство, что придает уму-разуму «логосно-активную» окраску (слово → дело) и тем самым отличает его от помыслов, пассивных намерений, желаний сердца, остающихся невоплощенными, потенциальными. Для того чтобы помыслы воплотились,

нужна активная воля (ср. θέλημα у Валентина). В русской мифопоэтической традиции воля обычно своя, она своевольна и произвольна, не контролируется разумом (в отличие от свободы) и присуща отрицательным персонажам с деструктивной функцией, ср.: *Ежель не поверует он веры христианския, | Ты пусти змею на свою волю, | Потребит змея их всех до единого, | Не оставит им людей на семены* и далее: *Я пуцу змею на свою волю ...* и далее, как в предыдущем примере («Егорий, царевна и змей»). Реконструируется двучленное сочетание *Vel-/*Vol- & *vol'a (: *voliti : *velëti), Велес-Волос и воля, о чем подробнее в другом месте.

¹⁵⁶ См. Бурцев 1902, 88–89.

¹⁵⁷ См. Киреевский 1848, ч. 1, 4–10, № 2.

¹⁵⁸ В связи с именем Авраамия может представить некоторый интерес употребление имени *Абрамий* в русских духовных стихах, особенно в связи с темой Страшного Суда, столь актуальной для Авраамия Смоленского. Это имя появляется, когда Иисус Христос, вняв просьбам матери простить грешные души, ... *вытащил душ праведных | Из муки из вечныя* и обратился к ним: «*Идите вы, мои праведные, | Идите вы ко Абрамью в рай, ко праведному | [...] — «Страшный Суд»* или в другом варианте: «*А берем только души праведные, | Отдаем во Царство Небесное | К святому Абрамию — отцу праведному*», — «Об архангеле Михаиле и Страшном Суде», см. Киреевский, 71–72, № 34; Варенцов, 137–142. — Имя Авраамия появляется и в духовном стихе «Два брата Лазаря», основанном на евангельской притче о богаче и нищем Лазаре (Лк. 16, 19–31). Когда бедный брат умер, Господь послал за его душой ангелов. Они *Посадили душеньку-то на пелену, | Понесли они душеньку-то на небеса, | Отдали душеньку к Абрамию в рай*. Вскоре умирает и богатый брат, но его ждало иное — ангелы *Вкинули душеньку в кипимый огонь. | Молился богатый день до вечера, | Не взможет богатый муки стерпеть, | Взирает богатый из муки на рай. | Как видит богатый Абрама в раю, | А возле Авраамия брата Лазаря*. — «Два брата Лазаря», — Якушкин, 504–507, № 13. — Разумеется, никакие конкретные выводы из этих совпадений в имени не могут быть достоверными. Если что из этого и может быть извлечено, то оно относится к сфере религиозной психологии, точнее, к ответу на вопрос, что значило для Авраамия Смоленского совпадение его имени с именем библейского праотца в ветхозаветных текстах в одном случае и в русских духовных стихах (если, конечно, Авраамий был знаком с ними или с чем-то им подобным), так решительно «вдвинувших» Авраама в роль судьи, определяющего посмертную судьбу человека и тем самым связанного и с те-

матикой Страшного Суда (вопреки библейской и специально христианской традициям).

¹⁵⁹ У Авраамия, как уже отмечалось, акцент сделан на «воздушных мытарствах», в русских духовных стихах — на самом расставании, *На конечном на расстаньице, | Где душа с грешным телом расставалася.* Соответствующие тексты при публикации обычно озаглавливаются как «Расставание души с телом», «Плач души», «Стих о душе грешной», «Стих о смерти» и т. п.

¹⁶⁰ См. Безсонов 1863, вып. 5, 161–165, № 487.

¹⁶¹ Ср. фрагменты, характеризующие каждую из названных трех тем. Выпадение свитка — *В светлом граде Иерусалимове | В третьем часу воскресения Христова | Из седьмого неба выпадши камень | [...] | Съезжались к камню цари и патриархи, | Игумены, папы, священники, | Церковные причетчики, христиане православные | [...] | Камень распадохом на две половины. | В том же камне есть свиток, | Иерусалимский список. — Состав тела — состав мира: [...] Первая часть, кости, — от камня; | Вторая часть, тело, — от земли; | Третья часть, руда, — от Черного моря; | Четвертая часть, дыхание, — от ветру; | Пятая часть, мысли, — от облацев. | [...] | Очи от солнца, разум от Святого Духа.* Третья тема — Страшный Суд — вводится через автора свитка, который сам как бы пересказывает его содержание, сообщая о том, что из чего произошло и чем это сотворенное может кончиться, если люди будут продолжать грешить. Следовательно, Страшный Суд описывается в этом тексте в модусе потенциальности, и акцент с картины Суда и претерпеваемых грешниками мук переносится на широкую картину типологии греха, увещания не делать греховного, призывы быть верным нравственным ценностям, коренящимся в самом смысле творения. Фигура Творца, однако, остается анонимной. Иисус Христос — тот, кто здесь и сейчас обращается к людям и кто имеет стать Судьей на Страшном Суде. — *Кто же его [свиток. — В. Т.] писал? | Ни патриарх и ни ангел Божий, — | Во прети Бог написал, | Господа нашего Иисуса Христа, | Его рукописание Духом Святым напечатано. | Рече же ко всем истинной Христос: | «Чады вы мои! Горько восплачите, | О Страшном вы Суде помышляйте. | Время Божее приближается, | Слова Божие скончиваются.* И далее, после предостережения от конкретных и распространенных грехов, которые нередко становятся объектом отдельных специализированных текстов в составе духовных стихов («Стих о лени», «Стих о матерном слове», «Стих о грешной матери», «Стих о пьянстве», «Непрощаемый грех» и т. п.), о том, что будет при непослушании Христовой заповеди — *Чады вы мои! Да*

не послушаете моей заповеди, | Разодвину я седьмое небо, | Спущу на вас камня горящую, воду кипящую, | Побью вас камением на земле; | [...] Чады вы мои! Да не послушаете моей заповеди Господней | И наказания моего — | Сотворю вам небу медную, землю железную. | Из неба медного воды не воздам, | От земли железной плода не дарую, | Поморю вас голодом на земле. | Кладцы у вас прусохнут, источники прискудеют, | Не будет на земле травы, ни на древе скары, | Будет земля, яко вдова за ваши великие согрешения, | За ваши великие беззакония. — Нужно отметить, что хотя в «Свитке Иерусалимском» упоминается и Страшный Суд, и преисподний ад, конкретные наказания выглядят нетрадиционными для описаний Страшного Суда и уж скорее напоминают древневосточные мифы об исчезновении Бога плодородия и следующем за этим голоде. В известном смысле этот фрагмент можно понимать как что-то вроде последнего предупреждения перед Страшным Судом.

162 Впрочем, конечно, есть и исключения. Ср.: По правую сторону идут души праведны | [...] | Воскрѣчут праведны во рѳзные гѳлосы: | «Ты, де, Господи, Царь Небесный, Отец, | Судия наша праведная | И Воевода Небесная! | Прими, де, нас, Господи, | Во свой во прекрасный рай!», и Господь посылает их «во прекрасный рай», а там На древах сидят птицы райские, | Поют песни царские | И гласы, де, гласят архангельски; | Прекрасный рай вам красуется | И птица вся радуется («Страшный Суд», Безсонов, вып. 5, 122–124, № 477). Но и в этом случае преобладает «страшное»: Страшному Суду предшествует приход Антихриста — И сойдет на землю бездушный бог, | Бездушный бог Антихристос, | [...] | Загорится матушка сыра земля: | С восхода загорится до запада, | С полуден загорится да до ночи. | И выгорят горы со раздольями, | И выгорят лѳсы темные. | И сошлет Господи потопие | [...] | И вымоет матушку сыру землю. После чего сойдет Михаил-архангел батюшка, | [...] | Вострубит в трубоньку зѳлоту, и живые и мертвые, старые и малые разделятся на праведников и грешников. Первые попадут в рай, об этом же будут просить Господа и последние, но услышат в ответ: Подите вы, грешные, | К сатане, ко дьяволам его: | Там, де, вам, грешным, | Будет мука вечная | И тьма кромешная, | И пламя неугасимое. И этот ответ был последним словом Господа.

163 См. Оксенов 1908, 323–324.

164 Духовные стихи 1909, 129–132, № 2.

165 Ср. в текстах несколько иного жанра тот же образ огненной реки: А сыра земля матушка всколеблется, | [...] | Проидет река к нам огненная, | Соидет Судия к нам праведная («Стих о матерном слове», см. Ржига 1907, 66, № 1–2); — То явил ему Господь чудеса

свои распремудрые | В сновидении. | Едет его рожденная | Среди реки огненной | На змее на трехглавом (Киреевский, 68–69, № 29) и др. Ср. также Голубиная книга 1991, 195, 201, 216, 227, 243 и сл., 252 и сл., 261 и сл. и др.

¹⁶⁶ Ср. только что опубликованный «Стих о Страшном Суде» из рукописной тетради С. П. Колосова, фольклориста и гуслеяра, руководителя оркестра в Талашкине, записавшего этот текст в начале века на Смоленщине. Нужно напомнить, что «Гусли Колосова, его неподражаемая игра произвели на Стравинского огромное впечатление. Стравинский писал об этом в своих воспоминаниях и даже не раз имитировал ее в своих сочинениях. Но этим влияние Колосова на Стравинского не ограничилось. Только Колосов мог познакомить Стравинского с народной песней в ее первоизданном, естественном звучании. От Колосова же узнал Стравинский пять секретов народного музыкального исполнительства, виртуозное владение которыми действительно выделяет Стравинского среди всех современных ему композиторов», см. вступительную статью Дмитрия Покровского к публикации ряда текстов из колосовской тетради — «Среди пламени стою, песнь плачевую пою». Из смоленского фольклора (Колосов 1995, № 4, 69). — Ср. фрагмент о грешниках из «Стиха о Страшном Суде»: *Со восточной стороны идут души верные, идут Христом любимые. | [...] | С западной стороны идут души грешные, идут беззаконные. | Речет им Небесный Царь: «Проклятые. | Муки вам уготованы разные. | Ворам и разбойникам — огни неугасные. | Душеубийцам, пьяницам — смола зла-кипучая. | По всему свету блудницам, детей душегубицам — им темные темницы, червями усыпаны. | Сосут змеи лютые за их груди белые» ... (там же, 70).*

¹⁶⁷ По свидетельству Сакони, относящемуся к 1230 г. (*annis Domini currentibus MCCXXX*), он встречался с Назарием приблизительно за 60 лет до этого, т. е. около 1170 г.

¹⁶⁸ На зависимость «Тайной книги» от «Книги Еноха» указывалось уже давно, впервые — Соколов 1910. — О точке зрения, согласно которой «Тайная книга» переведена с греческого богомильского оригинала, которым некоторые считают греческий текст, хранящийся в Венеции (библ. св. Марка, коллекция Нанни, № 128 ркп.) и озаглавленный в рукописи как «*Narratio apocrypha de interrogationibus Sancti Johannis et de responsionibus Christi Domini*», см. Иванов 1970, 61 (фототипическое переиздание книги 1925 г.) и др.

¹⁶⁹ Ср.: *Et praeterea excogitavit et fecit hominem ad similitudinem ejus vel sui, et praecipit angelo tertii caeli intrare in corpus luteum* («Тайная книга», frgm. V).

- ¹⁷⁰ Кроме особо отмеченных случаев, текст «Тайной книги» цитируется по Каркасонскому списку.
- ¹⁷¹ *Et dixi, Domine, antequam Sathanas caderet, in qua gloria persistebat apud Patrem tuum? Et dixit mihi: in tali gloria erat, quod ordinabat virtutes coelorum; ego autem sedebam apud Patrem meum. Ipse erat ordinans omneum imitatoreм Patris, et descendebat de coelo in infimum et ascendebat ab infimis usque ad thronum invisibilis Patris. Et observabat gloriam, quae erat moventis coelos, et cogitavit sedem suam ponere super nubes coelorum et volebat Altissimo similis esse* — с дальнейшим изложением действий Сатаны в осуществлении своих планов, его интриг, цель которых выражена в его самодовольной фразе *haec omnia mea sunt*, оказавшейся, однако, преждевременной.
- ¹⁷² Ср. в этом же месте существенное указание на две книги в Венском списке «Тайной книги»: *Et aperientur duo libri.*
- ¹⁷³ Ср.: *et obediētes iniquitati, iram et furorem et angustiam et indignationem accipient* в Венском списке.
- ¹⁷⁴ Цитируется по тексту, опубликованному в книге: Иванов 1970, 73–87. — Из других работ, существенных в связи с «Тайной книгой», ср.: Ангелов 1969, 64–65, 167–175 и др.; Ангелов, Примов, Батаклиев 1967, 98–108; Turdeanu 1950, 203–213 и др. Из более ранних работ ср. Соколов 1910.

ЛИТЕРАТУРА

- Алексеев Л. В.
1980 Смоленская земля в IX–XIII вв. Очерки истории Смоленщины и Восточной Белоруссии. М.
- Амман А.
1994 Путь отцов. Краткое введение в патристику. М.
- Ангелов Д.
1969 Богомилство в България. София.
- Ангелов Д., Примов Б., Батаклиев Г.
1967 Богомилство в България, Византия и Западна Европа в извори. София.
- Архипов А. А.
1990 Голубиная Книга: Wort und Sache // Механизмы культуры. М.
199? В сторону Самбатюна. ???
- Безсонов П. А.
1863 Калеки переходные. М.
- Буланин Д. М.
1987 Ефрем // Слов. книжн. Др. Руси. Вып. 1 (XI — первая половина XIV в.) Л.
- Булкин В. А., Лебедев Г. С.
1974 Гнездово и Бирка // Культура средневековой Руси: к 70-летию М. К. Каргера. Л.
- Бурцев А. Е.
1902 Обзор русского народного быта Северного края. Т. 2. СПб.
- Буслаев Ф. И.
1861 Очерки русской народной словесности и искусства. Т. 2. СПб.
1861a Изображение Страшного суда по русским подлинникам, см. Буслаев 1861.
- Варенцов В.
1860 Сборник русских духовных стихов, составленный В. Варенцовым. СПб.
- Воронин Н. Н.
1964 Смоленские граффити // Советская археология, 1964, № 2.
1972 Следы раннего смоленского летописания // Новое в археологии. М.

Литература

- Воронин Н. Н., Жуковская Л. П.
1976 К истории смоленской литературы XII в. // Культурное наследие Древней Руси. М.
- Воронин Н. Н., Раппопорт П. А.
1979 Зодчество Смоленска XII–XIII вв. Л.
- Голубиная книга
1991 Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI–XIX веков. М.
- Голубинский Е. Е.
1894 История канонизации святых в Русской Церкви // Богословский вестник 1894, август.
1904 История русской церкви. Т. I, первая половина. М. (2-е изд.)
- Голубовский П. В.
1895 История Смоленской земли до начала XV столетия. Киев.
- Григорий Нисский
1995 Об устройении человека. Перевод В. М. Лурье. СПб.
- Дестунис
1892 Жития святых. Август. СПб.
- Добровольский В. Н.
1914 Смоленский областной словарь. Смоленск.
- Духовные стихи
1909 Духовные стихи // Труды Псковского Археологического Общества за 1907–1908 гг. Псков, № 2.
- Евлогий [Георгиевский, митрополит]
1994 Путь моей жизни. М.
- Ефрем Сирийский
1993 Творения. Т. 2. М.
- Живов В. М.
1994 Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М.
- Иванов Й.
1970 Богомилски книги и легенди. София (фототипическое переиздание книги 1925 г.)
- Иванова А. А.
1982 Словарь смоленских говоров. Вып. 3. Смоленск.

- Иоанн Златоуст
1899 Творения Святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского. Т. 2, кн. 1. СПб. (изд. 2-е) [= М., 1993].
1992 Беседы об утешении при смерти. М.
- Калайдович К. Ф.
1821 Памятники русской словесности XII века, изданные с объяснениями, вариантами и образцами почерков К. Калайдовичем. М.
- Киреевский П. В.
1848 Русские народные песни, собранные П. В. Киреевским. Ч. 1. Русские народные стихи. М.
- Клейн Л. С., Лебедев Г. С., Назаренко В. А.
1970 Норманские древности Киевской Руси на современном этапе археологического изучения // Исторические связи Скандинавии и России. Л.
- Колосов С. П.
1995 «Среди пламени стою, песнь плачевную пою». Из смоленского фольклора // Новый мир, № 4.
- Константин Багрянородный
1989 Об управлении Империей. Текст. Перевод. Комментарии. М.
- Крутова М. С.
1988 «Златая Цепь» как тип сборника // Литература Древней Руси. Источниковедение. Л.
- Лихачев Д. С.
1967 Поэтика древнерусской литературы. Л.
- Лихачев Д. С., Панченко А. М.
1976 «Смеховой мир» Древней Руси. Л.
- Лихачев Д. С., Панченко А. М., Поньрко Н. В.
1984 Смех в Древней Руси. Л.
- Ловмянский Х.
1985 Русь и норманны. М.
- Лосский В. Н.
1991 Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М.
- Никольский Н.
1892 О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века. СПб.

- Оксенов А. В.
1908 Народная поэзия. Былины, песни, сказки, пословицы, духовные стихи, повести. СПб. (4-е изд.)
- Орловский И. И.
1909 Борисоглебский монастырь в Смоленске на Смядыне и раскопки его развалин // Смоленская Старина. Вып. 1. Смоленск.
- Панченко А. М.
1973 Русская стихотворная культура XVII века. Л.
- Панченко А. М., Шухтина Н. В.
1992 Авраамий // Слов. книжн. Др. Руси. Вып. 3 (XVII в.), ч. 1. А-З. СПб.
- Попов Н. Н.
1940 Памятники литературы стригольников // Исторические записки VII. М.
- ПЛДР
1978 сл. Памятники литературы Древней Руси. Л.-СПб.
- Раппопорт П. А.
1977 Русская архитектура на рубеже XII и XIII вв. // Древнерусское искусство. М.
- Раппопорт П. А., Смирнова А. Т.
1976 Архитектурные достопримечательности Смоленска. М.
- Редков Н.
1909 Преподобный Авраамий Смоленский и его житие, составленное учеником его Ефремом. Опыт историко-литературного исследования // Смоленская Старина. Вып. I, ч. 1. Смоленск.
- Ржига В. Ф.
1907 Четыре духовных стиха, записанных от калик Нижегородской и Костромской губерний // Этнографическое обозрение, 1907, № 1-2.
- Розанов С. П.
1912 Житие преподобного Авраамия Смоленского и службы ему. Приготовил к печати С. П. Розанов // Памятники древнерусской литературы. Вып. 1. СПб.
- Роспонд С.
1972 Структура и стратиграфия древнерусских топонимов // Восточнославянская ономастика. М.

Русск. силлаб. поэт.

1970 Русская силлабическая поэзия XVII–XVIII вв. Л.

Рыбаков Б. А.

1964 Смоленская надпись XIII в. о «врагах-игуменах» // Советская Археология, 1964, № 2.

1993 Стригольники. Русские гуманисты XIV столетия. М.

Слов. др.-русс. яз. XI–XIV вв.

Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. М.

Слов. книжн. Др. Руси

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

Слов. русск. яз. XI–XVII вв.

Словарь русского языка XI–XVII вв. М.

Смол. грам. XIII–XIV вв.

1963 Смоленские грамоты XIII–XIV веков. Подготовили к печати Т. А. Сумникова и В. В. Лопатин. М.

Смол. край

1994 Смоленский край в истории славянской письменности и культуры. Материалы докладов научной конференции, посвященной дню славянской письменности и культуры. Смоленск.

Соколов М. И.

1910 Славянская книга Еноха Праведного. М.

Соловьев В. С.

1914 Валентин и Валентиане // Соловьев В. С. Собрание сочинений. Т. X. СПб.

Сумникова Т. А.

1973 «Повесть о великом князе Ростиславе Мстиславиче Смоленском и о церкви» в кругу смоленских источников XII в. // Восточнославянские языки. Источники их изучения. М.

Тихомиров М. Н.

1956 Древнерусские города. М.

ТОДРЛ

Труды Отдела древнерусской литературы. Л.–М.

Топоров В. Н.

1978 Русская «Голубиная Книга» и иранский *Būndahišn* // Этимология 1976. М.

Литература

- 1987 «Голубиная Книга» и «К плоти»: состав мира и его распад // Этнолингвистика текста. Семиотика малых форм фольклора. I. М.
- 1993 «Голубиная книга» и сродные ей заговорные тексты (к реконструкции «анатомического» прототекста) // Исследования в области балтославянской духовной культуры. Заговор. М.
- 1993а О «резонантном» пространстве литературы (несколько замечаний) // *Literary Tradition and Practice in Russian Culture. Paper from an International Conference on the Occasion of the Seventieth Birthday of Yuri Mikhailovich Lotman. Russian Culture: Structure and Tradition, 2–6 July 1992. Keele University, United Kingdom. London.*
- 1993б Об «экстропическом» пространстве поэзии (поэт и текст в их единстве) // От мира к литературе. Сборник в честь семидесятипятилетия Елеазара Моисеевича Мелетинского. М.
- Трубачев О. Н.
1974 Ранние славянские этнонимы — свидетели миграции славян // Вопросы языкознания, 1974, № 6.
- Федотов Г. П.
1930 Житие и терпение Авраамия Смоленского // Православная Мысль. Вып. 2. Париж.
1959 Святые Древней Руси (X–XVII ст.). New York.
- Хозеров И. М.
1928 Новые данные о памятниках древнего зодчества города Смоленска // *Seminarium Kondakovianum*. Т. II. Прага.
- Шевырев С. П.
1887 История русской словесности. Лекции. Часть третья. Столетия XIIIe–XIVe и начало XV. СПб. (2-е изд.)
- Щапов Я. Н.
1972 Освящение смоленской церкви Богородицы в 1150 г. // Новое в археологии. М.
1974 Похвала князю Ростиславу Мстиславичу как памятник литературы Смоленска XII в. // ТОДРЛ, т. 28. Л.
- Щедровицкий Д. [В.]
1994 Введение в Ветхий Завет. I. Книга Бытия. М.
- Яковлев В. А.
1893 К литературной истории древнерусских сборников. Опыт исследования «Измарагда». Одесса.

- Янковска Л. А.
1984 К исследованию писательского мастерства Димитрия Ростовского (Литературная обработка Жития Авраамия Смоленского) // *Slavia Orientalis*, roczn. 33, № 3–4.
- AfslPh
Archiv für slavische Philologie. Wien.
- Altruss. hag. Erz.
1970 Die Altrussischen hagiographischen Erzählungen und liturgischen Dichtungen über den heiligen Avraamij von Smolensk (Slavische Propyläen. Bd. 15). München.
- Arne T. J.
1914 *La Suède et l'Orient. Études archéologiques sur les relations de la Suède et de l'Orient pendant l'âge des Vicings.* Uppsal.
1952 Die Warägerfrage und die sovjet-russische Forschung // *Acta Archaeologica*, t. 23.
- Cross S.
1946 *The Scandinavian Infiltration into Early Russia* // *Speculum*, vol. 21.
- Jacobsson G.
1964 A Rare Variant of the Name of Smolensk in Old Russian // *Scando-Slavica* X.
- Jankuhn H.
1971 *Typen und Funktionen vor- und früwikingenzeitlicher Handelsplätze im Ostseegebiet.* Wien.
- Miklosich F.
1927 *Die Bildung der slavischen Personen- und Ortsnamen.* Heidelberg.
- Pokorny J.
1959 *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch.* Bd. I–II. Bern–München.
- Słown. staroż.
1975 *Słownik starożytności słowiańskich.* T. 5. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk.
- Tudeanu E.
1950 *Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles* // *Revue de l'histoire des religions*, t. 138.

III

ПОГИБЕЛЬ РУСКЫЯ ЗЕМЛИ.
ВЫЗОВ ВРЕМЕНИ.
ПРОПОВЕДИ
СЕРАФИОНА ВЛАДИМИРСКОГО



Прежде чем перейти к ключевой фигуре в теме святости в Древней Руси — Сергию Радонежскому и его жизненному делу, нужно, конечно, указать на существенное, по характеру своему катастрофическое изменение ситуации на Руси, точнее и сильнее — в самой судьбе ее, по сравнению с тем временем, когда жили рассмотренные ранее святые Киевской Руси.

От Феодосия Печерского Сергия Радонежского отделяет три века, а от Авраамия Смоленского — значительно более полутора веков. Поэтому со всеми основаниями можно говорить о том, что Сергий Радонежский жил в иное время и совсем в другом мире, и оценивать его жизненный подвиг можно только в соизмерении с его временем и тем миром, в котором он жил.

И главное здесь не в мере хронологического разрыва, а в том более роковом и судьбоносном событии, каковым было татаро-монгольское иго. Именно рубеж 30–40-х годов XIII века обозначил слом русской истории, с которым по масштабу может сравниться только та катастрофа, что последовала за октябрьским переворотом 17-го года. Этот кровавый рубеж отделил и два периода государственного и общественно-политического устройства Древней Руси, две эпохи в развитии русской культуры, две полосы в истории русской святости.

Жизнь Сергия Радонежского приходится примерно на середину почти двухсполовиновековой эпохи, обозначаемой как «татарское иго». От его начала до рождения Сергия прошло около ста лет. До его конца от смерти святого — примерно столько же. Он был в самой сердцевине этой эпохи, когда впервые обозначились и были скорее почувствованы,

чем поняты и осознаны (и то, видимо, очень немногими) знаки того, что период омрачения и жизни «по инерции» подходит к концу, что жить надо как-то иначе — полнее, шире и глубже — и что нужно новое д е л а н и е — и физически-материальное, и транс-физически-духовное. Но для этого нужно было вспомнить некую важную правду, которую или полузабыли, или еще помнили, но ввиду ее настоятельности и неудобства, бередящего совесть, предпочитали жить не по ней. Но чтобы вспомнить эту правду и пережить ее как свою, чтобы начать жить по ней, а не по столь услужливо-удобной кривде, нужно было сначала о ч и с т и т ь с я от всех следов кривды. Но, как известно, правда далеко, а кривда близко, всегда под рукой. О споре-поединке их и его результате хорошо знали уже давно: об этом в свое время «царям со царевичем, князьям со князевичем», священнослужителям и всему народу «христиан православных» рассказал *премудрый царь Давыд Евсеевич*:

Это не два зверя собиралися,
Не два лютые собегалися,
Это Кривда с Правдой соходилися,
Промежду собой бились-дрались,
Кривда Правду одолеть хочет.
Правда Кривду переспорила.
Правда пошла на небеса
К самому Христу, Царю Небесному;
А Кривда пошла у нас вся по всей земле,
По всей земле по свят-русской,
По всему народу христианскому.
От Кривды земля восколебалася,
От того народ весь возмущается;
От Кривды стал народ неправильный,
Неправильный стал, злопамятный:
Они друг друга обмануть хотят,
Друг друга поесть хотят.
Кто не будет Кривдой жить,
Тот причаянный ко Господу,
Та душа и наследует
Себе Царство Небесное

(Голубиная книга 1991, 41–42)

Поэтому, чтобы очиститься от Кривды, от жизни по Кривде, стать «причаянным ко Господу» и вернуть Правду с небес а землю и жить по ней, нужно п о к а я н и е. И покаяние стало главной темой перед лицом чужеземного нашествия, а призыв к покаянию (но не к сопротивлению врагу) стал ответом русской духовности на вызов времени. Если угодно, это был ответ-призыв русской святости, обращенный к русскому наро-

ду, а через него и к самой себе, напоминание о своих собственных грехах и о своей вине, а не о грехах и вине тех, кого Господь избрал лишь орудием наказания за неправедную жизнь по кривде. Это обращение к самому себе, акцент на своей неправедности, на своем, а не чужом зле, поиск пути внутреннего выхода из сложившихся обстоятельств составляют нравственный подвиг, плоды которого обнаружались существенно позже и ярче и полнее всего проявились в жизненном подвиге Сергия Радонежского, выборе того пути и того дела, которые были бы невозможны, не будь предшествующего им покаяния. Даже из того немногочисленного, что здесь сказано, ясно, что рассматривать Сергия Радонежского и его дело вне общего исторического и духовного контекста всей этой эпохи во всем многообразии его отражений нельзя. Слишком многое в этом случае определялось временем, его новыми принудительными и жесткими императивами, с одной стороны, и его изменившимся духом, с другой. Оба эти обстоятельства выдвигали перед русским народом два вопроса — практический: как жить дальше? и теоретический: кто мы такие, что мы есть? Второй вопрос — о самопознании и самосознании — из числа сократовских, но зрелость каждой конкретной культуры проверяется тем, когда в ней самой и из ее собственных условий возникает этот вопрос, и тем, какой ответ дается на этот вопрос. Практическая реализация теоретического ответа-решения — особое дело, но здесь важно, пожалуй, подчеркнуть, что умозрительное и теоретическое может многое определить в конкретно-осязаемом реальном, в практическом. В лице Сергия Радонежского на Руси осуществился этот акт самопознания. Владимир Соловьев некогда сказал, что «идея народа есть не то, что он сам думает о себе во времени, но то, что Бог думает о нем в вечности». Сергей Радонежский и в своем духовном делании, и в размышлении и молитве, и в интуитивных прозрениях попытался взглянуть на ситуацию и ее главного участника — русский народ не только в контексте *сего дня*, но и вечности, более того, в перспективе божественного видения русского народа и его предназначения, призвания не только в «низком» эмпирическом плане, но и в плане Божьего промысла¹.

Татарское иго было, несомненно, тяжелым и оказало сильное воздействие на душу русского народа. Об этой тяжести, а вначале и смятении душевном говорят согласно друг с другом самые разные источники — и летописные, и разные жанры древнерусской словесности (жития, сказания, повести, слова, послания, грамоты), и проповеди. Особенно катастрофическим был рубеж 30–40-х годов XIII века, о чем с такою болью и нередко так зримо сообщают источники. Беды на Руси ждали и к ней внутренне готовились. Опыт уже был — печенеги, половцы, угры, хазары, не говоря о других. Но в глубине сознания зрело

ожидание неотвратимости новой и еще более страшной беды, пока неизвестной, но почти апокалиптической, связанной со «скончаньемъ времянь» и предсказанной задолго до ее наступления. И когда она наступила и особенно то, как она объявила о себе, поразило современников тех событий до глубины души, которая онемела, успев до того понять страшное свершение «преждереченного».

Первым знаком надвигающейся беды были события 1223 года, когда в битве у реки Калки силы русских князей потерпели поражение. *И бы^с плачь и туга в Руси и по всеи земли слышавши^с сию бѣду*. Но все-таки это было еще где-то там, в дикой степи. И, кажется, надеялись, что этот малоизвестный «злой язык», может быть, как пришел, так же и уйдет, хотя и знали, что уже до этого многие народы были пленены и избиты ими. Кое-кто мог, кажется, рассуждать, что поражение русских — нечто единичное, преходящее, что сегодня они, а завтра мы, или даже допустить, что «нет худа без добра»: вот ведь татары избили множество безбожных половцев, а других прогнали, и теперь врагов у Руси станет меньше. Так думали близорукие оптимисты. Дальнозоркие пессимисты, помнившие предсказания Мефодия Патарского, верили в то, что предсказанное свершится, и, как в параличе, ждали часа свершения.

Свидетельство Лаврентьевской летописи за этот 1223 год двойственно в том смысле, что оно монтирует описание битвы и ее результатов с рамкой этого описания — начальной, «информационно-познавательной», и заключительной, «оминальной» (лат. *omen*) частями. Поражение — налицо, тревога и страх нарастают, предзнаменования дурны². Но все-таки «светло-светлая земля Русская еще украсно украшена и многими красотами удивлена и всего исполнена», она еще живет и, кажется, процветает, но до ее гибели осталось полтора десятилетия.

В летописной статье под 1237 годом уже не до воспоминаний о предсказаниях Мефодия Патарского. Она скорее напоминает трагический репортаж о событиях, которые в сумме и образуют то, что современник их обозначил как «погибель Русской земли»:

Того же лѣта на зиму прїидоша ѿ восто^кныхъ страны на Рязаньскую землю лѣсомъ · безбожнїи Татарове · со црѣмъ Батыемъ · и прише^дше стаха первое станомъ ту ѿнузѣ [о нузѣ. Соф. I] и взяша ю [...] и начаха воевати землю Рязаньскую · и плѣниша ю до Проньска [...] и послаха же кнѣзи Рязанстїи ко князю Юрью Володїмерьскому просачи себѣ помочи или самому поити · кнѣзь же Юрьи самъ не иде ни послуша князь Рязаньски^х молбы · но хотѣ самъ брань створити · ино оуже баше Бжїю гнѣву не противитїса · Якоже речено бы^с древле Ису Навгину Гмѣ · егда веде ѿ Гѣ · на землю ѿбѣтованную · тог^да рече азъ послю на на преже ва^с недооумѣнїе и грозу и стра^х и трепеть · такоже и преже сѣхъ ѿ на^с Гѣ силу ѿна · а недооумѣнїе · и грозу и стра^х и трепе^т вложи в

наѣ за грѣхы наша · тогдѣ иноплеменници ѿступиша градъ Резань · декабря · сѣ · и ѿстрогомъ ѿградиша · князь же Резаньскїи · затвориса въ городѣ съ людьми · Татарове же взяша градъ · Резань · того же мѣца въ · ка · днѣ и пожгоша весь · и князя Юрьѣя оубиша · и княгиню его · а иныѣ же емше мужей · и жены и дѣти · и чернѣци и чернѣцы · и ерѣѣ · ѿвыѣ рассѣкаху мечи а другиѣ стрѣлами стрѣлахуть и въ ѿгнь вмѣтаху · иныѣ имающа вѣзаху · и поруганїе чернѣцамъ · и попадѣямъ · и добрымъ женамъ · и дѣцамъ преѣ матери · и сестрами [...] много же стѣѣ цркви ѿгневи предаша · а монастыреви же и села · пожгоша · и имѣнїе немало ѿбою странъ взяша.

Но это было только начало. После Рязани татары пошли на Коломну:

и кто братїе о семъ не плачетса · хто са насъ ѿсталъ живыѣ · како ѿну нужную и горкую смрть поѣнша · да и мы то видѣвши быхомъ ѿузрашились · и грѣховъ своиѣ плакались · съ въздыханнемъ днѣ и ноцъ · пекущеса ѿ имѣнїи · и ѿ ненависти братїе [...] и бишася крѣпко · и быѣ свѣча велика · и прогнаша иѣ к надолбомъ · и ту оубиша кнѣзѣ Романа · а ѿу Всеволода · воеводу его Еремѣѣ · а иныѣ много мужей побиша [...] а Татарове же поидоша к Москвѣ и взяша Москву · и воеводу оубиша Филипа Наньска за правѣвѣрную веру · крѣтианьскую а князя Володимера · руками яша · сѣна Юрьѣева а люди избѣиша ѿ старецъ · и до младенцъ · и много имѣнѣѣ взяша и ѿидоша [...] тогда приидоша множество кровопроливецъ · крѣтианьскиѣ бес числа · аки пружи · к Володимерю · мѣца · феврала въ · з · днѣ въ вторникъ · прежде масопуста за недѣлю Володимерци · затворишася в городѣ съ Всеволодомъ и Мьстиславомъ.

Владимирцы отказались открыть Золотые ворота, несмотря на то, что в плену у татар был сын владимирского князя Юрия Владимир (бѣ бо оунылъ лицемъ · и изнемоглъ бѣдою ѿ нужа). Татары, отойдя от Золотых ворот и объехав весь город, разбили вокруг него станы и много множество вои было у них.

Сами же шеѣше взяша градъ Суждаль · и стѣую Бѣю црковь разграбиша · а дворъ кнѣжъ ѿгнемъ пожгоша · и монастырь стѣго Дмитриа · и прочии · разграбивъ пожгоша · а што людеи старыѣ и молодыѣ · и зумени и попы · и дѣякони · и чернѣци · и чернѣцы · и слѣпыѣ и хромыѣ · и глухиѣ · то все иссѣкоша · а прочіе людї і жены · и дѣти босы и беспокровны · издыхающимъ имъ ѿ мрѣза · и бѣ тогдѣ видѣти · трепеть велпи злѣ то все множество сведоша · полона въ станы своѣ · а сами приидоша к Володимерю · [...]

и приступиша к городу · мѣца февралѣ · въ · з · на памѣ стѣа мѣка Феодора Стратилата · и быѣ плачь великѣ в градѣ а не радѣ · грѣѣ ради нашиѣ и неправды · за оумноженїе безакони нашиѣ · попусти Бѣ поганыѣ · не акы милуѣ ихъ · но наѣ кажа · да быхоѣ

встагнулиса · ѿ злы^х дѣлъ · и сими казньми казнить на^ѣ Бѣ^ѣ нахоженье^ѣ поганы^х · се бо е^ѣ батога^ѣ юго · да негли встагнувшеса ѿ пути сво^ѣго злаго · сего ради в праздники на^ѣ наводитъ Бѣ^ѣ сътованье [...] и взяша гра^ѣ до · ѿбѣда [...] а еп^ѣпъ Митрофанъ · и княгыни Юрьева съ дочерью · и с^ѣнохами · и со внучаты · и прочиѣ княгини · Володимераѣ с дѣтми · и множество много бояръ · и всего народа людии людии · затворишася в цркви стѣна Бѣ^ѣ · и тако ѿгне^ѣ без милости запалени быша [...] Татарове же силою ѿтвориша двери цркви · и видѣша ѿвы ѿгне^ѣ скончавша^ѣ · ѿвы же ѿружье^ѣ до конца смр^ѣти предаша · стѣну Бѣ^ѣ разграбиша · чюдную икону содраша оукрашену злато^ѣ и серебро^ѣ и каменьемъ драгы^ѣ · и монастырѣ всѣ и иконы ѿдраша · а иныѣ исѣкоша · а ины поимаша · и кр^ѣты ч^ѣтныя · и ссуды сщ^ѣенныя · и книги ѿдраша · и порты бл^ѣжны^х первы^х князии · еже бяху повѣшали в цркви стѣ^ѣ · на нама^ѣ собѣ · то же все положиша собѣ в полонъ [...] и оубьень бы^ѣ Пахоми архимандритъ монастыра Рж^ѣтва стѣ Бѣ^ѣ да игумень Оуспенскыи · Феодосии Сп^ѣскыи и прочии игумени · и чернѣци · и черницы · и попы и дьяконы · ѿ оуного и до старца и суцаго младенца · и та вса исѣкоша · ѿвы оубивающе · ѿвы же ведуце босы · и безъ покровень въ станы своѣ · издыхающе мразо^ѣ · и бѣ видѣти стра^ѣ и трепеть яко на хр^ѣянскѣ родѣ · стра^ѣ и колѣбанье · и бѣда оупространиса · согрѣшихо^ѣ казними есмы [...]

Татарове поплѣниша Володимеръ · и поидоша на великого княза Георгия · ѿканнии ти кровопици · и ѿви идоша к Ростову · а ини к Ярославлю · а ини на Волгу на Городецъ · и ти плѣниша все по Волзѣ · доже и до Галича Мерьскаго · а ини идоша на Переяславль · и тѣ взяша · и ѿтолѣ всю ту страну · и грады многы · все то плѣниша · доже и до Торжку · и нѣ мѣста ни вси · ни сель тацѣ^ѣ рѣдко · идеже не воєваша на Суждальскои земли · и взяша городовъ · дѣ · ѿпрочъ свободъ · и погостовъ [...].

Северо-Восточная Русь подверглась полному разгрому, и татары вошли в восточные пределы Северо-Западной Руси³. Но это еще не было концом. Оставалась Южная Русь и сам Киев. Три года спустя, в 1240 году, — краткая запись в Лаврентьевской летописи:

Того^ж · лѣ^ѣ · Взаша Кы^ѣ въ Татарове · и стѣну Софью разграбиша · и монастыри всѣ · и иконы · и кр^ѣты ч^ѣтныя · и взя оузорочья црквиная взяша · а люди ѿ мала и до велика · вса убиша мече^ѣ · си же злоба приключиса до Рж^ѣтва Г^ѣна · на Николинъ днѣ (Лавр. летоп. 462–464, 470; до абзаца и приступиша к городу... текст летописи цитируется по Академическому списку 514–517).

С взятием Киева, открывшим татарам путь на запад, к Карпатам, Русь как некое государственное целое, хотя и весьма относительное в конце XII — начале XIII вв., фактически перестала существовать. Не-

сколько позже Русь, определявшаяся некогда как Киевская, обретает — и чем дальше, тем чаще и упорнее — другие определения.

Древнерусская словесность, в частности, и те ее произведения, которые ориентировались и на эстетический эффект, на «художественность», почти синхронно событиям отражали и осмыслили их — и всегда как страшное испытание, катастрофу и даже гибель. В «Слове о гибели Русской земли», датируемом узким отрезком после 1237 г. и до 1246 г., случившееся названо болезнью (*А в ты дни болѣзнь крестияном [...]*). И *болѣзнь* здесь, конечно, не столько обозначение физического недуга, сколько душевного страдания, муки, скорби, горя и соответствующего им состояния мучительного беспокойства, озабоченности, не находящей удовлетворительного разрешения (ср. *болѣзнь* 'страдающий', 'страшный', 'ужасный', 'трудный', 'мучительный'; *болѣзновати*, *болѣти* и др. в иных значениях, нежели 'быть больным', 'хворать', см. Слов. др.-русс. яз. XI–XIV, т. 1, 290–295; Слов. русск. яз. XI–XVII, вып. 1, 279–281).

Две повести так или иначе связаны с героической обороной Рязани и ужасами Батыева нашествия. «Повесть о Николе Зараском» образует наиболее старую часть свода рязанских повестей⁴ и связывает воедино два разных по времени и тем более по месту события — битву на Калке (скорее ее последствия) и разорение Рязани Батыем, о котором тоже говорится кратко. Главное в повести — сама эта связь, осуществляемая долгим и сложным путем, которым икона святого Николы была доставлена из Корсуня (Херсонеса) в Рязанскую землю, в Николину церковь в Зараске (Зарайске)⁵. Чудотворный образ Николы Корсунского был благополучно доставлен в Рязанскую землю, а сыну великого князя Юрия Ингваревича благоверному князю Федору Юрьевичу было чудесное видение: Никола обещал ему умолить Христа даровать князю, его жене и сыну *венец царства небеснаго* (к этому времени князь был неженат, и, естественно, у него не было и сына). Кажется, в видении было и нечто страшное: видимо, Федор догадывался, что означает этот венец. Во всяком случае видение повергло молодого князя в состояние страха⁶. Немного лет назад князь Федор действительно сочетался браком с супругой из царского рода Евпраксией, и вскоре у них родился сын Иван Постник. Возможно, Федор теперь особенно часто вспоминал обещание венца царства небесного. Финал повести — короткий, почти деловой и как раз об исполнении бывшего князю Федору видения. Через судьбу княжеской семьи нетрудно увидеть ужас рязанского разорения, о котором подробнее говорится в другой повести — «Повести о разорении Рязани Батыем», о более ранних отражениях которой можно судить по фрагменту из Новгородской Первой летописи (что позволяет считать,

что начальный вариант повести был сложен в XIII веке), по некоторым памятникам XIV и XV вв.

Венца царствия небесного пришлось ждать недолго. В двенадцатый год по перенесении образа Николы в Рязанскую землю (это было в 1237 году) на Русскую землю пришел «безбожный царь» Батый и остановился на реке Воронеж, рядом с Рязанской землей. Он послал к рязанскому князю Юрию Ингваревичу послов, требуя у него десятой доли во всем — в князьях, во всех людях и в остальном. Князь обратился за помощью к своему соседу великому князю Георгию Всеволодовичу Владимирскому. В помощи было отказано: владимирский князь задумал сразиться с Батыем один, самостоятельно, видимо, чтобы ни с кем не делить славы победы. Рязанскому князю в этих условиях не оставалось иного выхода, как откупиться. Он послал к Батыю своего сына Федора с дарами. *Тот принесе ему дары и моли царя, чтобы не воевал Рязанския земли. Безбожный царь Батый, лстив бо и немилосердъ, приа дары охачися лестию не воевати Рязанския земли. И яряся-хваляся воевати Русскую землю.* Он стал требовать у рязанских князей их дочерей и сестер к себе на ложе, и нѣкий от велмож рязанских завистию насочи безбожному царю Батыю на князя Федора Юрьевича Рязанскаго, имѣет у собе княгиню от царьска рода, и лѣпотою-тѣлом красна бѣ зело. «Дай мнѣ, княже, вѣдети жены твоей красоту», — потребовал Батый. Федор отказался исполнить требование. Батый же возяряся и огорчися, и повелѣ вскорѣ уб и т и благовѣрнаго князя Федора Юрьевича, а тѣло его повелѣ повреци зверем и птицам на разтерзание; и инех князей, нарочитых людей воиньских побилѣ.

Некто из близких людей князя Федора (*единъ от пѣстун*) по имени Апоница тайно схоронил тело князя и поспешил в Рязань, чтобы сообщить княгине Евпраксии об убийстве ее мужа. В это время благовѣрная княгиня Еупраксѣа стоаше в превысоком храме своемъ и держа любезное чадо свое князя Ивана Федоровича, и услыша таковыа смертоносныя глаголы, и горести исполнены, и абие ринуся из превысокаго храма своего с сыном своим, со князем Иваномъ на среду земли, и з а р а з и с я д о с м е р т и [...] И плакашеся весь град на много час. А тем временем в Рязани стали готовиться к обороне, собирать воинство. Князь Юрий Ингваревич молил Бога избавить Рязань от врагов (*Буди путь их тма и ползок*), после чего обратился к «братии своей»: «О господия и братиа моа, аще от руки Господня благая прияхом, то злая ли не потерпим! Лутче нам смертью живота купити, нежели в поганой воли быти. Се бо я, брат ваш, наперед вас изопью чашу смертную за святыа Божиа церкви, и за вѣру христьянскую, и за очину отца нашего великаго князя Ингоря Святославича».

Рязанские воины вышли навстречу Батыю. Бились мужественно, и мнози бо силнии полки падоша Батыеву — так, что, видя всё это, сам Батый возбояся. Но битва была неравной: *един бьящеся с тысящей, а два со тмою*. С трудом татары одолели рязанских воинов: на поле боя остались тела князя Юрия Ингваревича, его братьев Давыда Ингваревича Муромского и Глеба Ингваревича Коломенского и многих других. Захваченный с тяжелыми ранами князь Олег Ингваревич, которого Батый склонял к своей вере, решительно отказался спасти свою жизнь такой ценой, и Батый приказал рассечь его на части. Так князь Олег испил ту же смертную чашу, как и все его братья.

Царь Баты окаанный нача воевати Рязанскую землю, а поидоша ко граду к Рязани. И объступиша град, и начаша битися неотступно пять дней. Батыево бо войско пременишая, а гражане непремѣно бьящеся. И многих гражан побииша, а инѣх уазвиша, а инии от великих тродов изнемогша. Катастрофа наступила на шестой день:

А въ шестый день рано приидоша погани ко граду, ови с огни, а ини с пороки, а инѣи со тмочислеными лѣствицами, и взяша град Рязань мѣсяца декабря 21 день. И приидоша в церковь собрѣную пресвятыа Богородици, и великую княгиню Агретѣну мать великаго князя, и с снохами и с прочими княгинями мечи исекоша, а епископа и священический чин огню предаша, во святѣй церкви пожгоша, а инѣи мнози от оружиа падоша. А во граде многих людей, и жены, и дѣти мечи исекоша. И иных в рѣцѣ потопиша, и ерѣи черноризца до останка исекоша, и весь град пожгоша, и все узорочие нарочитое, богатство рязанское и сродник их киевское и черниговское поимаша. А храмы Божиа разориша, и во святых олтарех много крови пролиаша. И не оста во граде ни единъ живых: вси равно умроша и едину чашу смертную пиша. Нѣсть бо ту ни стонюща, ни плачюща — и ни отцу и матери о чадах, или чадом о отци и о матери, ни брату о братѣ, ни ближнему роду, но вси вкупѣ мертви лежаща. И сиа вся наиде грех ради наших.

Когда всё кончилось, князь Ингварь Ингваревич, гостивший в Чернигове у тамошнего князя, вернулся в Рязанскую землю, в свою отчину, и видя ея пусту, и услыша, что братья его всѣ побииены [...] и прииде во град Рязань и видя град разорен, а мать свою, и снохи своа, и сродник своих, и множество много мертвых лежаща, и град разоренъ, церкви позжены и все узорочье в казне черниговской и рязанской взято. Видя князь Ингварь Ингоревич великую конечную погибель грѣх ради наших, и жалостно воскричаша, яко труба рати глас подающе, яко сладкий орган вещающа. И от великаго кричаниа, и вопля страшнаго лежаща на земли яко мертвъ. [...]

Кто бо не возплачетца толика погубели, или хто не возрыдает о селице народе людий православных, или хто не пожалит толико побито великих государей, или хто не постонет таковаго пленения.

Придя в себя с великим трудом, князь Ингварь Ингваревич ходил по городу и разбирал трупы. Среди них были и его мать и его снохи, которых он, призвав священников из соседних сел, похоронил плачем великим во псалмов и пѣсней мѣсто: кричаше велми и рыдаше. И похраняше прочиа трупиа мертвыя, и очисти град и освяти. И собращася мало людей, и даша имъ мало утешения. И плачася безпрестано, поминая [...] Сиа бо вся наиде грѣх ради наших. Сий бо град Резань и земля Резанская изменися доброта ея, и отиде слава ея, и не бе в ней ничто благо видѣти — токмо дым и пепел, а церкви всѣ погорѣша, а великая церковь внутрь погоре и почернѣша. Не един бо сий град плененъ бысть, но и инии мнози. Не бѣ бо во граде пѣниа, ни звона, в радости мѣсто всегда плач творяще.

Князь Ингварь Ингваревич направляется туда, гдѣ побѣени быша братья его от нечестиваго царя Батыя [...] и многиа князи мѣсныа, и бояре, и воеводы, и все воинство, и удалцы и резвѣцы, узорочие резанское. Описание этой картины князя среди трупов близких ему людей и многочисленных рязанцев, погибших в бою или убитых после него, и плач над ними производят сильное впечатление и, несомненно, относятся к лучшим страницам древнерусской литературы:

Лежаша на земли пусте, на травѣ ковыле, снѣгом и ледом померзаша, ни ким брегома. От зверей телеса их снѣдаема, и от множества птиц разѣстерзаемо. Всѣ бо лежаша, купно умроша, едину чашу пиша смертную. И видя князь Ингварь Ингваревич велия трупиа мертвых лежаша, и воскрича горько велием гласом, яко труба распалаяся, и в перьси свои руками биюще, и ударяшеся о земля. Слезы же его от очию, яко потокъ, течаше и жалосно вещающуи: «О милая моя братья и господие! Како успе животе мои драгии! Меня одинаго оставиша в толице погубели. Про что аз прежде вас не умрох? И камо заидесте очию моею, и где отошли есте сокровища живота моего? Про что не промолвите ко мнѣ, брату вашему, цвѣты прекрасныи, винограде мои несозрѣлыи? Уже не подасте сладости души моей! Чему, господине, не зрите ко мнѣ — брату вашему, не промолвите со мною? Уже ли забыли есте мене брата своего, от одинаго отца роженаго, и единыя утробы честнаго плода матери нашей — великие княгини Агретѣны Ростиславне, и единым сосцом воздоенных многоплоднаго винограда? И кому приказали есте меня — брата своего? Солнце мое драгое, рано заходящее, месяци красныи, скоро изгибли есте, звѣзды восточныя, почто рано зашли есте! Лежите на земли пусте, ни ким брегома, чести-славы ни от кого приемлемо! Изменися бо слава ваша. Гдѣ господство ваше? Многим землям государи были есте, а ныне лежите на земли пусте, зрак лица

вашего изменился во истлѣнии. О милая моя братиа и дружина ласкова, уже не повеселюся с вами! Свѣте мои драгии, чему помрачилися есте? Не много нарадовахся с вами! Аще услышит Богъ молитву вашу, то помолитесь о мнѣ, о брате вашем, да вкупе умру с вами. Уже бо за веселие плач и слезы приидоша ми, а за утѣху и радость сетование и скръбь яви ми ся! Почто аз не прежде вас умрох, да бых не видѣл смерти вашей, а своя погибели. Не слышите ли бѣдных моих словес жалостно вещающа? О земля, о земля, о дубравы, поплачите со мною! Како нареку день той, или како возишу его — в он же погипе толико господарей и многие узорочье резанское храбрых удалцев. Ни един от нихъ возвратися вспять, но вси равно умроша, едину чашу смертную пиша. Се бо в горести души моя язык мой связается, уста загражаются, зрак опустевает, крѣпость изнемогает.

Бысть убо тогда многи туги и скорби, и слез, и воздыханиа, и страха, и трепета от всѣх злых, находящихся на ны.

Со слезами взывал князь к Господу, к Богоматери, к великим страстотерпцам и сродникам своим Борису и Глебу о спасении, о неоставлении своим попечением в годину печали, о помощи в битвах. Но и к братьям, и к воинству — *помогайте мнѣ во святых своих молитвах на супостаты наши — на агаряне и внуци измаительска рода.* Первой заботой князя после этого было собирание трупов погибших, предание их земле и надгробное отпевание. Не забыл он и тех, кто был убит не в Рязани. В Пронске он нашел рассеченные члены тела своего брата князя Олега Ингваревича и велел нести их в Рязань; сам же князь голову брата нес до самого города, целуя ее. Останки брата были положены вместе с великим князем Юрием Николаевичем в одном гробу. Отправившись к реке Воронеж, Ингварь Ингваревич нашел тело убитого князя Федора Юрьевича Рязанского, плакал долго над ним, принес его к иконе Николы Корсунского и похоронил его вместе с женой и сыном «*во едином мѣстѣ*». И поставил над ними каменные кресты⁷. Известны тексты и о разорении других городов и гибели многих их жителей, но они уступают «Повести о разорении Рязани Батыем» и в подробности описания, и в напряженном драматизме, и в художественной обработке темы⁸.

Разумеется, подобные тексты, если их рассматривать как источник сведений об исторических событиях, ими описываемых, нуждаются в строгом (впрочем, не всегда возможном) контроле и довольно сложных экспликациях и корректировках, в частности, нельзя упускать из виду при оценке древнерусских письменных источников, современных «игу» (и тем более «последующих»), и содержащейся в них информации всего того очень существенного, что вытекает из «идеологии умолчания» (ideology of silence), см. Halperin 1985, столь многое определяющей в позиции авторов этих источников, в их (и не только их, но и, конечно, значительной части народа) психологии «незамечания», точнее — «не-

воплощения» в слове (по крайней мере в письменном) многого из того, что было особенно болезненно. «Нет слова — нет и того дела, о котором могло бы поведать слово» — такова была «спасительная» установка, позволявшая жить иллюзией, что всё, как было раньше, таким и осталось, если не считать прибавившихся трудностей. Впрочем, необходимо помнить, что и эта установка на иллюзию тоже относительна, и срывов в «подлинное», в разрушение иллюзий, в осознание и в выражение в слове всей горечи своего положения было сколько угодно. Но это были именно срывы, а срыв редко бывает установкой, запрограммированным действием. Подлинный «срыв» спонтанен, и сознание субъекта «срыва» лишь в последний момент, да и то в лучшем случае, успевает зафиксировать уже неотвратимое вхождение в него.

Но у текстов, о которых шла речь, есть одно очень важное преимущество перед летописными и иными источниками. Оно состоит не только в большей подробности описываемой ситуации, в зримости и яркости описываемого, но и, может быть, прежде всего в том, что в таких «художественных» текстах описывается не столько то, что и как оно было «на самом деле» (строго говоря, недостижимый идеал историка, сама недостижимость которого должна заставлять и историка искать более достижимых целей исторического описания), сколько то, как описываемое событие воспринималось его современниками и как оно отложилось в народной памяти, создавшей соответствующую традицию. В описываемом здесь примере люди воспринимали это лихолетье (во всяком случае на рубеже 30–40-х годов XIII века) как тяжелейшее испытание, как «погибель», оказавшуюся, к счастью, не «конечной», как тогда многие полагали, и делали для себя правильный вывод, показывающий уровень усвоения христианских идей, — «за грехи наши»⁹, откуда и следовала естественным образом идея покаяния-очищения, необходимости его как первоочередной задачи¹⁰.

Приведенные выше примеры, чаще всего записанные по горячим следам батыевых походов и разорений, слишком убедительны, чтобы оспаривать и их соответствие описываемым событиям, и то, что именно так воспринимали люди всё происходящее (конечно, кто-то — и таких тоже было немало — приспособился к новым условиям, пресмыкался перед сильными мира сего, ловил рыбу в мутной воде, доносительство, наживался на горе ближнего, клеветал и т. п., но на фоне общего мнения эти случаи воспринимались как исключения, потому что носителем этого общего мнения был народ, само понятие которого в то время носило черты несравненно большей определенности, чем позже, не говоря уж о нашем времени). Поэтому трудно согласиться со ставшей в последние годы модной точкой зрения, пытающейся пересмотреть взгляд на тяжесть ига и на восприятие его как погубившей Руси. Но

сама эта тяжесть еще не решает вопроса об ответственности сторон и их доле в вине за происшедшее.

Разумеется, ни в народном сознании, ни в мнении Церкви не было сомнений в вине Батя, и отношение к нему и к татарам (впрочем, кажется, их наибольший грех заключался в том, что они «поганые») было вполне определенно отрицательным¹¹. Но вместе с тем было и понимание — не в Батые (или не только в нем) дело: он — лишь орудие гнева Божьего, *да противу гнѣву Божию хто постоит!* А этот гнев был обращен против Русской земли и против ее народа за тяжкие грехи (*грѣхъ ради нашихъ*), которые разделяли и власть, и народ. И если власть чаще всего не спешила каяться, то народ, кажется, в основном принял на себя ответственность за совершенные грехи (нередко, вероятно, с преувеличением и, если судить по более поздним сходным ситуациям, с некоторым духовным мазохизмом, см. ниже) и проникся покаянным настроением — тем более что и Церковь постоянно призывала к покаянию¹². Но, может быть, не меньшее значение, чем эти призывы, имело то духовное обмирание, которое охватило обширные территории, подвергшиеся батыеву погрому, а потом распространившееся и на значительную часть всей Древней Руси (хотя и в разной степени). Но это обмирание, этот паралич воли, это огромное потрясение, наступившие в первые десятилетия татарского ига и понятые как и своя (и прежде всего своя) вина, привели не столько к омрачению, сколько к просветлению и к готовности нести ответственность за совершившееся. По-видимому, это было наиболее ценным и сильным уроком, усвоенным народным сознанием, и толчком к религиозным и историософским рефлексиям лучших представителей духовной культуры Древней Руси.

«Разорение» Руси пришло не извне и началось не с татар. Оно началось изнутри, и глубокий корень всех будущих нестроений находился в самой русской почве. К сожалению, часто игнорируется тот факт, что за блистательным началом Киевской Руси как христианского государства, за удивительно яркой вспышкой древнерусской культуры в разных ее проявлениях во времена Святого Владимира и Ярослава Мудрого, вскоре, уже со второй половины XI века, обнаруживаются признаки измельчения, затухания, диссоциации. Несмотря на отдельные достижения и вспышки государственной и культурной инициативы, трудно оспаривать, что ведущей была тенденция к дестабилизации и деградации, к известной провинциализации, к всё увеличивающемуся отставанию от требований времени, к потере масштаба и утрате динамизма¹³. Здесь не место говорить о причинах этого «снижающегося» движения, готового вот-вот принять застойные формы. Достаточно сказать, что в истории России это явление не уникальное: утрата исторической инициативы, нечувствие к духу времени и погружение в мелочи и дразги, потеря

темпа — и как раз в наиболее ответственные и/или даже в благоприятные моменты исторического развития — не раз повторяются в нашей истории, и современники особенно живо могут почувствовать и пережить это упущение возможностей.

Так же изнутри, на русской почве, зрела трагедия Смутного времени и октябрьского переворота семнадцатого: и роль «внешних» сил никогда не была более значительной, чем своей, внутренний фактор, своя порча. Верность исторической правде, трезвость и императивы нравственного характера заставляют взглянуть на подобную ситуацию изнутри и увидеть свою ответственность и свою вину в ужасах происходящего. И поскольку типологические параллели к описываемой здесь ситуации — даже при существенных различиях в сопутствующих обстоятельствах — выявляют нечто очень важное и общее и в характере подобных ситуаций, и в путях выхода из них, уместно привести слова из известной статьи Г. В. Флоровского «Евразийский соблазн»:

Революция всех застала врасплох, и тех, кто ждал ее и готовил, и тех, кто ее боялся. В своей страшной неотвратимости и необратимости свершившееся оказалось непосильным, и внутренний смысл и действительная размерность происходившего оставались загадочны и непонятны. И не легко дается мужество видеть и постигать. [...] Легко было поддаться опьянению нравственного ригоризма, и перед лицом зла и злобы, творимой на русской земле ее теперешнею антихристовой властью, духовно ослепнуть и оглохнуть и к родине самой, и потерять всякий исторический слух и зоркость. Точно нет России, и до конца, и без остатка выгорела она в большевистском пожаре, — и в будущем нам, бездомным погорельцам, предстоит строиться в диком поле, на месте пустом. В таком поспешном отчаянии много самомнения и самодовольства, сужение любви и кругозора. За советской стеною скрывается от взоров страждущая и в страдании перегорающая Россия. Забывается ее творимая судьба. [...] Среди бесовского маскарада, под мерзостной маской *есть творимая Россия*, и проходит она по мытарствам огненного испытания. [...] Наша душа должна внутренне обратиться к России, в любви отождествиться с нею. И приять ее роковую судьбу как свою судьбу и перестрадать ее покаянный искуса. Не все в любимой России должны мы принять и благословить. Но все должны понять и разгадать как тайну Божия гнева, как правду Божия суда. [...]

Нужно понять и признать, русская разруха имеет глубокое духовное корнесловие, есть итог и финал давнего и застарелого духовного кризиса, болезненного внутреннего распада. Исторический обвал подготовлялся давно и постепенно. В глубинах русского бытия давно бушевала смута, сотрясавшая русскую почву, прорывавшаяся на историческую поверхность и в политических, и в социальных, и в идеологических судорогах и корчах. Сейчас и кризис, и развязка, и расплата. В своих корнях

и истоках русская смута есть прежде всего духовный обман и помрачение, заблуждение народной воли. И в этом грех и вина. Только в подвиге покаяния, в строгом искусе духовного трезвения может открыться и открывается подлинный выход из водоворотов ликующего зла. На духовный срыв нужно ответить подвигом очищения, внутреннего делания и собирания. Только в бдении и аскезе, только в молитвенном безмолвии накапливается и собирается подлинная сила, — в молчаливом искусе светлеет и преображается душа, куется и закаляется творческая воля. Только в этом подвиге совершится воскресение и воскрешение России, восстановление и оживление ее разбитого и поруганного державного тела. Это трудный и суровый путь. Но нет легких и скорых путей для победы над злом, и в делах покаяния дерзко требовать легкости. Предельный ужас революции был в нашем бессилии, — в том, что в грозный час исторического испытания нечего было противопоставить раскованным стихиям зла, что в этот час открылось великое оскудение и немочь русской души. В революции открылась жуткая и жестокая правда о России. В революции обнажаются глубины, обнажается страшная бездна отпадения и неверности [...] Нечего бояться и стыдиться таких признаний, нечего тешить себя малодушной грезой о прежнем благополучии и перелагать все на чужую вину. В раскаянии нет ни отступничества, ни хулы. И только в нем полнота патриотического дерзновения, мужества и мощи» (Флоровский 1928, 355–357).

Конечно, ситуация XIII века на Руси существенно отличалась от того, что случилось семь веков спустя. Но и тогда Русь и русские люди того времени, их отцы и деды были вольными или невольными соучастниками внешних сил, которым они вынуждены были подчиниться. И это соучастие вовсе не всегда было следствием отступничества, измены, предательства (хотя, конечно, и это всё имело место): вина чаще всего была не личная, конкретно-частная, но внеличная, общая, историческая, хотя и в этом последнем, несравненно более частом, случае по широте душевной и некоему духовному максимализму люди, доступные покаянию, брали и эту последнюю вину на себя, понимая ее и как свою собственную, личную. Историческая же вина, понимаемая в самом широком смысле слова, охватывала всех — от доблестных защитников Рязани или Козельска, от ростовского князя Василька с сыновьями и Михаила Черниговского с его боярином Феодором¹⁴, зверски убитых в первые годы татарщины, до конкретных виновников глубокого кризиса русской государственности в предтатарское время и до тех отступников и предателей, чьи имена иногда сохраняются и до нашего времени¹⁵.

Так или иначе, не татары были виноваты в неспособности и бессилии Древней Руси в начале XIII века, в том, что ей нечего было противопоставить врагу и что уроки многовековой борьбы со степью и кочевни-

ками не были в достаточной степени учтены, осмыслены и усвоены. Вина или, точнее, беда, долгое время казавшаяся большим преимуществом, заключалась в предлагаемых условиях обитания-существования и прежде всего в огромном, казавшемся неисчерпаемым (особенно к востоку) пространстве, редко заселенном, а иногда на больших площадях и вовсе не заселенном, и обладающем богатыми ресурсами. Это пространство было таким, что тем, кто жил в середине его, оно казалось самодовлеющим, как бы абсолютным. Насельники этого пространства становились его заложниками. Оно манило и заманивало в свою глубь: еще шаг, другой, третий — и там новые ресурсы, новая безопасность (чаще всего), решение старых нужд и забот. Это неизмеримое и никогда не мерянное сверхширокое пространство, границ которому нет, потому что они бесконечно далеки и к тому же подвижны, неопределенны и ничем не обозначены, утрачивает свою космологическую мироустроительную — мира-земли и мира-общины — организующе-упорядочивающую функцию. Пространство-простор как результат деяния демиурга, раздвинувшего теснину и узость-ужас хаоса (*про-стор, про-стирать, про-стерти, про-стрѣти* из и.-евр. **pro-ster-/stor-* — обозначение первого и главного акта творения, приготавливающего место для жизни, прежде всего — человека), оборачивается «хтонизированным» антипространством, фактором, деструктурирующим подлинный порядок пространства, лишаящим его свойства обозримости, измеряемости, учета и проверяемости. Пространства-простора как бы и нет. Осталась лишь *сторона-сторонюшка*, и она повсюду, и она, как правило, дальняя. Центр (а может ли быть настоящий центр в безграничном?) не в состоянии «держаться» пространство, удерживать его от распада. И люди, идя в *дальнюю сторонушку*, теряются в безбрежности путей, тоже бесконечных и по существу бесцельных. И главное, из этого безмерного пространства не удастся выделить и устроить себе во благо человекообразное пространство жизни, ее возрастания и процветания; человек плохо организует пространство, а оно плохо воспитывает человека как продолжателя дела Творца на земле. И человек, в ногу с пространством и вслед за ним, теряет «творческую» оформленность, утрачивает чувство меры и порядка, цели и пути к ней, долга и ответственности, становится безразмерным, т. е. слишком широким («Широк человек, слишком даже широк, я бы сузил», — говорит герой Достоевского). В этом — историческая трагедия России, которая не прейдет, пока проблема пространства и человека в нем не будет решена положительно. Иначе — остается внять словам поэта, так упорно связывавшего Россию с ее пространством и с ее возможной судьбой — **р а с с е я н и е м Р о с с и и:**

Проповеди Серапиона Владимирского

Довольно: не жди, не надейся —
Р а с с е й с я, мой бедный народ!
В п р о с т р а н с т в о пади и разбейся
За годом мучительный год.

.....
Туда — где смертей и болезней
Лихая прошла колея, —
Исчезни в пространство, исчезни,
Россия, Россия моя!

(«Отчаянье», 1908)

Это пространство безысходное, в нем некуда идти и особенно из него выйти, потому что, куда ни иди, всюду сторона, периферия, кромка жизни, за которой смерть, и все-таки идут, сознавая всю безнадежность этого («И вот, зная вперед, что не даст, вы все-таки отправляетесь в путь и... — Для чего же ходить? — прибавил Раскольников. — А коли не к кому, коли идти больше некуда! Ведь надобно же, чтобы всякому человеку хоть куда-нибудь можно было пойти. Ибо бывает такое время, когда непременно надо хоть куда-нибудь да пойти!»). Но в таком неясно-туманном пространстве тонут пространства и теряется путь:

Косматый, далекий дымок.
Косматые в далях деревни,
Туманов косматых поток.
Просторы голодных ???.

Просторов простертая рать:
В пространствах таятся пространства.
Россия, куда мне бежать
От голода, мора и пьянства?

(«Русь», 1908)

Забота гложет,
Потерян путь,
Ничто не сможет
Его вернуть.

(«Россия», 1916)

Но в паре пространство — человек, находящийся у пространства в заложниках, пространство не может быть виноватым, но только — человек, не принявший вести и не подхвативший инициативу Творца, не отозвавшийся на его призыв к творчеству, и отсюда — рабство пространству. Это заложничество предопределяло в очень высокой степени общий дух экстенсивности материального существования, довольствия неким невысоким уровнем жизни (не относительно других,

но относительно имевшихся здесь, под руками, возможностей) и, следовательно, низкий уровень технологий, трудовой дисциплины и целеполагания, одним словом, ту дефектность, которая не может не означать усиления энтропических тенденций.

Сказанное здесь нельзя понимать в том смысле, что в дотатарской Руси было мало сделано, что творческое начало не развилось или было заглушено. Совсем напротив. Сделано было, особенно поначалу, много и часто замечательно, о чем писалось в предыдущих частях книги и что хорошо известно. Но это происходило тогда, когда люди сидели на своем месте и знали свое, по себе устрояемое пространство, с которым устанавливались как бы диалогические отношения. Племенные территории, превращающиеся в княжества, в которых существует связь со своим собственным центром и поддерживается связь с другими княжествами и их центрами и центром центров Киевом, в известной степени контролирующим и внешние, «международные» связи по всем четырем сторонам света, были именно такими пространствами, которые органически сливались в общее пространство. И оно, и составляющие его «под-пространства» были ограничены и контролируемы, видимы и проверяемы. Пространство равнялось на человека, потому что он умело вычленил свое, себе нужное, и не впрок, а *здесь и сейчас* пространство обживания. Но и человек равнялся на пространство, принимал его условия сосуществования. Лишь позже, когда эта гармония стала разрушаться, связи с другими подобными же пространствами ослабевать, обозначилась тень кризиса, которая стала всё более и более оплотняться, превращаясь в реальную угрозу. Но все-таки было бы несправедливостью забыть, что в иных, самых трудных ситуациях это «избыточное» и почти не освоенное пространство становилось пространством спасения. Однако, спасая, оно обрекало спасенного на безуспешное существование в ущербном, вечно отстающем времени, так же, хотя и по-иному, держащим человека своим заложником.

Но еще на рубеже XII и XIII веков Русь могла попытаться сделать свой активный выбор, но она его не сделала, и ей пришлось вскоре принять те условия и обстоятельства, которые были навязаны извне, с враждебной стороны. Но — *не было бы счастья, да несчастье помогло*, по русской пословице. Правда, несчастье было очень большим, а счастье (если о нем вообще можно говорить в данном случае) — весьма относительным. Последнее состояло в том, что теперь Русь была принуждена в возникших трудных условиях усваивать уроки настоящего, обращая мысль и к прошлому. И не только усваивать их, но и делать необходимые выводы, а потом и начинать жить как-то иначе, чем до сих пор. После периода омрачения, охватившего три-четыре поколения, появляются сначала неясные, а со временем всё более отчет-

ливые признаки некоего нового умонастроения, выработки какой-то новой, хотя пока и весьма противоречивой стратегии как в общественном, так и в личном поведении. Началось постепенное внутреннее собирание материальной и духовной силы, а в плане государственном — переориентация на новый, потенциальный в значительной степени (особенно вначале) центр, вокруг которого формировались объединительные устремления.

По моему суждению, | Пожар способствовал ей много к украшенью, — сказал известный персонаж известной комедии. По мнению, здесь высказываемому, татарский пожар, беда, накрывшая государство, общество, все слои народа и отдельного человека, способствовали тому, что Русь сделала если не лучший (а был ли он вообще, и если был, то как его было увидеть и найти?) выбор, то, пожалуй, естественный, вытекающий из переживаемой ситуации и направленный на достижение некоей положительной и вполне трезвой цели, которая, при всех оговорках, была исторически оправдана и выводила и Русь, и ее народ из тупика, ощущение которого возникало еще в дотатарскую эпоху. Более того, по жесткой необходимости, продиктованной именно фактом татарского пленения Руси и принятой как не подлежащая обсуждению данность, впервые за последние полтора века наметилось то соответствие целей и возможностей, задач и их решений, вопросов и ответов на них, которое, как бы включая механизмы обратной связи, позволяет достаточно эффективно, гибко и динамично осуществлять некую реальную стратегию, которая в конце концов привела Русь к освобождению от татарского ига. Но когда это освобождение произошло, на глазах истории появилась Русь, природа которой, да и сам внешний облик, оказались кардинально иной по сравнению с Киевской Русью, не говоря уже о Новгороде, который и в «киевские» времена сильно отличался своими специфическими особенностями. Эта инакость — гораздо более важный и доказательный критерий, нежели гадание об оценке — лучше или хуже была Северо-Восточная, а позже Московская Русь Киевской.

Говорить подробнее на эту тему, особенно здесь, трудно и в данном случае едва ли целесообразно. Одна из причин заключается в том, что намеченная еще в 20—30-х годах, не без перегибов и преувеличений, но в целом очень плодотворно, творчески и смело, концепция отношения степи к лесостепи и лесу, татарской власти и русской, татарской культуры и русской, «татарского» этнического конгломерата и русского в силу внешних обстоятельств не получила дальнейшего развития в синтетических трудах на эту тему. Интересные, нередко оригинальные, но часто недостаточно аргументированные и волюнтаристски-идеологизированные работы Л. Н. Гумилева, в ряде случаев бесполезные, слишком ок-

рашены тенденциозностью, чтобы считать их состоявшимся синтезом. Но безусловно положительным в этих работах нужно признать сам призыв и попытку взглянуть на историческую роль татарского ига и с другой стороны, в иной перспективе, намеченной еще евразийцами, прежде всего П. Н. Савицким и Н. С. Трубецким, и особенно в связи с историческим вкладом «татарского» в русскую государственность, быт, культуру, язык. Уместно еще раз подчеркнуть: Московская Русь — не важно, положительно или отрицательно — существенно предопределена рамкой «татарского» фактора, в пределах которой развивались и трансформировались «внутренние», собственно русские линии развития.

Некогда с полемическим вызовом П. Н. Савицкий писал: «без “татарщины” не было бы России» [скорее — Московской Руси, такой, какой она складывалась в XIV–XV веках, и лишь опосредованно, через Московскую Русь и «западные» влияния, и России. — В. Т.], см. Савицкий 1922, 59. И там же, 60–61 — «Велико счастье Руси, что в момент, когда в силу внутреннего разложения она должна была пасть, она досталась татарам, и не кому другому. Татары — “нейтральная” культурная среда, принимающая “всяческих богов” и терпевшая “любые культуры”, пала на Русь, как наказание Божие, но не замутила чистоты национального творчества [...] Татары не изменили духовного существа России; но в отличительном для них в эту эпоху качестве создателей государств, милитарно-организующейся силы они несомненно повлияли на Русь. Действием ли примера, привитием ли крови правящим, они дали России свойство организовываться военно, создавать государственно-принудительный центр, достигать *устойчивости*; они дали ей качество — становиться могущественной “ордой” [...] Да и само татарское иго, способствовавшее государственной организации России, прививавшее или раскрывавшее дремавшие дотоле навыки, было в то же время горнилом, в котором ковалось русское духовное своеобразие. Стержень последнего — *русское благочестие*. И вот, благочестие это — такое, как оно есть, и такое, каким оно питало русскую духовную жизнь, — создалось именно во времена “татарщины”. В дотатарской Руси — отдельные черты, намеки; в Руси “татарской” — полнота мистического углубления и постигновения, и ее лучшее создание, русская религиозная живопись; весь расцвет последней целиком уместается в рамки “татарского ига!”¹⁶. В этом разительном противопоставлении — своею ролью наказания Божия татары очистили и освятили Русь, своим примером привили ей навык могущества — в этом противопоставлении явлен двойственный лик России. Россия — наследница Великих Ханов, продолжательница дела Чингиза и Тимура, объединительница Азии; Россия — часть особого “окраинно-приморского” мира, носительница углубленной культурной традиции. В ней сочетаются одновременно историческая “оседлая” и

«степная» стихия». И когда несколько позже утверждается, что «Россия-Евразия есть обособленное и целостное «месторазвитие»», то само его формирование немислимо без учета «татарского» слоя в истории этого пространства (ср. Савицкий 1926, 222 и др.).

Этим мыслям П. Н. Савицкого отчасти вторит и такой трезвый и осторожный исследователь и мыслитель, может быть, лучше других понимавший, где в «евразийстве» зерно, а где плевелы, как Г. В. Флоровский:

Татарское нашествие было народным бедствием и государственной катастрофой. [...] И не следует смягчать красок в изображении этого разгрома и разрухи. Однако, в истории русской культуры Татарское иго не было разделом эпох. Не наблюдаем ни рабочего перерыва, ни перелома творческих настроений и стремлений. Культура сдвигается или смещается к северу, это верно. Развиваются новые центры, а старые заустевают. Но это было именно разрастанием уже ранее образовавшихся и сложившихся очагов, а не тем «переносом просвещения» с культурного Киевского юга на полудикий Северо-Восток, о котором еще не так давно любили говорить историки. Север давно уже не был диким и девственным. Суздальская земля вовсе не была захолустьем, — напротив, лежала на перекрестке путей... Во всяком случае, в истории русской культуры и письменности XIII-ый век не был временем упадка и оскудения (срв. у В. М. Истрина). Именно к XIII-му веку относится ряд значительных идейно-культурных начинаний: Патерик Печерский, Толковая Палея и ряд других сводов противоиудейской полемики, не говоря уже о развитии летописания. Уже в памятниках XIII-го века чувствуются новые связи со славянским югом, с Далматинским побережьем. В XIV-м эти связи усиливаются и умножаются. Можно говорить о новом приливе юго-славянских влияний [...] (Флоровский 1937, 8–9).

Но само евразийство не было с самого начала однородным. После по сути дела очень короткого периода единства евразийского движения обнаружился его глубокий кризис, и это было осознано как результат «евразийского соблазна» (под этим названием вышла в 1928 г. концептуально важная статья Г. В. Флоровского), «истории духовной неудачи»¹⁷. Критика евразийства имела под собою серьезные основания и предостерегала от опасного соблазна. И тем не менее остается многое и важное, что лежит вне критики и оценивается критиком достаточно высоко, — «правда вопросов», то, что евразийцы первыми «расслышали живые и острые вопросы творимого дня», «призыв к духовному пробуждению», наконец, та «исходная точка», откуда могут «открыться новые кругозоры и верные пути». Если говорить о «евразийском соблазне», он ярче всего обнаруживал себя, когда предпринимались попытки выстраивания евразийской идеологии и рассмотрения после револю-

ционной России в призме этой идеологии. Эти две сферы неизбежно уводили пишущих в сторону публицистики и не всегда ответственных рассуждений историсофского характера, причем связь этих построений с подлинным субстратом евразийского учения — серьезной и оригинальной научной концепцией — становилась со временем всё более произвольной. Не приходится говорить и о провокационно-разлагательской роли тех элементов, которые, являясь агентурой чуждых сил, преследовали свои политические цели и способствовали — в не слишком проницательной и трезвой среде — компрометации достижений и идей подлинно серьезного евразийства.

Имея в виду проблему монголо-татарского нашествия, татарского «ига» и современной ему «русской» ситуации и ее решения, наиболее важными достижениями евразийского учения, представленными прежде всего работами Н. С. Трубецкого и П. Н. Савицкого, нужно считать:

— само выдвижение, формулирование и определение понятия «Евразия» как многораздельно-целостного природно-экологического, географического, хозяйственно-экономического, геополитического, но прежде всего этноязыкового и культурно-исторического единства (по Трубецкому; едва ли нужно напоминать, что Евразия в этом смысле совсем не то, что сумма Европы и Азии);

— постановку и разработку проблемы структуры этого макространства, прежде всего в том, что касается взаимоотношения степи и леса и системы путей сообщения в этом макространстве;

— указание на объединительно-организующую роль Империи Чингисхана как первого политически-государственного образования, покрывающего большую часть евразийского макространства;

— разработку проблемы «туранского» (прежде всего тюрко-алтайского) наследия в русской культуре;

— исследование роли «татарской» государственности в формировании Московской Руси и татарского культурного наследия в русской культуре;

— выдвижение идеи устойчивого макротипа государственно-политической, административной, хозяйственно-экономической организации, определяющего многовековую историю Евразии, и этноязыкового и культурного симбиоза или взаимопроникновения.

См. прежде всего Трубецкой 1925, 141–161; Трубецкой 1925а, 211–266; Савицкий 1922, 58–66; Савицкий 1926, 219–232; Евразийство 1926, 233–290 и др.; ср. также Топоров 1993, 71–75 и др.

Предистория событий XIII века на Руси, ее отношений с Ордой, постепенного собирания земель, результатом которого было образование Московской Руси, определяется, по мнению Н.С.Трубецкого, двумя обстоятельствами — неспособностью Киевской Руси выполнить свое

историческое задание из-за, главным образом, невозможности решения географически-хозяйственной задачи — осуществления товарообмена между Балтийским и Черным морями (в более широком плане речь идет о проблеме степи или взаимоотношения широтной «степной» системы и долготной/меридиональной «речной» системы) и исторической необходимостью государственного объединения Евразии.

Став западным улусом великой монголо-татарской Империи (как это за несколько веков до описываемых событий случилось с Киевской Русью, вошедшей в «хазарское» государственно-политическое и экономическое пространство), Северо-Восточная Русь (но и не только она) вступила в наиболее тесный контакт с «туранским» элементом, представленным прежде всего татарами. Правда, нужно особо отметить нетривиальный характер этих контактов. Русь рассматривалась татарами как часть всего татаро-монгольского пространства, Империи, возникшей при Чингисхане, и эта часть по идее, так сказать, официально, была равноправна с другими частями ее, объединенными в этой макро-Империи, хотя реально это равенство, конечно, нарушалось или было под угрозой нарушения и наказания виновных в случае неподчинения. Тем не менее, очень важно отметить, что татары в отношении Руси не были, видимо, ни оккупантами, ни колонизаторами, но контролерами, следящими за распределением власти между русскими князьями, и взимателями дани-налогов. И то, и другое было частью общей системы организации власти в «западном улусе» и особенно системы налаживания связей между частями этого улуса. После батыевых погромов было достаточно отдельных карательно-конфискационных экспедиций. Сама же Золотая Орда непосредственно занимала широкое степное пространство между нижним течением Волги и Дона. Убежденные степняки не собирались осваивать городскую жизнь, во всяком случае, по преимуществу, и превращать широкий лесной пояс в зону своего непосредственного обитания. При доминировании «степного» начала распределение его и «лесного» начала было близко к взаимодополнительному, хотя позже начинаются исключения (появление татарского слоя как постоянного в отдельных городах Северо-Восточной Руси, с одной стороны, и отток части населения Руси в степь, при котором порывались связи с метрополией, с другой).

Что русскому человеку и Руси в целом бросалось в глаза и было понятно и в татарах, и в татарской власти? Что нередко даже устраивало русских в них, усваивалось и подсознательно, а позже и вполне сознательно использовалось сначала в общих интересах, а в потом и в собственно своих, нередко направленных против татар целях? Прежде на Руси поняли, что татары жестки, в определенных ситуациях и жестоки, но предсказуемы, что свою деятельность они подчиняют правилам,

которые сами подчиняются наверху неким общим принципам государственной власти, а внизу известным этнопсихологическим предрасположенностям, коренящимся в «туранском» типе. По Трубецкому, наличие общей психологической черты, прослеживаемой с языкового и музыкального уровня до поведенческого («ясная схематизация сравнительно небогатого и рудиментарного материала») ¹⁸, определяет и типичный облик тюрка и особенности мирозерцания и жизненного уклада носителей этой психологии:

Типичный представитель туранской психики, — пишет Трубецкой, — в нормальном состоянии характеризуется душевной ясностью и спокойствием. Не только его мышление, но и всё восприятие действительности укладывается само собой в простые и симметричные схемы его, так сказать, «подсознательной философской системы». В схемы той же подсознательной системы укладываются также все его поступки, поведение и быт. При этом «система» уже не сознается как таковая, ибо она ушла в подсознание, сделалась основой жизни. Благодаря этому нет разлада между мыслью и внешней действительностью, между догматом и бытом. Внешние впечатления, мысли, поступки и быт сливаются в одно монолитное неразделимое целое. Отсюда — ясность, спокойствие и, так сказать, самодовление (Трубецкой 1925, 155).

Разумеется, это состояние устойчивого равновесия при условии пониженной психической активности может привести к полной неподвижности и косности, но эти же черты устойчивого равновесия вполне соединимы и с психической активностью.

Устойчивость и стройность системы не исключают дальнейшего творчества, но, разумеется, это творчество регулируется и направляется теми же подсознательными устоями, и благодаря этому продукты такого творчества сами собой, естественно, входят в ту же систему мировоззрения и быта, не нарушая ее общей стройности и цельности (Трубецкой 1925, 155).

И еще одна черта тюркского («туранского») психологического типа, которая сыграла свою положительную роль в русской истории допетровской московской Руси:

Что касается до социальной и культурной ценности людей туранского психологического типа, то ее нельзя не признать положительной. Туранская психика сообщает нации культурную устойчивость и силу, утверждает культурно-историческую преемственность и создает условия экономии национальных сил, благоприятствующие всякому строительству [...]

Положительная сторона туранской психики, несомненно, сыграла благотворную роль в русской истории. Проявление именно этого нор-

мального аспекта туранской психики нельзя не заметить в допетровской Московской Руси. Весь уклад жизни, в котором вероисповедание и быт составляли одно («бытовое исповедничество»), в котором и государственные идеологии, и материальная культура, и искусство, и религия были нераздельными частями единой системы, — системы, теоретически не выраженной и сознательно не формулированной, но тем не менее пребывающей в подсознании каждого и определяющей собой жизнь каждого и бытие самого национального целого, — всё это, несомненно, носит на себе отпечаток туранского психического типа. А ведь это именно и было то, на чем держалась старая Русь, что придавало ей устойчивость и силу (Трубецкой 1925, 155–156).

Иностранные наблюдатели допетровской Руси склонны были подчеркивать раболепие народа перед властями и властей перед царем. Разумеется, во многих частных случаях они были правы. Более того, та форма поведения, в которой усматривалось раболепие, уже и тогда и тем более существенно позже, когда условия кардинально изменились, действительно наполнилась соответствующим ей содержанием, которое при разрыве со старой традицией не могло быть ничем иным, как раболепием. Но для историка, который не ограничивается описанием поверхностного уровня в виде результатов и пытается соотнести глубинные процессы и тенденции исторического развития с социально-психологической типологией народа, недопустимо видеть одно и то же содержание в двух омонимичных формах. При бесспорном единстве вероисповедания и быта как основной черты жизненного уклада на Руси в эпоху татарского ига и подспудного собирания русских земель вокруг Москвы трактовать смирение в вере и смиренный быт как раболепие было бы непростительной ошибкой. Слишком много в русской истории и в русской жизни было действительного, низкого и корыстного раболепия, чтобы усматривать его в форме смиренно-приемлющей позиции, имеющей совсем другую мотивировку. Смирение в быту, смирение перед властью, смирение в вере перед Богом определялось особой геометрией нравственного пространства, тем, что называлось благочестием, и имеет своим источником то, как вчерашние язычники, уже успевшие распространиться на обширнейшей территории и, возможно, почувствовавшие опасность потери себя в этом необозримом и всё более и более расширяющемся пространстве неизвестности, а нынешние «работники одиннадцатого часа» приняли христианскую веру и отдались ей не прекословя, вполне, почти с детской наивностью и верой в сиюминутное чудо.

Беспрекословное подчинение есть основа туранской государственности, — пишет Н. С. Трубецкой, — но оно идет, как и всё в туранском мышлении, последовательно, до конца и распространяется, в идее, и на

самого верховного правителя, который непременно мыслится как бесспорно подчиненный какому-нибудь высшему принципу, являющемуся в то же время руководящей основой и жизни каждого подданного. В Древней Руси таким управляющим принципом была Православная вера, понимаемая как органическое соединение религиозных догматов и обрядов с особой православной культурой, частным проявлением которой был и государственный строй с его иерархической лестницей; и именно этот высший принцип, одинаковый как для каждого подданного, так и для самого царя, а, конечно, не принцип голого рабства спаял Русь в одно целое и управлял ею. Православная вера в древнерусском понимании этого термина была именно той рамкой сознания, в которую само собой укладывалось всё: частная жизнь, государственный строй и бытие вселенной. И в том, что эта рамка сознания не была предметом сознательного теоретического мышления, а подсознательной базой всей душевной жизни, нельзя не усмотреть известную аналогию с тем, что выше было сказано о нормальном аспекте туранской психики (Трубецкой 1925, 155–156).

Предвидя, видимо, возражения, Н. С. Трубецкой отмечает, что вера действительно была получена на Руси не от туранцев, а от греков, от Византии, и что она «даже прямо противопоставлялась в русском национальном сознании татарщине», но что «все-таки само отношение русского человека к Православной вере и сама роль, которую эта вера играла в его жизни, были в определенной части основаны на туранской психологии». По Трубецкому, именно туранские черты в психологии древнерусского человека не позволили ему отделить веру от быта, и именно поэтому он оказался таким слабым богословом при встрече с греками и поэтому же «психологическое различие между русским и греческим подходом к вере и обряду», так ярко проявившееся в эпоху раскола, привело к трагедии русского Православия.

Данное мнение, кажется, нуждается в некоторой корректировке. В широкой историко-географической перспективе сходство «туранского» и «русского» типа и того, как он отражается в быту, в сфере власти, в вере и т. п. имеет и независимый источник, порожденный отчасти общими обстоятельствами и выдвигаемыми ими задачами. И туранцы, и восточные славяне были народами широких и открытых пространств, в которых преимущества легко оборачивались опасностью, угрозой, — шире, непредсказуемостью, и в этих условиях известный фатализм оказывался естественной реакцией на эту чреватую опасностями непредсказуемостью. Оба эти народа в широкой степной и лесостепной полосе Южной России не были первоначальными насельниками, и, прежде чем они здесь оказались, они проделали долгий путь, как бы задавший им цель максимально долгого, до предела, движения. Татаро-монголы проделали этот путь с востока на запад, от Тихого океана и

пустынь Центральной Азии до Будапешта, Вены и Кракова, хотя и не закрепились в этой западной части пространства, где они побывали и оставили свои следы. Восточные славяне, а позже русские проделали этот же путь в обратном направлении — отчасти в той же широтной полосе, отчасти и севернее — и тоже до предела. Несмотря на различия в жизненном укладе, хозяйственно-экономическом и социальном устройстве, в организации власти, трудно представить, чтобы у тех и у других не отразился в их психо-ментальной структуре и в том, что ее предопределяет и в свою очередь ею же определяется, опыт переживания указанных только что общих для них обстоятельств существования. Поэтому к моменту «русско-татарской» встречи в XIII веке, вероятно, у тех и у других было уже немало важных общих черт, возникших независимо.

Конечно, сказанное здесь не исключает ни более конкретных и многочисленных примеров татарского влияния (о них см. несколько ниже) на русскую жизнь, ни (правда, с серьезными оговорками) того конфликта между «византизмом» православия и «туранизмом» русской психологии в середине XVII века, который, согласно Трубецкому, и привел к расколу. Но пик активного «туранизма» в русской истории относится к существенно более раннему времени. Серьезные признаки его появляются уже в XIII веке, когда уже полностью выявилась тенденция к централизации русских земель вокруг Москвы, и в XV веке «татарское» наиболее полно и продуктивно в разные сферы русской жизни, кроме религиозной. Трубецкой был, очевидно, первым, кто столь рельефно, смело, иногда в полемически заостренной формулировке описал эту ситуацию:

Московское государство возникло благодаря татарскому и гу¹⁹. Московские цари, далеко не закончив еще «собирания русской земли», стали собирать земли западного улуса великой монгольской монархии: Москва стала мощным государством лишь после завоевания Казани, Астрахани и Сибири²⁰. Русский царь явился наследником монгольского хана. «Свержение татарского ига» свелось к замене татарского хана православным царем и к перенесению ханской ставки в Москву. Даже персонально значительный процент бояр и других служилых людей московского царя составляли представители татарской знати. Русская государственность в одном из своих истоков произошла из татарской, и вряд ли правы те историки, которые закрывают глаза на это обстоятельство или стараются преуменьшить его значение. Но если такое игнорирование татарского источника русской государственности оказывается возможным, то, конечно, потому, что во внутреннем содержании и в идеологическом оправдании и русской государственности ярко выступают элементы, не находящие прямых аналогий в татарской государственности; это — Православие и византийские традиции. Чудо превращения татарской государственности в рус-

скую осуществилось благодаря напряженному горению религиозного чувства, благодаря православно-религиозному подъему, охватившему Россию в эпоху татарского ига. Это религиозное горение помогло Древней Руси облагородить татарскую государственность, придать ей новый религиозно-этический характер и сделать ее своей. Произошло обрусение и оправославление татарщины, и московский царь, оказавшийся носителем этой новой формы татарской государственности, получил такой религиозно-этический престиж, что перед ним поблекли и уступили ему место все остальные ханы западного улуса. Массовый переход татарской знати в Православие и на службу к московскому царю явился внешним выражением этой моральной притягательной силы (Трубецкой 1925, 157–158).

Иноземное иго, конечно, несчастье для народа, подпавшего под него. Но так как и в несчастье мысли о счастье, надежды на него не покидают людей, это не только несчастье, но и ш к о л а. Татары угнетали Русь, но попутно и у ч и л и ее. Делалось ли это ради собственного спокойствия и выгоды или ради самой Руси, сейчас не важно, да и не всегда можно с уверенностью отделить бескорыстное от корыстного, альтруистическое от эгоистического. Кажется, история не слишком заинтересована в таких тонкостях и старается «психологическое», даже и вполне достоверное, взять в свои жесткие рамки или вообще оттеснить на периферию, «маргинализировать» его, по возможности свести на нет. Татары учили, а Русь училась и извлекала из этого уроки. В существенном, главном уроки были извлечены верно, хотя и грубовато. Но было не до тонкостей, и ширь пространства, круга народов, проблем не располагала к тонкостям — тем более что в этом случае тонкости были бы проявлением, как это ни покажется странным, экстенсивности, а «грубость», напротив, интенсивности. Такова сама геометрия великих пространств и стратегия обживающих их народов, присваивающих потом себе титул великих (не только и не столько в количественном, сколько в качественно-оценочном плане).

Как бы то ни было, но удельная Русь вышла из-под татарского ига государством — «неладно скроенным», но «крепко сшитым», спаянным внутренней духовной дисциплиной, единством «бытового исповедничества» и сильной властью центра, что уже само по себе предопределило формирование большого запаса тенденций к экспансионизму вовне. Чему научилась Русь у татаро-монголов и что ею было воспринято, усвоено и понималось (во всяком случае позже) как исконно свое? Очень немало: государственность, финансовая система, почтовые связи, организация путей сообщения, фискальная система, ряд важных инноваций в организации военного дела и административного аппарата.

И здесь опять уместно предоставить слово Н. С. Трубецкому в его синтетическом и четком описании общей картины, а отчасти и самого психологического климата на Руси, еще находящейся под иггом, конца которого пока не видать — с татарской стороны во всяком случае, с русской — скорее всего: ближайшие, частные, конкретные цели пока еще не кристаллизовались в общеисторическую стратегическую задачу; лишь позже и притом рекурсивно, задним числом, всё случившееся «по мелочам» было осознано как продуманные этапы пути к Руси «послетатарской», московской:

Такова была духовная, психологическая атмосфера, порожденная в Древней Руси самим фактом татарского ига. В этой атмосфере протекал основной исторический процесс этой эпохи, восприятие и применение к условиям русской жизни самой татарской государственности. Историки обычно замалчивают или игнорируют этот процесс [...] Но совершенно [...] нелепо писать историю России эпохи татарского ига, забывая, что эта Россия была в то время провинцией большого государства. А между тем русские историки до сих пор поступали именно так. Благодаря этому влияние монгольской государственности на русскую остается совершенно невыясненным. Достоверно что Россия была втянута в общую финансовую систему монгольского государства [...] монгольская финансовая система в России не только была воспринята и утвердилась, но и пережила татарское иго. Наряду с финансами одной из основных задач всякого большого и правильно организованного государства является устройство почтовых сношений и путей сообщения в государственном масштабе. В этом отношении домонгольская удельно-вечева Русь находилась на самой низкой ступени развития. Но татары ввели Россию в общегосударственную монгольскую сеть почтовых путей, и монгольская система организации почтовых сношений и путей сообщений, основанная на общегосударственной «ямской повинности» [...] сохранилась в России еще долго после татарского ига. [...] Естественно предположить такую же связь и в других отраслях, в подробностях конструкции административного аппарата, в организации военного дела и проч. Русским историкам стоит только отрешиться от своего предвзятого и нелепого игнорирования факта принадлежности России к монгольскому государству, взглянуть на историю России под иным углом зрения, и происхождение целого ряда сторон государственного быта т. наз. «Московской Руси» представит их глазам в совершенно ином виде. Приобщение России к монгольской государственности, разумеется, не могло быть только внешним и сводиться к простому распространению на Россию системы управления, господствовавшей и в других областях и провинциях монгольской империи; разумеется, должен был быть воспринят Россией до известной степени и самый дух монгольской государственности. [...] По сравнению с крайне примитивными представлениями о государственности, господ-

ствовавшими в домонгольской удельно-вечевой Руси, монгольская, чингисхановская государственная идея была идеей большой, и величие ее не могло не произвести на русских самого сильного впечатления (Трубецкой 1925а, 225–226)²¹.

Многое из сказанного здесь о «татарском» наследии в истории России подтверждается данными языка — тюркскими, чаще всего татарскими (в том смысле, в каком и само иго называют татарским) заимствованиями в русском языке. С легкомысленного, «петушиного» слова одного известного писателя получило распространение мнение (иногда к нему примыкают и лингвисты, разумеется, малокомпетентные), что в русском языке всего несколько татарских слов, и это отмечается нередко как особое достоинство русского языка, сохранившего свою «чистоту» (горе тому языку, который столь глух к голосу соседа!). К счастью, ситуация с русско-татарскими языковыми связями (в данном случае достаточно ограничиться лексическими как наиболее наглядными и одновременно доказательными именно в плане культурных связей) в корне противоположная. Только старых тюркских заимствований, бóльшая часть которых — татарская, существенно более двухсот (и это при том, что степень разработанности темы татарских заимствований в русском языке далека от желаемого и, несомненно, возможного).

Уже в «дотатарское» время (до 1240 г.) в русский язык вошли такие диагностически важные слова, как *атаман* (*ватаман*), *болярин/боярин*, *богатырь*, *быля*, *сам(ъ)чий*, *сан*, *толмач*, если говорить о социальной и профессиональной характеристике лиц, а также такие культурные слова, как *белёг* 'знак', *болван* 'идол', 'столп', *капище*, *клобук*, *книга*, *хоруг(ъ)вь*, *товар*; *бельчуг*, *бисер*, *жемчуг*; *ватага*, *сун/сын*, *чекан*, может быть, *стакан*; *кумыс*, *лошадь* и др. (см. Kiparsky 1975, 63–64).

Основной слой татарской лексики вошел в русский язык во время татарского ига, хотя из-за лакун в документации к этому списку причислен и ряд слов, засвидетельствованных в текстах XVI, а иногда — редчайшие исключения, — и XVII века²². Здесь достаточно привести ряд слов, которые являются заимствованиями из татарского или при татарском посредничестве и которые относятся к сфере номенклатуры власти, финансово-налоговой организации, почтово-транспортных связей. Ср.: *алтын*, *аршан*, *гиря*, *деньга*, *казна*, *казначей*, *тамга*, *тамож(ъ)ник*, *ясак*; *аманат*, *артель*, *баскак*, *басурман/бесермен*, *ертаул*, *есаул*, *казак*, *караул*, *кошевой* (: *кош*), *кощей*, *кунак*, *орда*, *палач*, *паша*, *санчак*, *товарищ*, *улан*, *хозяин*, *ясырь*; *ям*, *ямщик*; *басма*, *десть*, *ярлык* и т. п. Еще более многочисленны названия построек, вещей домашнего обихода, одежды, украшений, оружия, еды, животных, цветообозначения и т. п. Ср.: *курган*, *майдан*, *тюрьма*, (*а*)*лачуга/олачуга*, *амбар*, *кош*, *сарай*, *чердак*, *сундук*, *чемодан*; (*вь*)*юк*, *тюфяк*, *таган*, *таз*, *бурав*, *аркан*, *бадья*,

кирка, кирпич, кумган, тулумбас (ср. набат), чум(ичка); булат, сагайдак, чапрак/чепрак, ярык; сурна/зурна, бирюза, изумруд, серьга, сурьма; атлас, бахрома, башлык, башмак, войлок, каблук, кайма, камка, капторга, кафтан, кумач, кушак, сарафан, тафия, тебенёк, тесьма; айва, арбуз, брага, изюм; аргамак, барс, барсук, бугай, беркут, гамаюн, ишак, мерин, саранча, табун, таракан; сабур, нашатырь, нефть; алый, буланный, бурый, изрeneuveый, караковый, карий, каурый, саврасый, чалый, чубарый (как правило, обозначения лошадиных мастей); ср. также булгачьнь (: булгак), жесть, кулак, туман и даже глагол кочевать < коc 'странствие', 'путешествие' и т. п. (Kiparsky 1975, 65–69 и др.).

Эти языковые данные, обозначенные лишь вкратце, сами по себе достаточно убедительно и впечатляюще свидетельствуют о том, что было востребовано русской стороной у татаро-монгольской, что было привито к стволу русской государственности и культуры, что стало уже своим. И исследования (отнюдь уже не только лингвистические, хотя и они тоже), появившиеся в последние полвека (ср. Vernadsky 1953; Halperin 1985; Halperin 1985a и др.; ср. Акимова 1988, 209 и сл.) подтверждают необходимость более широкого, всестороннего и почти с неизбежностью связанного с ним более глубокого и объективного взгляда на проблему «татарского ига», как она видится с «русской» стороны, и новой оценки значения русско-татаро-монгольских контактов в широчайшей сфере — политической, социальной, экономически-хозяйственной, идеологической, религиозной, культурной, языковой, бытовой и т. п.

Именно такую задачу представления новой всесторонней интерпретации роли татаро-монголов в русской истории ставит перед собой Ч. Ж. Гальперин, автор последней крупной работы о взаимоотношениях Руси и Золотой Орды в аспекте монгольского влияния на русскую историю того времени (см. Halperin 1985, а также и предшествующие более частные работы этого исследователя). Новизна подхода к теме состоит, по мнению автора (совершенно справедливому и имеющему за собой серьезные основания), в отказе от односторонних оценок эпохи татарского ига, откуда бы они ни шли — от популярных в русской историографии взглядов о сугубой вредности или — другая крайность — о незначительности роли этой эпохи в развитии русской истории или от слишком радикальных установок евразийской мысли по этой теме (в частности, речь идет о евразийской концепции отношений России со степью, которая была разработана — и в историософском, и в чисто научном плане — Г. В. Вернадским).

Разумеется, определение значения татаро-монгольского завоевания может быть с достоверностью и надежностью достигнуто только в двуедином контексте встречи и взаимодействия двух сторон, двух этниче-

ских социумов, двух идеологий-религий, двух культур. Русская история первых веков государственности доставляет обширный и разнообразный материал для типологии таких встреч и таких контактов, и в этой перспективе русско-татаро-монгольская встреча не была чем-то уникальным: она была одной из многих встреч, правда, самой богатой по своим последствиям, самой долгой и тесной и, вероятно (если не думать о будущем), скорее всего завершающей. В дальнейшем экспансия происходила в противоположном направлении, но о ней говорят реже и чаще всего меняя точку отсчета и критерии оценки.

Согласно Гальперину, система отношений, складывавшихся в зонах соприкосновения христианской (не без существенных пережитков язычества) культуры с шаманской, вскоре мусульманизированной культурой образует ту парадигму, которая оказывается определяющей в «этно-религиозном пограничье» (*ethno-religious frontier*). Если говорить именно об этой встрече и последующем длительном соприкосновении двух этнорелигиозных комплексов, то главный вывод состоит в том, что при преимущественной враждебности их отношений, предполагающей борьбу, хотя бы и многообразно завуалированную, эти отношения не были только враждебными. Более того, «борьба вызывала необходимость спорадических мирных контактов» и «требовала определенной степени близости». Не только поневоле, но и по собственной инициативе, преследуя свои корыстные интересы, русская сторона, когда она задумывалась об успехе в этой борьбе, отдавала себе отчет в том, что противника надо знать — его политико-государственную организацию, экономические возможности, особенности военного устройства, быт, нравы и т. п. Торговые, экономические связи, политические контакты, личные связи — всё это было важным средством узнать противника и получить дополнительный шанс в борьбе, которая в подходящий момент могла бы стать и открытой. Так или иначе, но «завоеванное общество» («*conquest society*») не могло не соприкасаться с «обществом завоевателей», не сосуществовать с ним. Наибольшим препятствием на этом пути был религиозный антагонизм. Он был сугубо идеологичным и в существовавших тогда условиях не мог предотвратить реальные контакты на разных уровнях жизни и в разных слоях населения. Эти контакты, потребностями самой жизни вызываемые и ими направляемые, сами по себе не могли не подрывать «логическую основу» религиозного противостояния и не могли предотвратить двустороннего взаимного осмотического процесса в сфере обмена культурными ценностями. «Идеология умолчания», о которой говорилось выше, игнорирование в русских текстах того времени темы взаимодействия в социально-политической и культурной сферах и было ответом, если не снимающим, то существенно минимализировавшим противоречие между идеологией

религиозной нетерпимости и потребностями жизни. Религиозный взгляд на ситуацию, позиция Церкви брали довольно сомнительный реванш в том, что реальные потребности русской жизни, быта, повседневных занятий, задачи выживания не находили отражения (во всяком случае сколько-нибудь адекватного) в письменных источниках. Нельзя, однако, сомневаться, что русские люди в своем подавляющем большинстве приняли не от них происходящие и зависящие не от них (в первую очередь и по преимуществу) условия тогдашнего существования-сосуществования и что они могли бы многое рассказать об этих условиях и о своих знаниях того, кто диктовал им сверху и часто принудительно правила игры²³. Но ведь и татаро-монголы в свою очередь тоже приняли эти условия сосуществования — и не только потому, что русская «лесная» (в основном) зона не соответствовала их экономическому укладу и их необходимым потребностям и что они не стремились к овладению русской землей и к ее присвоению, но и потому, что они, как и русские, отдавали себе отчет в том, что открытые военные конфликты могут принести им не более чем тактический успех. «Это были не войны, которые можно было выиграть. Могли выигрываться или проигрываться битвы, но земли — никогда» (Halperin 1985, 16). Вопрос о суверенитете ни для одной из сторон не стоял: каждая из них отвечала на него по-своему, догадываясь, что ответ другой стороны был иным. Поэтому-то источники предпочитают говорить о религиозном, а не политическом характере конфликтов, и князья не столько защитники своих владений, сколько «заступники веры»²⁴.

Известные основания для такой трактовки и для выбора такой позиции действительно существовали: Русь занимала особое положение в системе монгольского государственного устройства. Она не входила в улус Джучи, в ней сохранилась прежняя политическая инфраструктура, и князья по-прежнему оставались на своих местах, и ассимиляции русского населения не происходило. «Русь просто-напросто находилась на периферии монгольских интересов» (Halperin 1985, 29), вдали от основных путей караванной торговли, проходивших к югу и востоку от Сарая. А налоги, собиравшиеся с русских земель, не шли ни в какое сравнение с тем, что монголы получали из Хорезма, Волжской Булгарии и других областей, и когда Тамерлан отрезал Золотую Орду от азиатских караванных путей, он, по мнению Гальперина, сделал больше для ослабления монгольской Империи, нежели Дмитрий Донской, потому что она больше зависела от благоприятной конъюнктуры в степи, чем от противостояния и сопротивления русских земель. Татаро-монголы, видимо, понимали это и соответственно вели дифференцированную политику в отношении отдельных частей Руси, поддерживая, в частности, сепаратистские тенденции Твери или Рязани или даже стремление к по-

литической централизации северо-восточных княжеств в противовес Новгороду (на этом основании по-иному ставится вопрос о роли татаро-монголов в объединении русских земель [Halperin 1985], хотя можно думать, что одно не мешало другому: одно делалось сознательно и было результатом сознательной и хорошо продуманной политики, другое — способствование централизации — происходило неосознанно, и ни татаро-монгольская, ни русская стороны не отдавали себе отчет в роли татаро-монгольской политической системы и ее организационных институций в сложении предпосылок к объединительным тенденциям)²⁵. К числу положительных сторон исследования Гальперина нужно отнести вскрытие или, точнее, привлечение внимания к «проблескам иного [по сравнению с установившейся в большинстве источников того времени и особенно после ухода татаро-монголов в конце XV века традицией. — В. Т.] видения русско-татарских отношений», которые время от времени проглядывают «через редкие проломы в идеологии умолчания» (Halperin 1985, 108), ср. гуманные или, по меньшей мере, объективно-справедливые оценки противника (благородство Батыя, восхитившегося мужеством павших русских воинов и отпустившего тех, кто остался в живых [«Повесть о разорении Рязани Батыем»], жалость при зрелище поверженных татар [«Задонщина»], глубокое расположение русского князя и татаро-монгольского хана, их взаимная забота [«Житие князя Федора Ростиславича»] и т. п.). Особенно показательны эпизоды покровительства со стороны ордынцев православной церкви (ср. «Повесть о Петре, царевиче ордынском», XIV в.), защиты ее интересов, щедрых земельных пожертвований церкви, в результате чего ее влияние распространилось на обширные территории, где христианизировалось русское крестьянство, остававшееся в значительной степени полуязыческим (или даже языческим, по словам Гальперина). Примером покровительства русской церкви может служить и установление епископии в Сарае. Да и вообще нельзя забывать ни о толерантности татаро-монголов в отношении русской церкви, которой (факт скорее трогательный) было вменено молиться о здоровье хана, взамен чего они оберегали ее интересы и способствовали ее экономическому процветанию, ни об исцелении от слепоты Алексием, митрополитом Московским, Тайдулы, жены хана Джанибека, не говоря уж о других случаях, когда человеческое отношение и благоволение побеждало дух розни, вражды, ненависти.

Здесь нет возможности останавливаться на подъеме русской культуры, начиная с середины XIV века, т. е. в самом разгаре ига (об этом см. ниже), но достаточно назвать фигуры Епифания Премудрого и Андрея Рублева, чтобы осознать масштаб эпохи. «Упадочные культуры не дают гениев их масштаба», — заключает Гальперин. Но нельзя забывать и того, чья фигура полнее всего определяет духовный взлет этого века, оп-

ределивший столь многое в русской истории и русской жизни, — Сергия Радонежского.

Нужно помнить, наконец, и то, что Евразия как «месторазвитие» России и сама эта евразийская встреча с татаро-монголами в XIII веке во многом определили и исторический путь России, и сам характер русского народа. Это было время Судьбы, испытания ею. Из этого испытания Русь вышла с большими потерями и не меньшими, — а если учесть все уроки и открывающиеся новые возможности, то с бóльшими, — приобретениями. Для духовного очищения, а затем и собирания это время было действительно судьбоносным. И в духовной жизни XIII века нет, пожалуй, столь характерной, значимой и диагностически важной фигуры, чем С е р а п и о н, епископ Владимирский, проповедник и писатель, ставший в трудную годину совестью своего времени.

Серапион, нередко называемый преподобным, не был канонизирован Церковью, но в народе его почитали как заступника в тяжелых обстоятельствах и поклонялись ему еще в XIX веке²⁶. Почему он не был признан святителем (чин святых, хорошо известный на Руси и достаточно представленный уже в дотатарское время — можно упомянуть хотя бы киево-печерских епископов из иноков, которые были канонизированы в святительском чине, — Стефан Владимиро-Волынский † 1049, Ефрем Переяславский † 1100, Никита Новгородский † 1108 и др.), сказать трудно. Может быть, это объясняется тем, что епископом (Владимирским, Суздальским и Нижегородским) он был поставлен только за год до смерти († 1275, 12 июля), когда он и переехал вместе с митрополитом Кириллом III во Владимир. До этого Серапион долгое время был архимандритом Киево-Печерским. Время его игуменства определяют с 1249 г. по 1274 г. Если это так, то Серапион был скорее всего очевидцем киевского «разорения» в 1240 году, причем был, видимо, уже взрослым человеком. О том же говорило бы и приурочение первого поучения Серапиона к событию 1230 г. — страшному землетрясению с широчайшим охватом²⁷, если бы это поучение действительно имело в виду землетрясение 1230 г. Во всяком случае в связи с датой этого поучения существуют самые разные точки зрения²⁸, и, кажется, к истине ближе те, кто относит первое «Слово» Серапиона тоже к 70-м годам XIII в. Стилистика, композиция, ряд конкретных переключек и/или параллелей говорят о той общности приемов, которая характеризует не только творческую манеру писателя, но и о п р е д е л е н н ы й п е р и - о д его творчества. Наконец, можно говорить и о некоем смысловом и тематическом единстве, отражающем единство задания как круга задач, стоящих перед духовным пастырем в отношении к пасомому им стаду. Поэтому пока наиболее правдоподобным можно считать вывод о том, что

это «Слово» (первое) «могло быть произнесено Серапионом не ранее 70-х годов XIII века, т. е. в период его пребывания во Владимире» (Колобанов 1958, 258).

Сведения о жизни и творчестве Серапиона действительно крайне скудны, и все они повторяют некий «прото-текст» о последнем годе его жизни — переезде во Владимир, поставлении его митрополитом Кириллом в епископы, преставлении и захоронении во Владимирском Успенском соборе²⁹. Существовали ли еще какие-либо серапионовские тексты, кроме пяти поучений, строго говоря, неизвестно. Наибольшие подозрения в возможном авторстве Серапиона с этой точки зрения вызывает т. наз. «Почтение к попом», обращенное от имени епископа собору епархиального духовенства. В дискуссии об авторстве этого текста участвовали многие крупные ученые от А. Х. Востокова и А. В. Горского до Е. Е. Голубинского. Поскольку в ряде сборников и Кормчих книг этот текст надписан именем Кирилла, то, естественно, большинство специалистов относили его к XIII веку и связывали его с Кириллом, епископом Ростовским, хотя Востоков готов был приписать «Почтение» митрополиту Кириллу III, с которым так тесно был связан и сам Серапион. Последняя, кажется, попытка вернуться к проблеме авторства этого текста (Колобанов 1958а, 159–162) ориентирует на то, что его автором мог быть Серапион Владимирский. В. А. Колобанов отмечает, что до сих пор никто не пытался рассматривать «Почтение» как особое сочинение по отношению к известному «Правилу» митрополита Кирилла III, во-первых, и, во-вторых, никто не пытался произвести сопоставление «Почтения» со «словами» Серапиона. Частичные сопоставления обращений в этих текстах к адресатам, обилие «серийных» вопросительных («риторических») конструкций, некоторые композиционные и стилистические детали показывают известную общность писательской манеры «Почтения» и «слов» Серапиона. Достаточно ли этого для признания Серапиона автором и «Почтения к попом», сказать с уверенностью трудно. Но, впрочем, и исследователь, предлагающий это новое решение, на нем не настаивает, обозначая лишь возможность его³⁰.

Этот вопрос об авторстве «Почтения к попом» отсылает к более общему вопросу об участии Серапиона в соборных «деяниях» 1273 или 1274 г.³¹ Действительно, этот собор 1274 г. подводил итог деятельности митрополита Кирилла III, и на нем произошло поставление Серапиона в епископы (некоторые даже считают, что собор был созван специально для этого, тогда как другие полагают, что его задачей была кодификация церковных правил). Собор в своих определениях осуждает (и тем самым препятствует распространению) злоупотребления, грехи, недостатки в жизни мирян и те «нестроения» в русской Церкви, которые возросли и укоренились в условиях татарского ига. Ряд таких «определений» довольно близок к содержанию четвертого и пятого «слов» Серапиона с их «антиязыческой»

направленностью. В ряде случаев между соборными определениями и «поучениями» Серапиона обнаруживаются текстологические и/или стилистические притяжения. Сами по себе эти схождения не являются диагностически решающими элементами, но вместе с тем они выявляют определенный уровень сродства и не исключают предположения (Колобанов 1960, 442–445) об участии, — возможно, и непосредственном, — Серапиона в «деяниях» собора как одного из авторов его «определений».

Тема «выправления» дефектов и «нестроений» церковной жизни, пороков и грехов, распространившихся широко в народе, имеет естественное продолжение и в обличении княжеских междоусобий в поучениях Серапиона, о чем см. Колобанов 1961, 329–333. Хотя исследователи редко касались «слов» Серапиона в связи с темой таких обличений, а когда касались, то делали это вскользь, в серапионовых текстах тема «нестроений» в общественной жизни, существенно зависящей от поведения и действий отдельных князей, несомненно присутствует, хотя и представлена достаточно корректно и даже прикровенно. Тем не менее само наличие и этой темы, и серьезных претензий к поведению светских властей кладет важный завершающий штрих на портрет Серапиона как «духовного пастыря», чьи заботы и тревоги распространяются на всех, кто составляет окормляемое им стадо.

Но Серапион совершал это окормление и в своих проповедях-«словах», которые, видимо, довольно рано стали доступны и читателю уже как письменные тексты, вошедшие в такие пользовавшиеся уважением и любовью древнерусского читателя сборники, как «Златая цепь», «Измарагд», «Златоуст» и др., что уже само по себе свидетельствовало о той высокой оценке, которая давалась поучениям Серапиона³². Следовательно, в лице Серапиона перед нами проповедник и писатель, и судить о нем, как и о ситуации на Руси во второй половине XIII века, о положении народа и нравственном уровне его, о задачах, стоящих перед Русью в целом и каждым человеком, можно прежде всего (а часто практически исключительно) по его «словам». Это его наследие не только самое важное из того, что осталось, но оно дает основание говорить о Серапионе не просто как о «незаявленном», но как о выдающемся писателе, духовном наставнике и просветителе, одной из наиболее светлых и привлекательных фигур своего времени. Более того, в перспективе первых полутора веков татарского ига трудно пройти мимо соотнесенности Серапиона с фигурой «великого печальника земли русской» преподобного Сергия Радонежского, чей жизненный подвиг совершался век спустя. Эта соотнесенность не относится ни к масштабам подвига, ни к характеру его, ни, наконец, к тому духовному и психологическому типу, который был явлен Серапионом и Сергием. Речь идет о соотнесенности двух позиций, двух кругов насущных проблем и задач, двух этапов истории Руси *sub specie* духовности. При всем разли-

чии ситуации третьей четверти XIII века и второй половины XIV века на Руси и Серапиона, и Сергия объединяет некая единая линия, которой они придерживались — каждый в своем месте и в свое время, причем и место, и время в обоих случаях были ключевыми и требовали нужного ответа, который разрешал бы вопросы не только *сего дня* и *сего места*, но и определял бы дальнейшее направление этой единой линии и то, что только пока имело стать. В этом смысле оба подвижника работали и на будущее. Конечно, эта связь — символическая, и, конечно, объединяя, она отмечает и тот решительный слом, который позволяет понять, что за этими двумя подвижниками стоят две разные, хотя и обе «подтатарские», фазы в духовном развитии Древней Руси. Первая из них — во тьме, иногда кажущейся беспросветной, вторая — надежда, что свет будет и что уже забрезжило. Первая — выстоять, сохранив человеческий облик или вернувшись к нему; вторая — выстроить новый, более высокий, чем раньше, образ жизни и человека. И второе предполагало первое, зависело от него. И поэтому, обращаясь к «предсергиевской» эпохе, прежде всего вспоминается именно Серапион, а не кто-либо иной, например, святые князья. В годину жизненных материальных тягот, духовного упадка и нестроений, угрозы окончательного распада государственности и общерусских связей слово Серапиона было не только церковно-учительным, но и остро актуальным, и путеводительным, призывающим людей к спасению, когда они утрачивали волю к благой жизни, направленность на будущее, и до гибельного конца, казалось, было гораздо ближе, чем до спасительного берега. Именно в этом состояло значение духовного творчества Серапиона³³.

Молю вы, братья и сынове, пр ем ѣ н и т е с ь на лучшее, о б н о в и т е с ь добрым обновлениемъ, перестаните злая творяще, оубойтесъ створшаго ны Бога, вострепещете суда Его страшнаго!

Нынѣ же, молю вы, за преднее безумье по к а й т е с ь и не будьте отселѣ аки трость, вѣтромъ колѣблема.

Еще мало ждетъ нашего покаянья, ждетъ нашего обращения. Ждетъ нашего покаянья, миловати ны хоцетъ, бѣды избавити хоцетъ, зла хоцетъ спасти!

Не погубимъ, братья, величая нашего.

... не таковъ же ли челоуѣкъ, яко же и ты?

Как уже говорилось ранее, для более полной и глубокой оценки первого «слова» Серапиона существенно знать его хронологию — до или после татарского нашествия на рубеже 30—40-х годов

XIII века. В зависимости от этого по-разному трактуется подавленность конкретно «татарской» темы, хотя однажды в этом «слове» упоминается о «немилостивом народе». Если это первое «слово» действительно было произнесено до татарского нашествия, то неназывание татар (явное) вполне естественно, если же после, — то это могло объясняться в известной степени или самоцензурой, или акцентом на своих русских «внутренних» болезнях, или и тем и другим вместе. Но поскольку окончательного ответа относительно времени создания «слова» нет, придется смириться с необходимостью известной неопределенности, затрудняющей лучшее понимание внешнего контекста этого «слова».

Как и другие «слова» Серапиона, первое «слово» достаточно кратко, и его единственная тема — *п о к а я н и е*, тем более необходимое перед лицом страшных природных явлений, обрушившихся на Русь. С самого начала чувствуется, что Серапион — опытный проповедник и учитель, знающий и психологию паствы, к которой он обращается, и лучший способ достижения выдвигаемой им перед нею цели. Он не приказывает, не умоляет и как бы даже не просит, но передает слово Господу, а сам же в развитие этого слова ставит вопросы, которые должны заставить людей задуматься над происходящим и самим сделать свой выбор. И даже не заставить, а сделать так, чтобы они сами с помощью слова Господнего и сопровождающего его разъяснения поняли зависимость между грехами своими и претерпеваемым бедствием, пережили это новое для них знание в той степени, когда пробуждается *с о в е с т ь*, и именно она становится главным императивом к принятию нужного практического решения. Напоминание в первой же фразе поучения о слове Господнем, повторенном и/или дополнительно разъясненным Евангелием, апостолами, пророками, великими святителями — Василием Великим, Григорием Богословом, Иоанном Златоустом и другими, *ими же вѣра оутвержена бысть. еретици отгнани быша, и тѣ оучащени беспрестани, а мы — едина безаконья держимся*, преследует двуединую цель — напомнить о самом весомом аргументе и об игнорировании его, пренебрежении им. Рамка начальной части первого «слова», вмещающая всё сказанное только что, такова: *Слышасте, братья, самого Господа, глаголяща [...] — а мы — едина безаконья держимся!* И это — несмотря на то, что *оучили ны беспрестани*, предупреждали (предупреждение оформлено как своего рода «соборная» цитата) — *«И въ послѣдняя лѣта будет знаменья въ солнци, и в лунѣ, и въ звѣздахъ, и труси по мѣстомъ, и глади»*³⁴. Такое бывало и раньше, во дни Христовы, но тогда люди уразумевали смысл зловещих знамений и открывали для себя истину, которой в дальнейшем следовали³⁵, а мы — *едина безаконья держимся*, несмотря на то, что уже были — и только что или во всяком случае недавно — очевидцами страшных знамений: *Се оуже*

наказает ны Богъ знаменъи, земли трясенъемъ его повелѣнъемъ: не глаголетъ оусты, но дѣлы наказаетъ. И что же изменилось? — Ничего: Всѣмъ казнивъ ны, Богъ не отъведетъ злаго обычая. Нынѣ землю трясеть и колѣблетъ, безаконья грѣхи многия от земля отрясти хоцетъ, яко лѣствие от древа.

Как человек, умеющий читать в душах людей, Серапион предвидит типичное для русского человека возражение — что-нибудь вроде того, что и раньше такое бывало, и все-таки живем себе как-никак³⁶. Ответ на это прост — тем более возражающие и сами знают его, но как бы для преодоления собственной инерции нуждаются в том, чтобы кто-то иной, обладающий более высоким авторитетом, духовный отец их еще раз напомнил им об уже известном с тем, чтобы пробудить их волю к решению, требующему действий. Серапион, предвидя всё это, идет им навстречу: *рку: «Тако есть [согласие с возражающими или скорее уклоняющимися от сути проблемы. — В. Т.], но — что потом бысть намъ? Не глад ли? Не морови ли? Не рати ли многыя?»*

И далее — как бы почерпнув дополнительную энергию и включив и себя в круг тех, кто не хочет понять знаков, явленных в страшных знаменьях, Серапион к главному: несмотря на все перечисленные беды —

Мы же одинако не покаяхомъ ся, дондеже приде на ны язык немилостивъ попустившю Богу; и землю нашу пусту створиша, и грады наши плѣниша, и церкви святыя разориша, отца и братью нашу избиша, матери наши и сестры в поруганье быша.

И поэтому:

Нынѣ же, братъе, се вѣдуце, оубоимъся прещенья сего страшнаго и припадемъ Господеви своему исповѣдающеся: да не внидем в болши гнѣвъ Господень, не наведемъ на ся казни болша первое. Еще мало ждетъ нашего поканья, ждетъ нашего обращенья.

И далее — о грехах, но не прямо, в лоб, как бы непосредственно обличая, а с помощью более гибкого «условного» обращения³⁷, излюбленного Серапионом и свидетельствующего о его мягкости и душевной деликатности:

Аще отступимъ скверныхъ и немилостивыхъ судовъ, аще примѣнимъся криваго рѣзоимства и всякого грабленья, татбы, разбоя и нечистаго прелюбодѣиства, отлучающа от Бога, сквернословья, лжѣ, клеветы, клятвы и поклепа, иныхъ дѣлъ сотонинныхъ, — аще сихъ премѣнимся, добрѣ вѣдѣ: яко благая примутъ ны не токмо в сии вѣкъ, в будущи, потому что и сам Господь сказал, что к тому, кто вернется к нему, и Он вернется, а кто отступится от всех грехов, и Он тех покинет, казня их. Эти слова Иисуса, данные как цитата, дают Серапиону возможность поставить главный

вопрос, естественно возникающий из слов Господних: *Доколѣ не отступимъ отъ грѣхъ нашихъ?*, и, подхватив его призывом *Поощадимъ себе и чада своихъ*, снова вернуть слушающих его к исключительности ситуации —

в кое время такы смерти напрасны видѣхомъ? Инии не могла о дому своемъ ряду створити — въсхыщени быша, инии с вечера здрави легше — на оутрия не всташа. И снова мольба-просьба — оубоитесь, молю вы, сего напраснаго разлученья! Аще бо поидемъ в воли Господни, всѣмъ оутѣшеньемъ оутѣшитъ ны Богъ небесныи, акы сыны помилует ны, печаль земную отиметь от нас, исходъ миренъ подасть намъ на ону жизнь, идеже радости и веселья бесконечнаго насладимся з добрѣ оугожъшими Богу.

И как спохватившись и осознав тщету своих увещаний, — о своих опасениях и тревогах за своих духовных детей, за порученную его попечению христианскую братию:

*Многа же глаголахъ вы, братье и чада, но вижду: мало приемлють, премѣняются наказаньемъ нашимъ; мнози же не внимають себѣ, акы бессмертны дрѣмлють. Боюся, дабы не збылося о нихъ слово, реченное Господомъ: «Аще не быхъ глаголахъ имъ, грѣха не быша имѣли; нынѣ же извѣта не имуть о грѣсѣ своемъ». И повторяя слова Иисуса — *аще бо не премѣнитесь, извѣта не имате предъ Богомъ!* — И далее, называя себя грешным пастырем (грѣшныи вашъ пастухъ), который только и сделал, что передал пастве Божье слово, Серапион апеллирует к тому, что она и без того знает:*

вы же вѣсте, како куплю владычню оумножити. Егда бо придетъ судить вселенѣи и въздати комуждо по дѣломъ его, тогда истяжетъ от васъ — [и снова — «если» деликатное и отсылающее не к вероятно-му гибельному исходу, но к надежде на благое. — В. Т.] аще будете оумножили талантъ, и прославить вы, в славѣ Отца своего, с Пресвятымъ Духомъ и нынѣ, присно, вѣкы.

Уже по первому «слову» видно, что, не скрывая многих, разных и тяжких грехов русского человека его времени, Серапион предпочитает не обличать, но увещевать, умолять. Говорить о благом исходе ему более по душе, чем грозить казнями Божьими. Но Серапион не может отступить от суровой правды, от того, что он видит (*вижду, видѣ, видя* и т. п. не раз появляются в «словах» Серапиона) и что он, лишенный малейшего намека на самообольщение, трезво оценивает. И поэтому он не устаёт, несмотря ни на что, говорить о тяжких грехах своей паствы.

Именно этому посвящено и второе «слово» Серапиона, в котором акцент на грехах вверенного его попечению духовного стада ставится сильнее, чем до сих пор, и о них говорится подробнее, чем в первом «слове». При этом и градус эмоциональной взволнованности, и художе-

ственная сила, и пафос (впрочем, нигде не преступающий границу меры) повышаются. Усиливается и личное начало в этом «слове», и своя вовлеченность в описываемую ситуацию, неотделимость от нее и от других. Он, грешный, только голос этих грешников — единственное, что еще может, указав на уже развёрзшуюся бездну, успеть указать и на спасение, скорее, на зыбкую еще надежду на него.

Свою личную боль и печаль Серапион не скрывает от слушающих его, но дело не в своей боли, а в болезнях своих других и в отчаянье, которое охватывает его, когда ему кажется (более того, когда он видит — вижу), что ничего и не изменится, сколько ни говори, в сознании безнадежности всей этой ситуации дурного повторения дурного. И все-таки Серапион не может отказаться от забот о погибающих людях и от надежды, что Бог не попустит торжествовать злу и гибели.

*Многу печаль в сердци своемъ в и жю вас ради, чада, понеже нико-
ко же в и жю вы премѣнишася от дѣлъ неподобныхъ. Не тако скор-
бить мати, видящи чада своя боляща, яко же аз, грѣшныи отецъ
вашь, видя вы боляща безаконными дѣлы. Многожды глаголахъ
вы, хотя отставити от васъ злыи обычаи — никоко же
премѣнившася в и жю вы. Аще кто васъ разбоиникъ, разбоя не
отстанеть, аще кто крадетъ — татбы не лишиться, аще кто не-
нависть на друга имать, — враждуя не почиваетъ, аще кто обидить
и въсхватаетъ грабя — не насытитъся, аще кто рѣзоимецъ — рѣзь
емля не престанеть, обаче по пророку: «Всуде мятется: збираетъ, не
вѣсть кому збираетъ». [...] аще ли кто любодѣй — любодѣйства не
отлучиться, сквернословецъ и пьяница своего обычая не останеться.*

Это о них, грешных. Но тут же и о себе, грешном и угнетенном гре-
хами людей, которые срослись уже со своими грехами:

*Како оутѣшюся, видя вы от Бога отлучишася? Како ли обраду-
юсь? Всегда сѣю в ниву сердце вашихъ сѣмя божественное, николи же
в и жю прозябша и плод породивша³⁸. Молю вы, братъе и сынове,
премѣнитесь на лучшее, обновитесь добрым обновлениемъ,
престаните злая творяще, оубойтесь створшаго ны Бога, вострепе-
щете суда его страшнаго! Кому грядем, кому приближаемся, отходя-
ще свѣта сего? Что речемъ, что отвѣщаемъ? Страшно есть, чада,
впасть въ гнѣвъ Божию. Чему не видѣмъ, что приди на ны, в семь жи-
тии еще сущимъ? Чего не приведохомъ на ся? Какія казни от Бога не
въсприяхомъ?*

Вопросы следуют и далее. Они не требуют уже ответа, так и те, к ко-
му они обращены, слишком хорошо знают то же, что знает и о чем
спрашивает Серапион. Именно тут-то никаких разногласий нет: разница
позиций — в практических выводах из этого общего. И все-таки эти во-

просы — не дань риторике, но то напоминание, которое, будучи воспринято и пережито, должно пробудить совесть, увидеть себя и свое положение и подвинуть к покаянию и очищению. Читатель же по этим вопросам легко восстановит всю тяжесть сложившейся ситуации и с позиций иного времени осмыслит возможный выход из нее.

Не плѣнена ли быть земля наша? — спрашивает Серапион. — Не взяти ли быша гради наши? Не вскорѣ ли падоша отци и братья наша трупиемь на земли? Не ведены ли быша жены и чада наша въ плѣнъ? Не порабощени быхомъ оставшеи горкою си работою от ино-племенник?

И дальше — от высокой риторики вопрошания к свидетельству о горе сего дня, о котором нельзя говорить иначе, нежели со скорбной простотой:

Се уже к 40 лѣт³⁹ приближаеть томление и мука, и дане тяжьскыя на ны не престануть, глади, морове животъ нашихъ, и в сласть хлѣба своего изъѣсти не можемъ, и въздыхание наше и печаль сушить кости наша.

И тут не может не возникнуть вопрос — за что? кто виноват в этой беде? — *Кто же ны сего доведе?* Ожидалось бы, естественно, — враги, «безбожные» татары. Но Серапион смотрит глубже и занимает совсем иную, в высокой степени нравственную, подлинно христианскую позицию, которая, как потом окажется, является и практически наиболее разумной и правильной. И вот ответ на вопрос о том, что довело нас до того, что есть сегодня и чему пока конца не видно, но другой конец — гибельный — виден ясно, и именно эта высокая вероятность гибели зовет к неотложным мерам:

Наше безаконье и наши грѣси, наше неслушанье, наше непокаянье, — отвечает Серапион и просит, обращаясь не просто ко всем, но к каждому:

Молю вы, братье, кождо васъ: внидите в помыслы ваша, оузрите сердечныма очима дѣла наша, — възненавидѣте их и отверзете я, к покаяню притецѣте. Гнѣвъ Божию престанеть и милость Господня излѣется на ны, мы же в радости поживемъ в земли нашей, по ошествию же свѣта сего придем радующеся, акы чада къ отцю, къ Богу своему и наслѣдим царство небесное, его же ради от Господа создани быхом. Великии бо ны Господь створи, мы же ослушаниемъ малы створихомся. Не погубимъ, братье, величя нашего,

ибо «не слышавшие праведны пред Богом, но — исполнившие его». Да, никто не застрахован от ошибок и грехов, еще не раз, может быть, придется совратиться с пути праведного. Но Бог милостив, если мы подлинно любим его и покаемся в нашей неправоте и заблуждениях:

Аще ли чимъ пополземься, пакы к покаяню притецѣмъ, любовь къ Богу принесѣмъ, прослѣзимся, милостыню к нищимъ по силѣ створим, бѣднымъ помощи могуще, от бѣдъ избавляйте. Аще не будем тацѣ — гнѣвъ Божий будетъ на нас; всегда в любви пребывающѣ, мирно поживемъ.

И что это не пустые обещания, не «мечтания», что всё еще возможно спасение, Серапион приводит пример благополучного исхода для других (не нас русских) грешников. Велика была обилием жителей Ниневия, но и полна беззакония. Пожелав истребить нечестивый град, как некогда Содом и Гоморру, Господь послал пророка Иону в Ниневию, чтобы он предрек жителям гибель града. *Они же [в отличие от русских людей, пока этого не сделавших. — В. Т.], слышавше, не пождаша, но скоро премѣнишася от грѣхъ своихъ, и кождо от пути своего злаго, и потребиша безаконья своя покаянием, постом, молитвою и плачем, от старецъ и до унотъ, и до сущихъ младенецъ, и тѣхъ бо млека отлучиша на 3 дни, но и до скота: и конемъ, и всеи животинѣ постъ створиша. И умолиша Господа, и томленье от него свободишася, ярость Божию премѣниша на милосердье и погибель избыша [...] и градъ [...] не погibe!* Бог, увидев в сердцах людей истинное покаяние, увидев, что они обратишася кождо от своего зла дѣломъ и мыслью, — милость к нищимъ пусти.

И разве эта ниневийская история чудесного спасения вопреки первоначальному замыслу Господа не лучший пример и для русских людей в 70-х годах XIII века? Чего еще недоставало им, чтобы последовать примеру ниневитян? *Мы же что о сихъ речемъ?* — спрашивает Серапион у своей паствы. — *Чего не видѣхомъ? Чего ли ся над нами не створи? Чим же ли не кажетъ нас Господь Богъ нашъ, хотя ны премѣнити от безаконии нашихъ?*

И почти в отчаянии, по меньшей мере с глубокой угнетенностью, видя невосприимчивость к добрым примерам и, напротив, привязанность к греху, Серапион в последний раз описывает положение, и его голос, до сих пор мягкий и спокойный, обретает решительность, хотя и взволнованность не покидает его:

Ни единого лѣта или зимы прииде, коли быхомъ не казними от Бога — и никако лишимся злаго нашего обычая: но в нем же кто грѣсѣ възитъ — в томъ пребываетъ, на покаяние никто не подвигнется, никто общается къ Богу истинною зла не створити. Какыя казни не подыдемъ в сии вѣкъ и в будущи огнь неугасимый? Отсель престанитъ е Бога прогнѣвающе, молю вы! Мнози бо межѣ вами Богу истинно работаютъ, но на семъ свѣтѣ равно со грѣшникъ от Бога казними суть, да свѣтлѣших от Господа вѣнецъ сподобятъся, грѣшникомъ же большее мучение, яко праведници казними быша за ихъ безаконье.

И уже не столько моля, сколько повелевая, как если бы это был час последней возможности:

Се слышаще, оубойтеся, въстрепещите, престаните от зла, творите добро. Сам бо Господь рече: «Обратитесь ко мнѣ, аз обращаюся к вамъ». Ждетъ нашего покаянья, миловати ны хощетъ, бѣды избавити хощетъ, зла хощетъ спасти!

И единственный выход к спасенью — мольба-просьба, обращенная к Господу, как это сделал некогда Давид:

«Господи, вижь смѣрение наше, отпусти вся грѣхы наша, обрати ны, Боже, Спасителю нашъ, възврати ярость свою от насъ, да не въкъ прогнѣваешися на ны, ни да прострещи гнѣвъ свои от рода в род!»⁴⁰.

Вершина ораторско-проповеднических способностей Серапиона, силы его слова — третье «слово», подхватывающее с самого начала тему человеколюбия Господа и продолжающее призыв к покаению на фоне наиболее полно развернутой картины разорения Русской земли. Действительно, это наиболее красноречивое «слово» среди всех других у Серапиона варьирует содержание и приемы второго и отчасти первого «слов». С удивительным терпением, но и с настойчивостью, которая такова, что не предполагает со стороны уговариваемых реакции сопротивления, противостояния или отторжения, Серапион ищет тот ключ, который может открыть столь неподатливые к разумным увещаниям сердца его духовных детей. Но, вероятно, к сердцам многих он находил такой ключ (*Мнози бо межи вами Богу истиньно работаютъ...*), и те следовали его призыву *премѣнитъся*. Но ведь проповедь была обращена не столько к этим «многим», которых, кажется, все-таки было меньше, чем иных, а к этим иным. И пока последняя овца духовного стада не покаялась и не очистилась, Серапион продолжает искать этот спасительный ключ.

Большая часть третьего «слова» Серапиона — шедевр древнерусской проповеди и, безусловно, лучший в XIII веке образец церковно-учительного красноречия, содержащий богатый репертуар излюбленных Серапионом риторических приемов, с помощью которых возникает сильно написанная и трагическая картина случившегося, страдания людей, пребывающих в грехе и ничтожестве, которым грозит гибель, и взаимосвязи этих двух бед.

Третье «слово» начинается с утверждения о человеколюбии Бога, которое страдающим людям может показаться не самым удачным в переживаемой ситуации или, по крайней мере, слишком абстрактным и к данному случаю не имеющим отношения. Но три коротких и энергичных вопроса, следующих подряд один за другим, направляют слушателя и читателя в ту сторону, где решение парадокса человеколюбия Божьего

и переживаемых бед нужно искать в самих себе. И тогда сам парадокс рассеивается, как легкий пар.

Почюдимъ, братъе, челоѡколюбье Бога нашего. Как о ны приводить к себе? Кым ли словесы не наказеть насъ? Кым ли запрещѣнии не запрѣти намъ? Мы же никако же к нему обратимся!

Видѣвъ наша безаконья умножившася, видѣвъ ны заповѣди его отвергъша, много знамении показавъ, много страха пуцаше, много рабы своими учаше — и ничим же унше показохомъся! Тогда наведе на ны языкъ немилостивъ, языкъ лютъ, языкъ не щадящъ красы уны, немощи старецъ, младости дѣтии; двигнухомъ бо на ся ярость Бога нашего, по Давиду: «Въскорѣ възгорися ярость его на ны». Разрушены божественныя церкви, осквернены быша ссуди священни и честныя кресты и святыя книги, потоптаны быша святая мѣста, святители мечю во ядь быша, плоти преподобныхъ мнихъ птицамъ на снѣдь повержени быша, кровь и отецъ, и братья нашея, аки вода многа, землю напои, князии нашихъ воеводъ крѣпость ищезе, храбрии наша, страха напольньшеся, бѣжаша, множайша же братья и чада наша в плѣнъ ведени быша, гради мнози опустѣли суть, села наша лядиною поростоша, и величьество наша смѣрися, красота наша погыбе, богатъство наше онѣмъ в користь бысть, трудъ нашъ погании наслѣдоваша, земля наша иноплеменикомъ в достояние бысть, в поношение быхомъ живущимъ въскраи земля нашея, в посмѣхъ быхомъ врагомъ нашимъ, ибо сведохомъ собѣ, акы дождь съ небеси, гнѣвъ Господень!⁴¹ Подвигохомъ ярость Его на ся и отвратихомъ велию Его милость — и не дахомъ приизрати на ся милосердыма очима. Не бысть казни, кая бы преминула насъ, и нынѣ беспрестани казними есмы, не обратихомся к Господу, не покаяхомся о безаконии нашихъ, не отступихомъ злыхъ обычай нашихъ, не оцѣстихомся калу грѣховнаго, забыхомъ казни страшныя на всю землю нашу; мали оставши, велицѣ творимся. Тѣм же не престають злая мучаще ны: завѣсть оумножилася, злоба преможе ны, величанье възнесе оумъ нашъ, ненависть на другы вселися въ сердца наша, несытовъство имѣния по-работи ны, не дастъ миловати ны сиротъ, не дастъ знати челоѡчьскаго естества — но, акы звѣрье жадають насытитися плоть, тако и мы жадаемъ и не престанемъ, абы всѣхъ погубити, а горкое то имѣнье и кровавое к собѣ пограбити; звѣрье ѣдше насыщаются, мы же насытитися не можемъ: того добывше, другаго желаемъ!

За праведное богатъство Богъ не гнѣвается на насъ, но еже рече пророкомъ: «С небеси призри Господь видѣти, аще есть кто разумѣвая или взискаая Бога, вси уклонишася вкупѣ», и прочее: «Ни ли разумѣваютъ все творящи безаконье снѣдающе люди моя въ хлѣба мѣсто?» Апостоль же Павелъ беспрестани въпиеть, глаголя: «Братъе, не прикасайтесь дѣлехъ злыхъ и темныхъ, ибо лихоимци грабители со идолослужители осудятъся». Моисѣеви что рече Богъ: «Аще злобою озлобите вдовицю и сироту, взопьютъ ко мнѣ слухомъ услышу вопль их, и

разгнѣваюся яростью, погублю вы мечем». И нынѣ збысться о нас реченое: не от меча ли падохомъ? ни единою ли, ни двожды? Что же подобаетъ намъ творити, да злая престануть, яже томятъ ны? Помяните честно написано въ божественныхъ книгахъ, еже самого Владыки нашего бошая заповѣдь, еже любити другу друга, еже милость любити ко всякому челоуѣку, еже любити ближняго своего аки себе, еже тѣло чисто зблосту, а не осквернено будетъ блюдомо; аще ли оскверниши, то очисти е поканиемъ; еже не высокомыслити, ни вздати зла противу злу ничего же. Тако ненавидитъ Господь Богъ насъ, яко злу помятыва челоуѣка. Како речемъ: «Отче нашъ, остави намъ грѣхи наши», а сами не ставляюще? В ню же бо, рече, мѣру мѣрите, отмѣрит вы ся. Богу нашему.

Не раз подобная ситуация — и физическая, и трансфизическая, духовная — повторялась на Руси⁴², и эта роковая страсть к воспроизведению некоего страшного прототипа, иногда кажется, или ничему не учит, или учит не тому, что нужно, — служению Кривде, приспособленчеству или уходу в подполье. Народное мнение и государственная власть так и не выработали некоей общей нравственной стратегии и общественно-политических способов избежания таких катастрофических ситуаций при том, что страх их и опасения перед ними явственны и насущны. Конечно, глас праведников по временам слышен, но их мало и этому гласу или не внемлют, или полагают, по пословице, что *Одним праведником вся деревня держится*, и успокаивают сами себя, стараясь, как дети, не видеть страшного, или пытаются его заговорить.

В русской истории слишком часто при избытке пространства не хватало времени, и нередко казалось, что пространство и время находятся в обратном пропорциональной зависимости (и, похоже, не только казалось): чем бóльшим было пространство, тем острее переживался дефицит времени. Во всяком случае огромность задач чаще всего не удавалось соотнести с наличным временем, да и выделить из всего множества «горячих» задач одну главную, с которой можно было бы разумно связать отпущенное время, тоже обычно не удавалось. Лучше всего чувствовалось народным сознанием э п и ч е с к о е время, которого всегда вдоволь и вдосталь (точнее, его может быть столько, сколько именно и надо), и поэтому в нем, немерянном, нет нужды торопиться. Время подстраивалось под пространство и заражалось от него косностью, экстенсивностью, безбрежностью, не способствовавшими формированию должного чувства меры, ответственности, долга, который настолько всегда с человеком, перед его глазами, что поневоле интериоризируется вглубь сознания и прочно связывается с Я, помогая формированию личностного начала, тоже складывавшегося ни шатко, ни валко, с отступлениями, задержками, провалами.

Серапион, кажется, один из тех не очень-то многих деятелей русской истории, кто з н а л, что́ то единственное, которое могло бы спасти положение. И не только знал, но и пытался это знание воплотить в дело, насколько это было возможно для него. В широком плане, те грехи, которые отягчали совесть многих из серапионовой паствы и в которых они не были готовы каяться, объяснялись неполнотой и/или дефектами усвоения х р и с т и а н с т в а на Руси. Почти за три века христианства на Руси оно не охватило с достаточной полнотой и на всю глубину толщу древнерусского общества. Многие, будучи христианами с уклоном в обрядовое или усвоив некоторые основные идеи христианства, на бытовом уровне, в своем поведении, в своих обычаях и привычках более, чем на дух и букву христианской веры, ориентировались в укоренившуюся с языческих времен народную традицию. На этом уровне суеверие нередко, видимо, оказывалось сильнее того, чему учила Церковь в лице своих представителей. Серапион понимал, что без более глубокой христианизации, без усвоения самого духа христианства н и к а к о е п о к а я н и е не может быть полноценным, но только данью форме, обрядом, за которым не стоит смысловая глубина и, следовательно, полное очищение и просветление.

П р и м е ч а н и е. Разумеется, «христианское» значение таких слов, как др.-русск. *покаяние*, *каяти са* и т. п., является несравненно более поздним, чем сами эти слова, достоверно входящие в праславянский и, если идти глубже, в индоевропейский словарь. Ср. праслав. **kajati (se)*, **kajanjē*, **pokajanjē*, **kajaznъ*, ср. **cěna (*koi-na)*: ст.-слав. *каяти са* μετανοεῖν, болг. *ка́я се*, макед. *кае се*, с.-хорв. *кајати (се)*, словен. *кајати (se)*; чеш. *káti (se)*, словц. *kajať sa*, в.-луж. *ка́с so*, польск. *kajać się*; др.-русск. *каяти (са)*, русск. *ка́ять(ся)*, блр. *ка́яцца*, укр. *ка́ятися* (ЭССЯ 9, 1983, 115–116, ср. также 117).

Эти слова имеют надежные и многочисленные параллели в других индоевропейских языках. Обычно указывают как на ближайшее соответствие на авест. *kāy-* 'возмещать' (к сожалению, в славистической литературе слишком сильно корректируют это значение, сближая его с русским «каяться»), *čī-kai-* 'возмещать убыток', ср. также *kaēnā-* 'мечь', *kaēna-* 'мститель', *čīva-* 'искупление', 'возмещение' (из **ki-* : **kai-*). При этом справедливо ссылаются на сходство этого авестийского глагола со славянским и «в плане моральной, этической, религиозной семантики». Учитывая мощь и глубину славяно-иранских языковых и культурных (в частности, и религиозных) контактов, естественно думать, что и в этом случае иранское влияние имело место. Однако общее индоевропейское наследие играло в этом случае не меньшую роль. Особенно показательны др.-инд. *śáyate* 'возмещать', 'мстить', 'наказывать' (*ci-*), ср. вед. *śáyate ... ṛṇam* 'возмещать/взыскивать плату-долг' (ср. *ṛṇā śáyate*, RV IX, 47, 2), а также *ṛṇa-cít-*, *ṛṇam-śaya*. Nom. ṛgorṣ. (букв. 'возмещающий вину') и т. п. Помимо этих примеров ср. еще др.-греч. *λοιμή* 'выкуп', 'цена за убийство' ('цена крови', ср. II. 14, 483 и

др.); 'возмездие', 'наказание', 'кара' (ср. *ποινὰς λαβεῖν τοῦ πατρός* 'отомстить за отца'. Еуг.); 'возмещение', 'воздаяние', 'награда'; 'освобождение' (Pind.), *ποινάω* 'карать', 'мстить'; лат. *роена*, заимствование из др.-греч., лит. *káina* 'цена' и т. п. — из и.-евр. **k^uei-* : **k^uoi-*. Собственно говоря, значение продолжателей этого индоевропейского корня, в том числе и славянских, реконструируется как «удовлетворение некоей потери (от убийства человека до любого вида долга, как бы он ни выражался — имущественно, позже — денежно и т. п.) или со стороны виновника этой потери (удовлетворение может быть добровольным или принудительным — в силу закона, договора, обычая и т. п., или угрозы применения более серьезных санкций к виновнику), или со стороны понесшего потерю (насилие извне)». Примерно так надо понимать и праслав. **kajati* (se), **kajanjьje*, **rokajanjьje* и т. п. и соответствующие древнерусские слова, когда они сохраняют «дохристианские» смыслы (ср., напр., *каяти* 'порицать', 'осуждать': *се-го ради не по(д)баеть каяти еи, поне же въ вѣнѣ мужа своего пре(л)сти*. КР 1284, 277а; *бѣсацагоса вси кають*. Пр. 1383, 127в. Слов. др.-р. яз. XI–XIV вв., IV, 206). Таким образом, «языческое» каение-покаяние есть вынуждение-принуждение под давлением внешних обстоятельств и/или соответствующего персонифицированного их агента (во-первых); оно в принципе материально (во-вторых); оно подчиняется принципу обмена (*око за око, зуб за зуб*) и, следовательно, предполагает не менее двух сторон и связанную с этим по сути дела недобровольность (в-третьих) и, наконец, как следствие всего перечисленного, такое языческое покаяние — дело страха, выгоды, житейской целесообразности, но никак не внутренняя потребность души, сердца, совести, как это понимается в христианстве, в частности, в его «русском» варианте, начиная уже с ранних древнерусских свидетельств. В этом отношении весьма характерно, что христианское покаяние предполагает и понятие греха, который в христианстве также понимается иначе, чем в язычестве, и его искупления, не исключаящего при всем разнообразии его форм и покаяния. В язычестве грех (**groi-so-s*) — это ошибка (в реконструкции — отклонение от прямого, правильного пути или действия, слова, мысли; ср. праслав. **grěxъ*, отсылающее к идее кривизны, при **grěza*, **grěziti* как отклонение от «реальности», лтш. *grėizs*, лит. *graĩžas*, см. ЭССЯ 7, 1980, 114–116, 119–120), может быть, даже и неумышленная, непреднамеренная: русск. *сгрěх*, *погрěшность* или болг. *грěшка* 'ошибка' лучше всего сохраняют еще это старое «дохристианское» значение. Во всяком случае этот языческий грех глубоко эмпиричен; он может быть вреден другим или себе и иметь последствия, которые в принципе искупаются материальной мздой, выкупом, но он может остаться и беспоследственным. Непосредственно такой грех не связан с муками совести и в принципе лежит вне сферы нравственного. Но социальная организация общества и система религиозных и правовых санкций предусматривают свой контроль за явлениями греха и «покрытие» его путем возмещения как процедуры своего рода эквивалентного обмена.

Возвращаясь к семантике праслав. **kajati* (сѣ), **(po-)kajanyje* и т. п., безразличной и для понимания смысла покаяния, нужно напомнить, что этот глагол представляет собой дуративное образование от **kojiti* (см. ЭССЯ 9, 116 — с указанием на то, что реально засвидетельствованные продолжения этого глагола «отличны семантически, при вероятной формальной синонимии»). Однако если обратиться к засвидетельствованным значениям этого глагола в отдельных славянских языках, то такие значения, как 'успокаивать', 'утихомиривать', 'укрощать', 'смягчать' и т. п. (ср. также **po-kojiti : *po-čiti*), см. ЭССЯ 10, 1983, 113, через смысловое звено 'удовлетворять' (ср. выше 'возмещать', 'искупать') вполне объединяют в некое семантическое целое значения глаголов **kajati* и **kojiti* (в этом отношении показателен смысловой спектр глагола нем. *büßen*, в котором наряду с 'покаяться', 'искупить' сосуществуют 'пострадать', 'поплатиться', 'быть наказанным', 'облагать штрафом' [с целью возмещения], но и 'удовлетворять' [ср. *seine Lust, Begierde ... büßen*], 'утолять'). Более того, и такие значения **kojiti*, как 'вскармливать', 'взрачивать', 'воспитывать' и т. п. в этом случае объясняются как удовлетворение дефицита, возмещение нужды.

Так понимая христианство и так видя его задачи на Руси, Серапион, естественно, связывал беды, обрушившиеся на страну и ее народ, не столько с внешними обстоятельствами, сколько с внутренними. Углубление христианского сознания на Руси, жизнь со Христом, похоже, были той главной целью, которую преследовал Серапион. Он не мог не понимать, что путь к этой цели долог, требует воли, упорства, последовательности, сосредоточенности, строгой дисциплины, и что пройдет много времени, прежде чем вся Русь станет подлинно христианской.

Поэтому, имея в виду эту далекую перспективу, едва ли правильно соглашаться с теми, кто ограничивает значение четвертого и пятого «слов» Серапиона их посвященностью «более частным вопросам». С этим утверждением можно согласиться только в том смысле, что эти «слова», действительно, связаны на «поверхностном» уровне с более конкретной эмпирией тогдашней русской жизни, и никак нельзя согласиться, если иметь в виду главное, — тот глубинный слой, который и является определяющим в содержании этих двух последних серапионовых «слов» и в указании цели — продолжение пути, начатого с введением христианства на Руси, углублением в самый дух Христовой веры, разрыв с той традицией, которая так основательно пронизывает весь быт русского человека, препятствуя приобщению к христианским ценностям и христианизации всей русской жизни во всех ее сферах и проявлениях, а не только в церкви на литургии. Только на этом пути, устремленном к этой цели, может открыться возможность для действительного отклика на призывы епископа Владимирского, значение ко-

торых выходило далеко за пределы подведомственных ему епархий и по сути дела имело в виду русский народ в целом.

На этом пути и к этой цели духовные дети Серапиона приносили ему и радость, но, к сожалению, она была недолговременной, и, более того, сомнительной, когда обнаруживалось, что эти же люди находятся во власти суеверных языческих обычаев, иногда как бы и невинных, но нередко и жестоких и в любом случае свидетельствующих о поверхностном усвоении христианского вероучения и угрозе тому немногому, что было усвоено, со стороны языческого «пленения». В четвертом (как и в пятом) «слове» — не общий призыв к покаянию и очищению, с которым легко согласиться, но и не менее легко пренебречь им, а конкретные факты, которые трудно оспорить и трудно скрыть. В этом «слове» немало ценных деталей, которые пополняют наши сведения о пережитках язычества в христианской Руси и образуют особый круг древнерусских текстов, направленных против язычества, типа «Слова некоего Христолюбца» или «Слова о том, како погани суще языци кланялися идолом» (ср. Аничков 1914, 371 и сл.; Гальковский 1913–1916 и др.). «Языческое» в христианской Руси на исходе третьего столетия со времени крещения — тоже не диагностически важный фон и всего контекста темы святости в те века, и предыстории того прорыва в новое на Руси понимание Христовой вести и жизни со Христом и во Христе, который совершится в следующем веке и будет связан с фигурой Сергия Радонежского.

Маль час порадовахся о васъ, чада, видя вашу любовь и послушание къ нашей худости, и мняхъ, яко уже утвердистесь и с радостию приемлете божественое писание, — «на свѣтъ нечистивыхъ не ходите и на свѣдалищи губителен не свѣдите», — так начинает Серапион четвертое «слово». Эти надежды оказались, по крайней мере пока, несостоятельными: не только не вырван корень язычества, но язычество процветает в каждодневной жизни людей, считающих себя христианами, ходящих в церковь и слушающих проповеди своего духовного отца. Серапион набрасывает словесную картину язычества в быту, того, что он называет безумьем. Люди, слушающие Серапиона, не хуже (а скорее — лучше) его знают обо всем этом, но услышанное слово позволяет хотя бы сейчас, в момент речи, встать на противоположную позицию и попытаться еще раз осмыслить ситуацию. Серапион не позволяет себе резкостей, поношений и оскорблений. Он по-прежнему терпелив и по-прежнему верит в своих духовных детей. Его главная цель — помочь им, объяснить их неправоту, привести доказательства своей правоты. Но он и не умалчивает ни о чем из их прегрешений:

А же еще поганьскаго обычая держитесь: волхвованию вѣруете и пожигаете огнем невинныя челоуѣкы и наводите на весь миръ и градъ убийство; аще кто и не причастися убийству, но, в сонъми бывъ въ единой мысли, убийца же бысть; или могай помощи, а не поможет, аки самъ убити повелѣлъ есть. От которыхъ книгъ или от кихъ писаний се слышасте, яко волхвованиемъ глади бывають на земли и пакы волхвованиемъ жита умножаются? То а же сему вѣруете, то чему пожигаете я? Молитесь и чтете я, дары и приносите имъ — ать строить миръ, дождь пуцають, тепло приводятъ, земли плодити велять! Се нынѣ по три лѣта житю рода нѣсть не токмо в Русь, но в Латвнѣ: се волхвоуе ли створиша? Аще не Богъ ли строить свою тварь, яко же хоцетъ, за грѣхы нас томя? Видѣ азъ от божественаго написанья, яко чародѣици и чародѣица бѣсы дѣиствують на родъ челоуѣкомъ и надъ скотомъ и потворити могутъ; надъ тими дѣиствують, и имъ вѣрують. Богу поущьшу, бѣси дѣиствують; поущаетъ Богъ, иже кто ихъ боится, а иже кто вѣру твердо держитъ к Богу, с того чародѣици не могутъ.

В этом фрагменте — удивительная по своей достоверности, убедительности и непосредственности видения картина языческих заблуждений («хотели, чтобы было как лучше...»), вовлекающих в преступление — убийство ни в чем не повинных людей. Так заблуждение оказывается чреватым преступлением («...а получилось — хуже некуда...») и влечет его с неумолимостью за собой. Зло заразительно: сжегшие «невинныя челоуѣкы» насылают — невольно — убийство на всю общину, на весь город, и убийца даже тот, кто мысленно согласился с убийством или мог предотвратить его, но не пришел на помощь. Вот глубина христианской нравственности по мысли Серапиона и вот зияющий разрыв между ним и его паствой, который он пытается преодолеть убеждением, аналогиями, логикой «если → то зачем» (*То а же... то чему...*) и, может быть, более всего тем, что он открывает людям глаза на причину заблуждений — бесы вершат свое дело, только если Бог допустит это, а попускает он лишь тем, кто боится бесов; кто же крепок в вере, у того нет страха, и чародеи над ним не властны. Следующим шагом должно было бы быть признание, что и сами бесы — лишь фантом, вызванный страхом и невозможный при твердой укорененности в вере.

Серапион не скрывает своей печали и удрученности, но ничего из того, что его расстраивает, не оставляя без внимания, он никогда не ставит крест на своих духовных детях, не отчаивается и терпеливо разъясняет и то, почему они поступили плохо (иногда добираясь до внутренних, не всегда явных мотивов злодеяний и заблуждений), и то, как поступать правильно, согласно с Христовой верою.

Печалень есмь о вашемъ безумьи, молю вы, отступите дѣль поганьскихъ. Аще хотите град оцѣстити отъ незаконныхъ челоуѣкъ, радуясь тому; оцѣшайте, яко Давидъ пророкъ и царь потребляше отъ града Ерусалима вся творящая безаконие: овѣхъ убити емь, инихъ заточениемъ, инихъ же темницами; всегда градъ Господень чистъ творяще отъ грѣхъ.

Но ведь то был Давид, судивший страхомъ Божьимъ, видевший Духомъ Святымъ и по правде ответъ дававший (*по правдѣ отвѣтъ даяше*). Кто же изъ васъ такой судья, какъ Давидъ? — вопрошаетъ Серапион. И далее объ этихъ «васъ»:

Вы же какъ осуждаете на смерть, сами страсти исполни суще? И по правдѣ не судите: иный по враждѣ творить, иный горкаго того прибытка жадаая, а иный ума исполненъ; только жадааетъ убити, пограбити, а еже а что убити, а того не вѣсть.

Эти несколько словъ уже не только и не столько о языческихъ заблужденіяхъ, но и объ уровне нравственнаго развитія, о той огромной дистанціи, которая отделяетъ этихъ людей отъ христіанскаго образа жизни и дѣлаетъ ихъ заложниками зла (какъ аналитикъ-психологъ, Серапионъ перечисляетъ и мотивы совершаемаго преступленія, и это смотреніе въ корень — одна изъ особенностей его христіанской терапіи). Все эти слова, которые могли бы съ пользою произноситься и въ последующіе семь вековъ, темъ не менѣе не исчерпываются обличительными задачами: отцовство по отношенію къ этимъ заблудшимъ чувствуется въ каждой строкѣ, и для Серапиона есть нечто болѣе важное, нежели обличеніе, — **спасеніе**. И ради него — въ какой уже разъ! — онъ не устаетъ учить, разъяснять, доказывать и дѣлаетъ это, не меча громовъ, но терпеливо, спокойно (хотя за этимъ спокойствіемъ нередко угадывается взволнованность), убедительно, жизненно заинтересованно. Въ этой части, где говорится о грубыхъ и преступныхъ суевѣріяхъ или — хуже — о прямыхъ преступленіяхъ, для которыхъ, вероятно, ссылка на «обычай», на суевѣріе была лишь прикрытіемъ, серапионово поученіе перекликается съ этой же темой въ «Правилѣ» митрополита Кирилла III, о чемъ уже говорилось и по другому поводу. О «правилѣ божественномъ» говоритъ Серапионъ и въ продолженіи этого слова, и само это правило — не законъ (какъ переводятъ это слово въ данномъ мѣстѣ) какъ нечто окончательное (*за-конъ : кон-ецъ*), императивно-предписывающее, не допускающее вопросовъ и рассужденій, но именно **п р а в и л о**, одновременно и средство исправленія (*править*), и образецъ, по которому «правятъ», выпрямляютъ къ правдѣ. Ей добровольно следуютъ, и, будучи усвоена, она становится **п р а в о м**, въ которомъ гармонически сочетаются интересы людей (и, конечно, отдѣльнаго челоуѣка) и интересы общества, власти, государства. Такое право — и правило, и прав-

да, и справедливость, и наиболее точное «земное» воплощение «правила божественаго» (разумеется, при учете уровня христианского сознания данной эпохи):

Правила божественаго повелѣвають многыми послухъ осудити на смерть челоуѣка. Вы же воду послухомъ постависте и глаголете: аще утапати начнетъ, неповинна есть; аще ли поплочеть — волхвовъ есть⁴³. Не может ли дьяволъ, видя ваше маловѣрье, поддержати, да не погрузится, дабы въврещи въ душъгубьство; яко, оставльше послушьство боготворенаго челоуѣка, идосте къ бездушну естеству к водѣ приять послушьство на прогнѣванье Божие? Слышасте от Бога казнь, посылаему на землю от первыхъ род [с перечислением этих казней — гигантов — огнем, при потопе — водою, в Содоме — серою, при фараоне — десятью казнями, в Ханаане — шершнями и огненнымъ камнемъ с небес, при судьяхъ — войной, при Давиде — мором, при Тите — плененьемъ, сотрясеньемъ земли и разрушениемъ города. И в этой цепи от первыхъ род до нынѣшняго дня последнее звено — мы].

При нашемъ же языцѣ чего не видѣхом? Рати, глади, морове и труси; конечное, еже предани быхом иноплеменникомъ не токмо на смерть и на плѣненье, но и на горкую работу. Се же все от Бога бываеть, и симъ намъ спасение здѣваетъ.

А поскольку это именно так, то надо внять мольбе духовнаго наставника, оставить свое безумие и покаяться — и не будьте отселѣ аки трость, вѣтромъ колѣблема⁴⁴. Но аще услышите что басний челоуѣчьскихъ, къ божественому писанию притецѣте, да врагъ нашъ дьяволъ, видѣвъ ваш разум, крѣпкодушие, и не възможетъ понудити вы на грѣхъ, но посрамленъ отходит.

Показав пагубность языческихъ заблуждений, вовлекающихъ людей в грех и в преступление, Серапион, как бы вопреки предыдущему, но педагогически, учительски верно, представляетъ желаемое как уже наличное (разум, «крепкодушье»). И чтобы люди не усомнились в этом доверии к ним, как людям разумнымъ и «крепкодушнымъ», отсылает их к своему собственному свидетельскому опыту и по инерции в оптативно-императивномъ модусе говорит о себе, к себе же и обращаясь. И кончаетъ единственной просьбой к своимъ окормляемымъ им грешникамъ — постараться, помня о его, Серапиона, желанье, ввериться Богу, угодить Ему:

Вижу вы бо великою любовью текущая въ церковь и стояща зговѣньемъ; тѣмъ же, аще бы ми мощно коегождо васъ наполнити сердце и утробу разума божественаго! Но не утружюся наказая вы и вразумляя, наставляя. Обида бо ми немала належитъ, аще вы такая жизни не получите и Божия свѣта не узрите; не можетъ бо настухъ утѣшатись, видя овци от волка расхыщени, то како азъ утѣшюсь, аще кому васъ удѣеть злый волю дьяволъ? Но поминаю-

ще си нашу любовь, о вашем спасении потщитесь угодити створшему ны Богу, ему же лѣно всяка слава честь.

Мудрость и проникновенность этих слов, несомненно, многое говорит и о самом Серапионе не только как пастыре, но и как человеку, о том высоком уровне христианского сознания, на котором он стоял, о чувстве ответственности и любви, направленном на своих духовных детей и связывающем их вопреки всем соблазнам и срывам их. К сожалению, кажется, никто не ставил перед собою задачу восстановления человеческого облика Серапиона по данным его «слов». Такая задача, особенно применительно к XIII веку, чаще всего непосильна, прежде всего из-за дефицита данных. «Слова» Серапиона эту возможность открывают, и знакомство с самим Серапионом, естественно, неполное, приносит радость и чувство гордости.

Пятое «слово» Серапиона посвящено тому же, что и четвертое, иногда буквально, с минимальными отличиями в частности, к нему приближаясь (фрагмент о «Божьих казнях»). Но дух поучения несколько иной: в нем нет той «оптимистической» тональности вопреки всему зримому, которая присутствует в четвертом «слове». Здесь Серапион, как бы вновь обманутый в своих ожиданиях, взволнованнее, строже, иногда, кажется, близок к отчаянью перед лицом греха, злодеяний, тотального «антихристианского», более того, даже несовместимого с нормами любого цивилизованного общества поведения. Это «слово» ближе других к обличению. По существу оно им и является. Серапион подавлен картиной, которую сам он сейчас рисует перед «новыми» христианами. Но ни унижений, ни оскорблений, ни гнева он себе не позволяет. И если все-таки приходится говорить об особой эмоциональной настроенности его в этом «слове», то об этом можно судить только по тому, что обращения и эпитеты становятся резче, призывы определеннее, жестче, императивнее, вопросы нервнее, описываемое «отрицательное» пространство теснее, гуще, беспросветнее, «смягчающие» ходы практически отсутствуют.

Печаль многу имамъ въ сердци о васъ. Никако же не премѣните от злобы обычая своего, вся злая творите в ненависть Богу, на пагубу души своей. Правду есте оставили, любве не имате, зависть и лестъ жирует въ васъ, и вознесесе умъ вашъ. Обычай поганьский имате: волхвамъ вѣру имате и пожагаете огнемъ неповинныя челоувѣки. Где се есть въ Писаньи, еже челоувѣкомъ владѣти обильемъ или скудостью? подавати или дождь, или теплоту? О, неразумнии! вся Богъ творит, якоже хочет; бѣды и скудость посылаетъ за грѣхи наша и наказая насъ, приводя на покаянье. О, маловѣрнии, слышасте казни от Бога [...] Но никако же премѣнимъся от злыхъ обычай наших; нынѣ же гнѣвъ Божии видящи и заповѣдаете: хто буде удавленника или утоп-

леника погребль, не погубите людии сихъ, выгребите. О, безумье злое! О, маловѣрье! Полни есмы зла исполнени, о томъ не каемься⁴⁵. Потопъ бысть при Нои не про удавленаго, ни про утопленика, но за людскія неправды, и иныя казни безчисленныя [и далее следуют более близкие примеры с расширенной географией — Драчь град, затопленный морем, Перемышль градъ, где был потоп и последующий голод]. Тамо же все бысть в сѣ лѣт а за грѣхи наша. О, человекѣ, се ли ваше покаянье? сим ли Бога умолите, что утопла или удавленника выгresti? сим ли Божию казнь хотите утишити? Лучши, братья, престанемъ от зла; лишимься всѣхъ дѣл злыхъ: разбоя, грабленья, пьянства, прелюбодѣйства, скупости, лихвы, обиды, татбы, лжива послушьства, гнѣва, ярости, злопоминанья, лжи, клеветы, рѣзоиманья. Аз бо грѣшный всегда учю вы, чада, в елю вамъ каятися. Вы же не престанете от злыхъ дѣл [...] а о безумьи своемъ почто не скорбите? Погани бо, закона Божия не вѣдуце, не убиваютъ единовѣрнихъ своихъ, ни ограбляютъ, ни обадятъ, ни поклепятъ, ни украдутъ, не запрятыся чужаго; всякъ поганый брата своего не продасть; но, кого в нихъ постигнетъ бѣда, то и купятъ его и на промыслъ дадутъ ему; а найденая в торгу проявляютъ; а мы творимься вѣрнии, во имя Божие крещени есмы и, заповѣди его слышаще, всегда неправды есмы исполнени и зависти, немилосердыя; братья свою ограбляемъ, убиваемъ, въ погань продаемъ; обадями, завистью, аще бы мощно, снѣли другъ друга, но вся Богъ боронит. Аще велможса или простой, то весь добытка жсалает, како бы обидѣти кого. Окаине, кого снѣдаеши? не таковъ же ли человекъ, яко же и ты? не звѣрь есть, ни иновѣрецъ. Почто плачь и клятву на ся влечеши? или бессмертенъ еси? не чаеши ли суда Божия, ни воздаянья коямуждо по дѣломъ его? От сна бо въставъ не на молбу умъ прилагаеши, но како бы кого озлобити, лжами перемочи кого. Аще ся не останете сихъ, то горшая бѣды почаете по семъ. Но, моляся, вамъ глаголю: приимемъ покаянье от сердца да Богъ оставитъ гнѣвъ свой и обратимься отъ всѣхъ дѣл злыхъ, да Господь Богъ обратится к намъ. Се вѣдѣ азъ, поучаю вы, яко за моя грѣхы бѣды сѣ дѣютъ ся. Придѣте же со мною на покаянье, да умолимъ Бога; вѣдѣ убо, аще ся покаевѣ, будемъ помиловани; аще ли не останетеся безумья и неправды, то узрите горша напослѣдъ. Богу же нашему.

И это за шесть столетий до Чаадаева! — о своей пастве, о своем христианскомъ народѣ, который хуже язычников, о самомъ себѣ. Здесь все правда, хотя, конечно, не вся правда, и самъ Серапион, и многие его современники на Руси — из другой правды, правды света и добра. Но «слова-поучения» Серапиона — не об этихъ людяхъ праведной христианской жизни. Они обращены къ погрязшимъ въ грѣхахъ, иногда и не желающимъ расстаться с ними, но нередко, если не всегда, знающимъ, что они грѣшники и, возможно, что имъ нетъ прощенья и что покаянье бесполезно. Какъ бы обобщая подобную ситуацию, Тургеневъ когда-то сказалъ, что, ес-

ли чем русский человек и хорош, то именно знанием того, что он грешник хуже всех. Опасное знание, если оно не восполнено другим знанием — о свете, которое не позволяет воле к свету пребывать в параличе. Но и при всей опасности этого первого знания, оно необходимо, чтобы в иные минуты не утратить чувства бездны и надежды на спасение от нее.

Выше не раз отмечались те или иные особенности стиля серапионовых «слов». Кроме того, кое-что было отмечено в связи с анализом отдельных «слов» в старой книге Петухов 1888, 185–188 и др. и в относительно недавней статье Bogert 1984, 280–310. В последней работе предлагается «Descriptive Rhetorical Analysis» (название важнейшей части), начиная с риторически отмеченных exordium'ов. Особое внимание уделено разного типа синтаксическим конструкциям: синтаксическому параллелизму, паратактически скоординированным фразам, роли Dat. absol., анализу главного риторического звена текста oratio, грамматике на службе риторики и т. п. Существенно, что автор в своем анализе имеет в виду, что серапионова риторическая система направлена на адекватную реакцию аудитории, на ожидаемое изменение ее прежней установки в нужном Серапиону направлении. Однако в целом анализ неполон и общие выводы недостаточно центрированы. При несомненно более дифференцированном подходе к анализу «слов» Серапиона автор статьи уступает старому исследованию Е. В. Петухова в синтетической оценке стиля рассматриваемых текстов. Во всяком случае, выводы последнего сохраняют свою силу и, в частности, тот, который относится к особой отмеченности творчества Серапиона в соответствующем древнерусском контексте:

Самый склад поучений дышит такою оригинальностью и силой, которые совершенно необычны большинству других древнерусских произведений в области церковной проповеди [ср.: Bogert 1984, 283. — В. Т.]. [...] Может быть, при другой обстановке этот большой и оригинальный проповеднический талант оказал бы влияние на исторический ход развития проповеди, но у нас по отношению к Серапиону об этом не может быть и речи⁴⁶: при отсутствии преемственного органического развития проповеди в древней Руси произведения Серапиона остаются лишь памятником, блистательно доказывающим существование замечательнейшего проповедника на Руси в XIII веке (Петухов 1888, 213).

Заслугой Е. В. Петухова следует признать и попытку рассмотреть «слова» Серапиона в контексте древнерусской проповеди, набросать некую типологию ее и выделить характерные черты Серапиона как проповедника. К сожалению, остается до сих пор не решенным вопрос об истоках риторической системы Серапиона, о воспринятых им влияниях.

Разумеется, нельзя исключать (особенно имея в виду киевский период деятельности Серапиона) и равнения на некоторые высокие образцы византийской проповеднической риторики IV–V вв., которые в той или иной мере были усвоены и на Руси и обнаруживаются еще до Серапиона (ср. Кирилла Туровского⁴⁷), не говоря уже о древнерусских проповедях, начиная с Луки Жидяты, которым также мог, хотя бы отчасти, подражать Серапион.

Учитывая всё это, остается отметить ряд особенностей поэтики серапионовых проповедей, помня и о том, что кое-что уже отмечалось выше. Прежде всего существенно определение жанра «слов» Серапиона внутри всего класса проповедей. Перед нами, кажется, несомненно поучения, произнесенные перед народом (а не перед монастырской братией), во-первых, и на темы, произвольно выбранные проповедником (а не поучения по случаю известных праздничных дней, составляющих обширный годовой церковный круг), во-вторых. Кроме того, в-третьих, серапионовы поучения касаются двух тематических кругов, объединенных темой бедствий тогдашней русской жизни и необходимости покаяния, а именно — поучения против остатков язычества и поучения, относящиеся к народной жизни, преимущественно в том, что касается пороков и заблуждений.

Из этой спецификации «слов»-поучений Серапиона, представленных как один из подтипов проповеднического жанра, следует, что они были обращены к достаточно большой («открытой») и разнообразной, светской по преимуществу аудитории, что «слова» эти должны были преследовать цель доходчивости, ясности, четкости плана, существенной ограниченности по времени и, следовательно, по объему. Лучше всего этим требованиям отвечал бы такой стиль, который сочетал бы простоту с выразительностью. Простоте, естественно, способствовала бы относительная краткость «слов», при выслушивании которых не терялась бы нить повествования — связь тем, образов, смыслов, идей, а по прослушании весь текст воспринимался бы как нечто целостное, с единым смысловым центром. Но дело не исчерпывалось только краткостью; более того, поучение могло и расширяться, но при этом переход от одной части к другой должен был четко фиксироваться слушателями, не выдвигая перед ними дополнительных трудностей и, наоборот, способствуя тому, чтобы части органически синтезировали бы целое и каждая из них к этому целому отсылала бы. Для этого одной краткости объема «слова» было бы недостаточно: краткость, сформировавшаяся в результате слишком большой компрессии, где каждый элемент значим и — по идее — уникально значим и, значит, должен быть воспринят, ставила бы слушателей в сложную ситуацию предельного внимания, которое, вопреки поставленной цели, дробило бы это внимание, отвлекало

бы от порядка элементов и затрудняло бы уяснение целого. Наиболее эффективной в этом случае была бы «нефорсированная» краткость, краткость с «разрешениями» в ней, с возможностью остановки и повторения — непосредственного или частичного — неких слов, синтагм, предложений, иначе говоря, некоторая, но тоже достаточно строго ограниченная возможностями восприятия текста со слуха и объемом памяти, избыточность. Ибо именно такой избыток в конечном счете экономит и объем текста, и время для его произнесения при ориентации на наиболее полное и ясное восприятие текста.

Точно так же и выразительность, поражающая слушателя, яркая и запоминающаяся ему как всякая новая и, следовательно, отчасти неожиданная информация, должна была ориентироваться на относительную умеренность своих проявлений. Слишком высокий уровень оригинальности, необходимость разгадки образа, фигуры, тропа отвлекала бы слушателя, не имеющего возможности остановиться и разгадать сложное до конца. Но и здесь, как в случае с краткостью (а и выразительность в известной мере находилась в устной проповеди на службе краткости), количество выразительных средств должно было быть относительно ограниченным и они должны были не раз повторяться, чтобы слушающий не только понял бы их, но и усвоил бы их себе и не оказывался бы в тупике каждый раз, когда с ними встречался. Иначе говоря, и выразительность в жанре таких проповедей, как серапионовы, тоже нуждалась в избыточности.

Из сказанного следует заключение, что простота и выразительность поэтики серапионовых «слов» предполагает как оптимальный и наиболее вероятный вариант некий «средний» путь, равно удаленный от двух крайностей — аскетического стиля, с одной стороны, и усложненно-орнаментального, с претензией на некую изощренность, с другой. Эта «средность», никак, естественно, не связанная с оценкой, скорее определяется тонким чувством меры, известной гармонизации текста, известной равновесностью всех структур, что также не означает «ровность», приглаженность текста, но сообразность данного фрагмента текста данной теме, настроению, установке.

Если говорить не о тех, кто семь веков назад слышал «слова» Серапиона (а весьма вероятно, что было немало и тех, кто присутствовал при произнесении нескольких «слов», а может быть, даже и всех, если, например, первое «слово» было произнесено тоже во Владимире, — предположение, которое пока тоже нельзя считать полностью исключенным), а о тех, кто имеет возможность прочитать все пять «слов» подряд, то возникает еще одна проблема — возможности понимания этого собрания «слов» как некоего целого, своего рода «пятисловия». Поскольку в данном случае речь не идет о том, считал ли сам ав-

тор (Серапион) эти «слова» целым или, если были и другие «слова», частью некоего не известного вполне целого, то сама возможность такого понимания не может отрицаться полностью, хотя бы в силу того своеобразного «холизма» воспринимающего сознания, с которым связана и «гештальтистская» установка в психологии восприятия. В этом контексте уместно напомнить, что пять «слов» Серапиона разбиваются на две группы, каждая из которых объединяется известной общностью, подчеркивавшейся выше. В одном случае речь идет о первых трех «словах», объединенных идеей раскаянья и покаяния перед лицом страшных бед, случившихся на Руси, — природных или связанных с нашествием татар. В другом случае имеются в виду два последних «слова», посвященных прежде всего рецидивам язычества. Вместе с тем и первая и вторая группы слов объединяются в общность более высокого порядка — покаяние в связи с бедами — внутренними и внешними, — обрушившимися на Русскую землю. Наконец, внимательное прочтение всех пяти «слов» подряд позволяет обнаружить целый ряд фрагментов, повторяющихся с меньшими или большими вариациями, не только внутри каждой из двух указанных групп «слов», но и между ними. Учитывая постоянные повторы некоторых ключевых мест, меньшего объема, чем тот, что формирует фрагмент, а именно группы слов, синтагм, отмеченных выражений и образов и т. п., а также единство языка и стиля во всех пяти «словах», приходится допускать как некий конструкт наличие у Серапиона некоего потенциального «прото-текста», или «прото-слова», который он по мере надобности актуализировал, эксплицируя определенную часть его в конкретный текст того или иного «слова». Таким образом, и в этом смысле есть определенные основания говорить о целостности этого «прото-текста» или его замысла, частными отражениями которого оказываются известные пять «слов». Наконец, и стилистическое единство (оно, разумеется, также не означает однородности стиля в каждом из конкретных «слов», но скорее общность стилистической парадигмы, разные элементы которой по-разному актуализируют себя в отдельных «словах») способствует выработке у читателя чувства «целого» в отношении всех известных «слов» Серапиона.

Но особенно, может быть, важно то, что на уровне инфраструктур все тексты Серапиона оказываются «прошитыми» элементами, входящими в близкой им окрестности в отношения тесной, или «сильной», связи с другими элементами — или подобными себе, или же, напротив, предельно разведенными в заданном отношении, противоположными. И в том, и в другом случае такая связь воспринимается как отмеченная — по идее, или предельным подобием, или предельным «неподобием», различием. И то, и другое предполагает для своего выявления, обнаружения некие сопоставимые рамки, внутри которых эти особенно-

сти сопоставляются друг с другом и самоидентифицируются. Эти рамки «параллелизируют» сопоставляемое и, организуя его, «положительно» или «отрицательно» формируют некие скрепы или даже скрепляющие тяжи, «прошивающие» текст. Отсюда — играющие столь большую роль в «словах» Серапиона параллелизмы разного рода.

Несколько примеров. Автор «слов», несомненно, любит игру слов, их уподобляющее или разъединяющее сопоставление, повторения однокоренных слов, балансирующие между тавтологией и *figura etymologica*. Таковы, например, случаи того типа, когда один и тот же корень повторяется в существительном и в глаголе, ср.: *оутѣшенъ емь оутѣшитъ* (ны Богъ небесный); *обновитесь* (добрым) *обновленіемъ*; (Кыми ли) *запрѣщеніи* (не) *запрѣти* (нам)?; (В ню же бо, рече,) *мѣру мѣрите, от мѣрит* (вы ся); (Аще) *злобою озлобите* (вдовицю и сироту); — *слухом услышу* (воплъ их) и др., см. далее.

Характерны и такие ходы, когда повторяются однокоренные, но разнонаправленные и, следовательно, представленные разными формами глаголы, ср.: *Обратитесь ко мнѣ, обращаюся я к вамъ, отступите от всѣхъ, аз отступлю [...]* (первая часть этой фразы повторяется дважды — в первом и втором «словах»); ср.: *Аще хотите град оцѣстити [...], оцѣшайте, яко Давидъ пророкъ*. В широком классе примеров, где игра строится вокруг противопоставлений (часто антонимического характера), есть и оксюморные сочетания типа *земля, от начала оутвержена и неподвижима, [...] нынѣ движеться*.

Сведѣние в одно место однокоренных глагола и существительного в ряду однородных конструкций, где используются разнокоренные слова этих частей речи, которые, однако, в «приведенной» форме являются синонимами, может быть проиллюстрировано таким примером, как, например: *Аще кто васъ разбоиникъ, разбоя не отстанеть, аще кто крадетъ — татбы не лишиться, аще кто ненависть на друга имать — враждуя не почиваетъ, аще кто обидитъ и въсхватаетъ грабя — не насытиться, аще кто рѣзоимецъ — рѣзь емля не престанеть* (ср. далее приводимые как доказательства слова пророка: «*Всуде мятется: збираетъ, не вѣсть кому збираетъ*»); особенно характерно соотнесение *рѣзоимецъ* и *рѣзь емля*, где последнее сочетание как бы объясняет словообразовательный состав первого слова и предлагает его поверхностную актуальную этимологию типа *figura etymologica*, отсылая к исходному сочетанию — праслав. **rězъ & *jěti* 'взимать процент'; цепочка пятикратно повторяющегося *аще* сигнализирует о начале пятикратно же повторяющихся однотипных конструкций типа «если кто X' (Subst.), то он X' (Vb.) не прекратит», иначе говоря, всегда верно, что X' (Subst.) связан с X' (Vb.),

т. е. вор ворует, разбойник разбойничает, обидчик обижает и т. п., ср. также у Серапиона: *аще ли кто любодѣи — любодѣйства не отлучиться.*

Такого рода цепочек однородных конструкций в текстах Серапиона много, но в большинстве из них игра идет не на однокоренном имени и глаголе, отсылающих к *figura etymologica*, а на глагольных формах, представляющих собой один и тот же пучок грамем. Эти грамматически одинаковые глагольные формы как бы ведут слушателя и читателя вперед (*И глагольных окончаний колокол | Мне вдали указывает путь,* — по слову поэта), выявляя по ходу и однородность образующих цепь конструкций, в которых именно «глагольные окончания», т. е. ф о р м ы глагола, могут быть уподоблены световому источнику, выхватывающему из полутьмы однотипность ведóмых этими формами конструкций. Таких примеров у Серапиона много, и поэтому здесь — лишь некоторые из них: [...] *и грады наши плѣниша, и церкви святыя разориша, отца и братью нашу избиша, матери наши и сестры в поруганье быша; — Нынѣ же [...] оубоимъся прещенья сего страшнаго и припадёмъ Господеви своему [...] да не внидемъ в болши гнѣвъ Господень, не наведемъ на ся казни болша первое* (сочетание двух индикативов и двух императивов-оптативов; все четыре формы в 1-м лице множ. ч.); — *Молю вы, братье и сынове, премѣнитесь на лучшее, обновитесь добрым обновлениемъ, престаните злая творяще, оубойтесь створишаго ны Бога, вострепещете суда Его страшнаго!*⁴⁸ *Кому грядем, кому приближаемся [...]? Что речемъ, что отвѣщаемъ?* (пять императивов при четырех глаголах 1-го лица множ. ч.); — *Не плѣнена ли бысть земля наша? Не взяты ли быша грады наши? [...] Не ведены ли быша жены и чада наша въ плѣнь? Не порабощены быхомъ оставшеи [...]?* (однородные грамматически формы в трех из четырех случаев включены в одну и ту же повторяющуюся рамку *не ... ли ...*); — *Они же [...] не пождаша, но скоро премѣнишася от грѣхъ своихъ [...] и потребиша безаконья своя [...] и тѣхъ бо млека отлучиша на 3 дни [...] и всеи животинѣ постъ створиша. И умолиша Господа [...]; — Разрушены божественныя церкви, осквернены быша ссуди священни [...] потоптана быша святая мѣста [...] плоти преподобныхъ мнихъ птицамъ на снѣдь повержены быша; — кровь и отецъ, и братья нашея [...] землю напои, князи нашихъ воеводъ крѣпость и щезе, храбрии наша [...] бѣжаша [...] села наша лядиною простоша, и величество наше смѣрися, красота наша погыбе [...] трудъ нашъ погани наслѣдоваша [...]; — Подвигохомъ ярость Его на ся и отвратихомъ велию Его милость — и не дахомъ приизрати на ся милосердыма очима; — [...] не обрати-*

хомся к Господу, не покаяхомся о безаконии наших, не отступихомъ злыхъ обычай наших, не оцѣстихомся калу грѣховнаго, забыхомъ казни страшныя [...]; — Аже еще поганьскаго обычая держитесь: волхвованию вѣруете и пожигаете огнемъ невинныя челоувѣкы и наводите на весь миръ и градъ убийство; — Страхомъ Божиимъ судяше, духомъ Святымъ видяше и по правдѣ отвѣтъ даяше; — Молитесь и чтете я, дары и принесите имъ — ать строятъ миръ, дождь пуцають, тепло приводятъ, земли плодоти велятъ!; — Погани бо [...] не убиваютъ единовѣрнихъ своихъ, ни ограбляютъ, ни обадятъ, ни поклепятъ, ни украдутъ, не запрятыся чужаго [...] а мы [...] братью свою ограбляемъ, убиваемъ, въ погань продаемъ [...]; — Видѣвъ наша безаконья умножавшася, видѣвъ ны заповѣди Его отвергъша, много знамени показавъ [...] и т. п.

Нередки повторения не только отдельных более или менее самодостаточныхъ конструкций, или ихъ частей, но и отдельныхъ словъ — глаголовъ, существительныхъ ли. Ср.: Не послушахомъ Еуаггеля, не послушахомъ Апостола, не послушахомъ пророкъ, не послушахомъ свѣтилъ великихъ; — [...] миловати ны хощеть, бѣды избавити хощеть, зла хощеть спасти!; — Тогда наведе на ны языкъ немилостивъ, языкъ лютъ, языкъ, не щадящъ [...] и др.

Особой разновидностью этого класса явлений следуетъ признать и длинныя перечисления, какъ бы стремящиеся исчерпать (въ пределе) весь соответствующий рядъ, ср.: [...] аще примѣнимся криваго рѣзоимства и всякого грабленья, татбы, разбоя⁴⁹ и нечистаго прелюбодѣиства, отлучающа отъ Бога, сквернословья, лжѣ, клеветы, клятвы и поклепа, иныхъ дѣлъ сотонинныхъ [...]; — [...] престанемъ отъ зла; лишимся всѣхъ дѣлъ злыхъ: разбоя, грабленья, пьянства, прелюбодѣиства, скупости, лихвы, обиды, татбы, лжива послушества, гнѣва, ярости, злопоминанья, лжи, клеветы, рѣзоиманья; — Кто же ны сего доведе? Наше безаконье и наши грѣси, наше неслушанье, наше непокаянье и т. п. Иногда Серапионъ прибѣгаетъ къ ритмообразующимъ конструкциямъ, построеннымъ по принципу градации или противопоставления. Ср., с одной стороны: [...] языкъ, не щадящъ красы уны, немощи старецъ, младости дѣтий, а с другой, — мали оставши, велицѣ творимся; ср. и такие примеры, какъ-то: того добывше, другаго желаемъ; — иныи по враждѣ творить, иныи горкаго того прибытка жадаю, а иныи ума не исполненъ.

Организующе-соединяющимъ части текста началомъ являются еще два весьма частыхъ приема. С одной стороны, речь идетъ о цитатахъ изъ Ветхого Завета (Давид) и изъ Нового Завета (слова Христа, апостоловъ), цитаты

или скорее их варианты из отцов Церкви и раннехристианских авторов (Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, Ефрема Сирина). Эти цитаты обычно коротки, нигде не являются самоцелью, но как бы вводят некое событие русской жизни XIII века в пространство «прецедента» и тем самым классифицируют его («это — то самое»), довольно равномерно распределены по тексту, и поэтому весьма уместны: большее их количество и больший объем, несомненно, отвлекали бы слушателя от основной линии проповеди; здесь же, напротив, лаконичная цитата как бы задавала в нужном месте вертикально-углубляющее движение, соотнося нынешнее с тем, что было в Священной истории и что нас, нынешних, с ней связывает и вдохновляет на высокое подражание.

С другой стороны, несомненно «организующе-соединяющее» действие довольно многочисленных «вопросных» серий, обращенных к слушателям и предполагающих особое усиленное внимание их к этим вопросам, активное слушание, вовлекающее их хотя бы в потенциальный диалог, причем иногда голос слушающих, как бы их ответ за них присваивает себе Серапион, исходя из того, что ответ элементарен и он легко угадывается. Иногда же, наоборот, «свое» Серапион отчуждает в пользу слушающих и отвечает им-себе же, ср.: *Аще ли кто речеть: «Преже сего потрясения бѣша [...]» — рку: Тако есть, но — что потом бысть намъ? Не глад ли? Не морови ли? не рати ли многыя.* Такие построения имеют, кажется, главной своей целью мотивировать очередную серию вопросов, которые подтолкнули бы слушающих к более глубокому постижению обсуждаемого, навели бы на новый взгляд на, казалось бы, хорошо им известное, привычное. Здесь нет необходимости приводить эти вопросные серии, поскольку они содержатся в многочисленных представленных ранее цитатах из «слов» Серапиона. Остается добавить, что проповедь-поучение, как она выстраивается им, благодаря густоте «вопросного» слоя (хотя он разумеется, прерывный) и самой ситуации актуального действия, с глазу на глаз со слушающими его, так сказать, *sic et nunc*, таит в себе значительные «диалогические» потенции, как и любая ситуация «тесного» общения, в которой используется язык. Инвентарь вопросов достаточно велик (*кто? кому? к кому; что? чего? чего ли? чего не? чим? чему?; почто? зачемъ?; гдѣ?, доколѣ?; какъ? како? како ли? яко?; какія/какыя? из какихъ? кая? кыми? от кихъ? в кое время? от которыхъ? неужели? не ... ли ...? или ...? се ли ...? сим ли ...? аще ... ли ...? аще не ... ли ...? аже ...?*) и количество их превышает полусотню. Эти вопросы и тем более в таком количестве служат живому, как бы непосредственному речевому контакту проповедника с аудиторией, рождают иллюзию (впрочем, не вполне обосновательную), что на некоторые из вопросов отвечает *et altera pars* (обычно предполагаются в таком случае ответы типа «да» или «нет» или их

вариации; вероятность определенного ответа на вопрос в этих ситуациях приближается к стопроцентной черте; более сложные вопросы предполагают и более дифференцированные ответы, вероятность каждого из которых, разумеется, существенно меньше). Оценивая «слова»-проповеди Серапиона на основе их сравнения с другими образцами древнерусской проповеди, можно с уверенностью говорить об их высокой «диалогизации» (в указанном здесь понимании) и особенно напряженном «драматизме» этих «слов». В известной степени это объясняется и использованием в ряде случаев перволичной формы (*азь, грѣшный; рку, учю, велю, видѣ азь* и т. п.) и «подвижностью» Я проповедника: он то обособляет себя от слушающих, то включает себя в их множество — мы, то есть и вы все и Я).

Вопрошания в серапионовых «словах», несомненно, составляют важное средство в его «риторическом» репертуаре, хотя то, каковы эти вопрошания, как они употребляются и что стоит за ними, сильно снижает их риторичность: перед слушателем, или читателем, способным поставить себя на место слушателя, человек, видящий близкую гибель, и люди, большей частью не видящие ее или равнодушные к своей судьбе: он успевает ставить перед ними вопросы, за каждым из которых — боль и сознание собственного бессилия, и вера в то, что в конце концов эти люди не могут не осознать грозящей всем им беды. В этой ситуации «риторическое» воспринимается не как украшение, а как весть об этой беде, переданная настолько выразительно, но и кратко, чтобы ее успели воспринять и осознать ее главный смысл.

На этом фоне роль эпитетов, нередко почти не отличающихся от определений, достаточно скромна. Отчасти на них нет ни времени, ни места, и они появляются чаще в «спокойных», отчасти «описательных» частях текста; отчетливо индивидуальные эпитеты весьма редки. Общее представление об эпитетах в «словах» Серапиона можно получить из следующего словарика:

Б: бездушный (*бездушно естъство*), безжалостный (*безжалостный народ*), незаконный (*беззаконные чловѣкы*), безначальный (*безначальный отецъ*), бесконечный (*веселье бесконечное*), бесчисленный (*казни бещисленья*), божественный (*божественья книги [дважды], божественное Писание [дважды], разумъ божественый*), Божий (*гнѣвъ Божий, ярость Божия, страхъ Божий, Божий свѣтъ, Божьи казни, Божия казнь*), большой (*болши гнѣвъ*);

В: великий (*великый Господь, великая любовь*), вечный (*клятва вѣчна, scil. — проклятие*);

Г: горький (*горкая работа [дважды], scil. — рабство, горкое имѣнье, горький прибытокъ*), горший (*горшая бѣды*), Господень (*гнѣвъ Госпо-*

день), городской/градский (погибель градская), греховный (каль грѣховный), грешный (грѣшный пастухъ, грѣшный отецъ);

Д: добрый (доброе обновление);

З: земной (печаль земная), злой (злой [нашъ] обычай, злые обычаи, дѣла злые, злый волкъ, безумье злое, злыя дѣла, дѣла злыя), злопамятливый (злу помятливый челоуѣкъ);

К: кривой (кривое рѣзоимство), кровавый (кровавое имѣнье);

Л: людской (людскія неправды), лютой (народ лютой);

М: мирный (исходъ миренъ), многий (печаль многая);

Н: напрасный (напрасное разлученье), небесный (Богъ небесный, небесный дождь), невинный (невинная челоуѣкы), немилостивый (языкъ немилостивъ, немилостивые суды), неповинный (неповинныя челоуѣкы), неподобный (дѣла неподобныя), неугасимый (огнь неугасимый), нечистый (нечистое прелюбодеиство);

О: огненный (камень огненное, камене огненное);

П: первый (первые роды, scil. — в древние времена, во времена прародителей), поганский (дѣла поганскія, обычай поганский), преподобный (преподобные мученики), пречистый (пречистый духъ);

С: светлейший (свѣтлейший вѣнецъ), святой (святыя книги, святая мѣста, Духомъ святымъ), священный (ссуды священнии), сердечный (сердечныя очи), скверный (скверные суды), страшный (прещенье страшное, судъ страшный, казни страшныя);

Т: темный (дѣла темная), тяжкий (дане тяжьскыя, scil. — дани);

Ч: человеческий (басни челоуѣчскыя), честный (честные кресты).

Более выразительны сравнения у Серапиона (надо напомнить, что он неметафоричен), хотя в тексте «слов» их в общем немного. Но и по тому, что есть, можно судить об их характере. Ср.: *Нынѣ землю трясеть и колѣблетъ, безаконья грѣхи многия от земля отрясти хочеть, яко лѣствие от древа; — [...] мало приемлють, премѣняются наказаньемъ нашимъ; мнози же не внимають себѣ, акы бесмертны дрѣмлють; — Не тако скорбитъ мати, видящи чада своя боляща, яко же аз, грѣшныи отецъ вашъ, видя вы боляща безаконными дѣлы; — [...] мы же в радости поживемъ в земли нашей, по ошествию же свѣта сего придемъ радующеся, акы чада къ отцю, к Богу своему и наслѣдимъ царство небесное; — [...] кровь и отецъ, и братья наша, акы вода многа, землю напои [...]; — [...] в поношение быхомъ живуцимъ въскраи земля наша, в посмѣхъ быхомъ врагомъ нашимъ, ибо сведохомъ собѣ, акы дождь съ небеси, гнѣвъ Господень!; — [...] но акы звѣрье жадають насытитися плоть, тако и мы жадаемъ и не престанемъ, абы всѣхъ погубити; — [...] еже любити ближняго своего акы себе [...]* Тако ненавидитъ Господь Богъ насъ, яко злу помятыва че-

ловѣка; — Нынѣ же, молю вы, за преднее безумье покайтесь и не будьте отсель аки трость, вѣтромъ колѣблема и др. Последнее сравнение, как уже говорилось ранее, заимствовано из ветхозаветного источника. Иногда сравнение организуется соотносительной рамкой *' тако (не тако) — яко* или просто с помощью союза *яко, аки/акы*. Впрочем, присутствие этого союза не всегда сигнализирует о сравнении⁵⁰.

Язык «слов» Серапиона чист и, можно сказать, безукоризнен. Автор великолепно владеет им и бдительно контролирует сообразность языка избранной теме и предстоящим слушателям. Язык «слов» вместе с тем прост и естествен: ни случаев форсирования его, ни примеров, когда язык лишь приблизительно, как бы начерно «разыгрывает» данное содержание, кажется, не обнаруживается. При этом «простота» языка никак не означает ни его примитивности, ни уклонения от трудных задач. Скорее это простота той гармонии, где не только не исключает выразительности, но и предполагает ее. И если главная задача «внутренне» всегда сложна, а в случае Серапиона эта сложность была усугублена всей ситуацией, то гармония простоты в том и состоит, чтобы, сохранив глубину смыслового задания, аккомодировать его к возможностям понимания «простецов». Имея в виду простоту (*неслыханная простота*), поэт говорит — *Она всего нужнее людям, | Но сложное понятней им*. Вероятно, это та простота, которая не что иное, как пресуществленная сложность смысла, из которого ничто не потеряно, но, напротив, все основное, главное подчеркнуто со всей силой и как бы само собой воспринимается сразу во всей своей полноте, усваивается без остатка и становится неотчуждаемо своим. Язык серапионовых «слов» и то из него, что поступает в ведение поэтики, средств выразительности, как раз и служат та кой простоте. И это позволяет говорить о Серапионе как выдающемся писателе и проповеднике, чьи заслуги — и как духовного наставника, учителя, и как большого художника слова — в истории русской культуры всё еще оценены недостаточно. Его поучения-проповеди и сейчас звучат современно и — из-за парадоксов времени русской истории — всё еще своевременно. В плане «метаисторическом» Серапион, несомненно, непосредственный предшественник Сергия Радонежского, его предтеча в деле дальнейшей христианизации русского народа и русской жизни, в духовном просвещении их.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Призвание есть зов и задание, поставленное не только в эмпирическом плане, но в горнем и высшем, в Божием замысле и изволении. Оно может быть не узно, не освоено исторической волей народа, может быть ею отвергнуто, не только не осуществлено. Его могут подменить ложные и лживые избрания, самоизмышленные и грешные задачи. И тогда померкнет и опустошится народная душа, хотя и взорвутся в ней бурным пламенем мятежные страсти. Может быть, и наступит час бдения и раскаяния. И в строгом искусе вернется народ к своему призванию, — но вернется не через самоутверждение, не через гордость, хотя бы очень кровной и коренной стихии, но через самоотречение, через волевой отказ, через покаянное освобождение от тяжелого и рокового наследства, от прежних ложных избраний и порожденного ими злого исторического груза превратных пристрастий и пагубной любви. Надолго, навсегда остаются на историческом лице народа трагические рубцы и швы, следы былых грехопадений. И в свете горнего призвания они выступают еще резче. «О недостойная призвания, ты призвана!» — в этом основное натяжение народно-исторического бытия. Но никогда не бывает исторический путь народов «путем зерна», путем развития. Либо это есть подвиг, подвиг узнания и осуществления вышнего зова, либо падение, противление, отступничество, непризвание и неосуществление своего подлинного призвания и задачи (Флоровский 1928, 369–370).

² Ср.: *Того же лѣтѣ* [6731 = 1223 г. — В. Т.] *явиша ъзъци · ихже никтоже добръ ясно не вѣсть кто суть и ѿколѣ изидоша · и что ѡзъкъ ихъ · и которого племени суѣ · и что вѣра ихъ · и зовуть я Татары · а ини глѣють Таумены · а друзиа Печенѣзи · ини глѣють яко се суѣ ѡ ниѣже Мефодии Патомьскыи епѣтъ свѣдѣтельствуеѣ · яко си суѣ ишли ис пустыни Стриевьскыи суце межю востокоѣ и сѣвероѣ · тако бо Мефодии реѣ · яко къ скончанью времяѣ явитиса тѣ · яже загна Гедешъ · и поплѣнати всю землю [...] Бѣ же юдинъ вѣсть ихъ кто суѣ и ѿколѣ изидоша · премѣдрии мужи вѣдати я · добръ кто книги разумно умѣеть · мы же иѣ не вѣмы кто суѣ · но сдѣ вписахоѣ ѡ ниѣ памяти ради · Русскыѣ князи бѣды · яже быѣ ѿ ниѣ · и мы слышахоѣ яко многы страны поплѣниша · Ясы · Ѡбезы · Касогы · и Половецъ безбожныѣ множество избиша · а инѣхъ загнаша · и тако измроша оубиваеми гнѣвоѣ Бжѣимъ · и прѣтъя юго Мѣре · много бо зла створиша ти ѡканнии Половци Руской земли · того ради всемлѣтвыи Бѣ хотѣ погубити · и наказати безбожныи снѣи Измаиловы Куманы · яко да ѿмьстятъ кровь хрѣянъску · || юже и быѣ над ними незаконными · проидоша бо ти Таурмению всю страну Куманьску · и придоша близъ Руси · идеже зоветса валъ*

Примечания

Половечьскыи · и слышавше я Русстии кнѣзи · [...] здумаша итии^ж на на [...] А князи Русстии идоша и бишася с ними · и побѣжени быша ѿ ни^х · и мало ихъ избы ѿ смѣрти · ихже остави судъ жити · то ти оубѣжаша · а прочии избѣени быша · Мьстиславъ старый добрый кнѣзь ту оубьень бы^х · и други Мстиславъ · и инѣ^х князи з · избьено бы^х · а болгаръ и прочи^х вои много мно^жство · глѹ^м бо тако яко Кыянъ ѿдинѣ^х изгыбло на полку то^м · ꙗ · тысячь · и бы^х плачь и туга в Руси · и по всеи земли слышавши^х сию бѣду · се же са зло склѹчи мѣца · мая · въ · л̄ · на нама^т ста^х мѣка · Еремия [...]

Того^ж лѣ^т · Бѣ ведро велми · и мнозе борове и болота загарася · и дымове силни баху яко недалече бѣ видѣти члѣкмъ · бѣ бо яко мгла к земли прилегла · яко и птица^я по аеру не бѣ лзѣ лѣтати · но падаху на земли и оумираху · Того^ж лѣ^т · Явися звѣзда на западѣ · и бѣ ѿ нея луча не в зракъ члѣкмъ · но яко к полуднѣю по двѣ въсходящи с вечера · по заходѣ слнчнѣмъ · и бѣ величѣство^е паче инѣ^х звѣздъ · и пребы^х тако · з · днѣ · и по · з · днѣ яви^х са луча та ѿ нея ко востоку пребы^х тако · д · днѣ и невидима бы^х (Лавр. летоп. 445—447).

Вариант Тверской летописи («Повесть о битве на Калке, и о князьях русских, и о семидесяти богатырях»), относящийся к 6732 г. [= 1223 г.], интересен своим нравоучительным заключением: Но не сихъ же [татар. — В. Т.] ради сие случися, но гордост и ради и величаниа рускыхъ князь попусти Богъ сему быти. Бѣша бо князи храбры мнози, и високоумны, и мнящеся своею храбростию съдѣловающе. Имѣяхуть же и дружину многу и храбру, и тою величающеся (Тверск. летоп., под 6732 = 1223 г.).

³ Но, конечно, военные походы татар свидетельствуют и о дальнейших вылазках на северо-запад, в сторону Новгорода. Ср.: тогда^ж гонаша^х ѿ каннѣи ѿ Торжкѣ Серезѣрскы^х путе^я нолни до Игнача крѣта, а все людие съкуще, аки траву, за сто вѣрстѣ до Новгорода не дошли, Нов же городъ заступи Бѣ и стаа Бѣа [...] (Лавр. летоп. Акад. спис., 522). И далее — к югу: А Батыи же ѿселе вороти^х, и прииде к городу Козельску будущю в не^я кнѣзю младу, имене^я Васи^ю [...] Козлане^ж съвѣ^тмъ сотвориша не вдати^х Батыеви рекше себе аще кна^з ни^х мла^д е^х но положи^х живо^т свои за нь · и здѣ славу сего свѣта приемше и тамо нбѣныа вѣнца ѿ Х^а Б^а прииме^х, Татаровѣ^ж бьюще^х градъ прияти хотаще, разбивши^х стѣны града, и взыдоша на ва^т Козлане^ж ножы рѣзахуса с ними, совѣт же сотвориша изыти противу имъ на полкы Татарскыа, и исше^хше из градъ иссѣкоша праца и^х · и напа^хше на полкы и оубиша ѿ Татаръ · д · сами^ж избие ни быш^а Батыи^ж вз градъ Козелескъ и изби вѣса и до ѿтрочате ссущи^х млеко · а ѿ кнѣзи Васи^{ти}, не вѣдомо е^х · инни же глѹху яко в крови утопе поне^ж бо мла^д бѣ, ѿтолѣ^ж в Татарѣ^х не смѣяху его нареци

Козелескъ но зваху его гра^{дъ} злыи · понеже баше билиса оу горо^{дъ} того, по семь недѣ^и и оубиша три сѣ^и темничи, Татаровѣ же искаша и^{хъ}, и не обретоша и^{хъ} во множествѣ трупиа мртвы^{хъ}, Батыи взе^{хъ} Козелескъ и поиде в землю Половецкую (Лавр: летоп., Акад., сп. 522). — Не обязано ли это название Козельска как «з л о г о» города притяжению к самому этому названию [ср. Козельск & злой < *Козьльскъ & зьль (: зьль, вар. *зьль)]?

⁴ Издание свода рязанских повестей см. Лихачев 1949, 257–406.

⁵ Из-за того, что после битвы на Калке ситуация в южнорусской степи существенно изменилась и стала опасной, а Крым оказался отрезанным от Руси, Евстафию, чтобы выполнить свою миссию, пришлось плыть вокруг всей Европы, из Понтийского (Черного) моря в Варяжское (Балтийское), переправлять икону через Кесь (Цесис) или Ригу в Новгород и лишь оттуда, некоторое время спустя, в Рязанское княжество. Само это путешествие в первой трети XIII века (во всяком случае в его морской части) поражает своим масштабом и тем, что оно, пожалуй, свидетельствует о практической освоенности этого пути. Это обстоятельство позволяет и более реалистичски трактовать совершающееся Божьим изволением путешествие Антония Римлянина из Рима в Новгород, которое значительно короче путешествия Евстафия в той же самой морской части.

⁶ Ср.: *Благовѣрный князь Федоръ Юрьевич возбну от сна, и уст-раши ся от таковаго видѣннѣа, и нача помышляти в тайнем храме сердца своего, яко страхом объят бысть. И не повѣда ни единому страшнаго видѣннѣа [...]* («Повесть о Николе Заразском»).

⁷ Ингварь Ингваревич особо упоминается в «Похвале роду Рязанских князей» (XIII в.) как обновитель Рязанской земли, строитель церквей и монастырей, утешитель пришельцев и людей собиратель. — К литературе о цикле повестей о разорении Рязани Батыем ср. Слов. книжн. Др. Руси XI — перв. пол. XIV в. 1987, 336–337.

⁸ Ср. «Легенду о граде Китеже», ядро которой относится к событиям примерно того же времени, которое описано в «Повести с разорении Рязани». Иной характер носят тексты вроде «Сказания об убийнии в орде князя Михаила Черниговского и его боярина Феодора» (событие 1246 г. входит совсем в иной контекст, нежели события 1237 г. в Северо-Восточной Руси).

⁹ А этих грехов было много; многие из них описывались и обсуждались; некоторые из них были настолько страшны, что дают основание говорить об одичании и забвении христианских начал. Достаточно перелистать летописи, чтобы составить длинный список таких грехов и преступлений, распространенных даже в высшем слое

древнерусского общества, в его «светской» части. Если вернуться к делам «рязанским», то сто́ит напомнить о том страшном преступлении рязанских князей, которое имело место на пиру у князя Глеба Владимировича. Рассказ об этом событии, имевшем место за несколько лет до битвы на Калке и за два десятилетия до страшного для Рязани (прежде всего) 1237 года, находится в составе Синодального списка XIII века Новгородской Первой летописи, куда он попал, очевидно, из рязанской летописи, составленной, кажется, для князя Ингваря Ингваревича (соображение В. Л. Комаровича, см. Ист. русск. лит. 1945, т. II, ч. 1, 74–77). Тот, кто чувствовал после батыева разорения Рязани в 1237 г., что эта кара и за его грехи и для искупления их нужно покаяние, едва ли не вспоминал эту недавнюю историю:

Томъ же [6726 = 1218 г. — В. Т.] лѣтъ Глѣбъ, князь Рязанскый, Володимиричь, наученъ сый сотоною на убиство, сдумавъ въ своемъ оканьнѣмъ помыслѣ, имѣя поспешника Костянтина, брата своего, и с нимъ дьявола, юже ѿ прѣльсти, помыслъ има въложи, рѣкшема има, яко избъеве сихъ, а сама приимѣва власть всю. И не вѣси, оканьнѣ, Божия смотрения: даетъ власть ему же хоцетъ, поставляетъ цесаря и князя вышнии (с напоминанием о Каине, убившем Авеля, и Святополке, убившем двоих своих братьев). На задуманный совет съехались Изяслав, кир Михаил, Ростислав, Святослав, Глеб и Роман (Ингварь же не смог приехать — не бе бо приспело врѣмя его). Глеб Владимирович с братом позвали съехавшихся в свой шатер, яко на честь пирения. Шестеро князей, не ведая обмана, пришли со своими боярами и дворянами. Глеб предварительно вооружил своих и братних людей и спрятал их под пологом около шатра. Когда началось питье и веселие, Глеб и Константин извлекли свои мечи и вместе с находившимися под пологом своими людьми начали сечь сначала князей, а потом бояр и дворян — одинѣхъ князь б, а прочихъ бояръ и дворянъ множество. Си же благочъстивии князи рязаньстии концяшася мѣсяця июля въ 20, на святого пророка Илии, и прияша вѣнъця от Господа Бога, и съ своею дружиною, ако агньци непорочьни прѣдаша душа своя Богови. Съ же оканьными Глѣбъ и Костянтинъ, брат его, онѣмъ уготова царство небесное, а собе муку вѣчьную и съ думьци своими.

¹⁰ Покаяние в Древней Руси было неким внутренним и внешним, в достаточной степени институализированным актом. Древнерусская литература богата текстами этого жанра и материалами, относящимися к истории покаянной дисциплины (см. Смирнов 1912 и др.). Покаяние претендовало на универсальность этого акта и неременность обращения к нему в ряде отмеченных и неотмеченных ситуа-

ций и на включенность в этот акт всего христианского люда. Но практически есть люди и люди: одни грешили и каялись, другие грешили и не хотели каяться или, даже покаившись, снова и снова впадали в грех, третьи каялись, вменяя себе даже небольшой проступок в большой грех. И те, и другие, и третьи и т. д. нередко оказывались связаны некоей общей ситуацией. Наряду с «универсальной», всеобъемлющей виной за грехи, как в случае событий такого масштаба, как татаро-монгольское иго, когда требовалось всеобщее покаяние и весь народ выступал как один кающийся грешник (во всяком случае в принципе), существовала и более обычная проблема греха, вины и покаяния, касающаяся одного человека. Нередка была и ситуация (например, на исповеди), когда исповедник и исповедующийся вступали в своего рода диалог на эту тему. Любопытнейшим памятником древнерусской литературы конца XIII века являются «Послания Якова-черноризца к князю Дмитрию Борисовичу» (сначала угличскому, а затем и ростовскому). Это послание черноризца Якова, который, видимо, был духовником князя, человека, который ради достижения поставленной цели не пренебрегал ни неправдой, ни насилием, закоренелого грешника, использующего ситуацию разрухи и раздробленности Руси в условиях татарского ига, и любоддея в частной жизни, позволяет реконструировать ту ситуацию, когда духовный наставник деликатно дает благие советы, как удержаться от греховной жизни, тогда как за этим, по сути дела, стоит призыв к покаянию. Князь Дмитрий Борисович, собственно, и кается (отвечая князю, Яков-черноризец подтверждает: *Написалъ еси покаянье свое, велми смирено и жалостно слышати, понеже много с подъяпаденьемъ. Да вѣсть умъ твой, иже ты разумомъ кормить, рече Господь о покаяньи единого челоуѣка: «Вси ангולי радуются на небесехъ», и самъ хоцетъ обращенья, а не смерти, и на землю сниде не праведныхъ дѣля, но грѣшныхъ*), но, похоже, это из тех покаяний, которые как бы дают право грешить снова. Яков, видимо, не очень доволен самим тоном покаяния князя и не слишком верит в то, что за покаянием стоит твердое внутреннее решение кающегося.

¹¹ Так, в «Повести о разорении Рязани Батыем» Батый — *безбожнѣй царь; безбожнѣй [...] лстив бо и немилосердѣ; лукав естъ и немилостивъ в невѣрии своем, пореваем в похоти плоти своея; нечестивый; окаяный (окаанный); нечестивый законопреступникъ* и т. п.

¹² Об этом единстве народа и Церкви уже применительно к ситуации начала XX века писал (едва ли убедительно во всех отношениях, но по своей коренной идее верно) В. В. Розанов в «Уединенном»: «Кто любит русский народ — не может не любить Церкви. Потому что

народ и его Церковь одно. И только у русских это одно». Во всяком случае, в определенные ключевые моменты русской истории, народ, кажется, скорее готов был расстаться с властью и государственностью, чем с верой и Церковью (ср. Смутное время). *«Православная русская Церковь эмпирически и есть русская культура, становящаяся Церковью. Этой целью и вытекающими из нее задачами определяется существо русской культуры. Русская Церковь, уже существующая как средоточие русской культуры, есть цель всей этой культуры. Она же является истинным центром тяготения всего потенциально-православного мира»* (Савицкий 1926, 253).

¹³ Рельефную, хотя и кое в чем преувеличенную картину эволюции дотатарской Руси набрасывает П. Н. Савицкий:

Нет ничего более шаблонного и в то же время неправильного, чем превозношение культурного развития дотатарской «Киевской» Руси, якобы уничтоженного и оборванного татарским нашествием. Мы отнюдь не хотим отрицать определенных — и больших — культурных достижений Древней Руси XI и XII века; но историческая оценка этих достижений есть оценка превратная, поскольку не отмечен процесс *политического и культурного измельчания*, совершенно явственно происходивший в дотатарской Руси от первой половины XI к первой половине XIII века. Это измельчание выразилось в смене хотя бы относительного политического единства первой половины XI века удельным хаосом последующих годов; оно сказалось в упадке материальных возможностей, например, в сфере художественной. В области архитектуры упадок этот выражается в том, что во всех важнейших центрах эпохи храмами наиболее крупными по размерам, наиболее богатыми в отделке, неизменно являются наиранее построенные: позднейшие киевские бледнеют перед Св. Софией, позднейшие черниговские — перед Св. Спасом, позднейшие новгородские — перед Св. Софией Новгородской, позднейшие владими́ро-суздальские — перед Успенским собором. Странное «обратное развитие» художественно-материальных возможностей: наикрупнейшее достижение — в начале; «сморщивание», сужение масштабов в ходе дальнейшей эволюции — поразительный контраст происходившему в тот же период развитию романской и готической архитектуры Запада! [...] Русь начала XIII в. являет картину ничтожества в сравнении с Западом — различие масштабов, десятикратное, стократное; подлинная «отсталость», возникающая не вследствие, но до татарского ига!

Ту беспомощность, с которой Русь предалась татарам, было бы нелогично рассматривать как «роковую случайность»; в бытии дотатарской Руси был элемент *неустойчивости*, склонность к *деградации*, которая ни к чему иному, как чужеземному игу, привести не могла. Это черта, общая целому ряду народов; средневековая и но-

вейшая история отдельных славянских племен построена, как по одному шаблону: некоторый начальный расцвет, а затем, вместо укрепления расцвета, разложение, упадок, «иго». [...] Такова же судьба дотатарской Руси [...] (Савицкий 1922, 59–60).

¹⁴ Особого внимания заслуживает фигура черниговского князя Михаила Всеволодовича, позже причтенного к лику святых. Родившийся в 80–90-х годах XII века и принявший сознательно мученическую смерть в 1246 г. в ханской ставке, он был характерной фигурой перехода. В дотатарский период (а Михаил еще в 1206 г. получил от отца княжение Переяславское, потом успел покняжить в Новгороде, где оставил по себе добрую память, прежде чем утвердился в Чернигове) он вел активную деятельность, ссорился с соседними князьями, дважды захватывал Киев, вторгался в Галицкую землю и, будучи привязан к своему Чернигову, как и многие другие князья, способствовал, однако, кризису разъединения и распада Руси и — в конечном счете — разгрому Киева татарами. Когда в захваченный Михаилом Киев прибыли послы хана Мангу (1240) с предложением мира, они были злодейски убиты, и, боясь мести татар, которая вскоре, в том же самом роковом для Киева году, и состоялась, бежал в Венгрию, где был плохо принят венгерским королем и должен был покинуть Венгрию, какое-то время скитаться по разным местам, возвратиться в Киев, где он жил на острове, против развалин Киева, снова появился в Венгрии в надежде создать антитатарскую коалицию и снова потерпел неудачу, что в конце концов и вынудило Михаила вернуться в родной Чернигов. Как шлейф, за мечущимся князем тянулись погромы и жертвы, которые при ином, более продуманном поведении и разумной политике можно было бы существенно уменьшить. И здесь, хотя и не в равной доле, Михаил разделяет вину с татарами, и даже сама попытка совместно вооружиться против татар после 1240 г. не рисует Михаила трезвым политиком, учитывающим сложившиеся реальности.

«Житие» Михаила («Сказание об убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина Феодора»), или «Слово о новосвятых мучениках [...]», сложенное на похвалу этим святым отцом Андреем, см. Серебрянский 1915; ПЛДР XIII в., 1981, 228–235; Ключевский 1871, 128, 146–147; Барсуков 1882, 372–379; Дмитриев 1970, 212–216; Пак 1981, 58–61; Dimnik 1981; Слов. книжн. Др. Руси XI — перв. пол. XIV в. 1987, 412–416 и др.) открывается событиями, отнесенными к 1238 году и рисующими первый этап трагедии, объявшае всех смятение и покаяние в своих грехах:

В лѣто 6746 [= 1238] бысть нахожение поганых татаръ на землю христьянскую гнѣвомъ Божиимъ за умножение грѣхъ ради. Ови оубо затворяхуся въ градѣхъ, Михаилу же бѣжавшу во Угры, инии же бѣжаша в земли дальнии, инии же кряхуся в пещерахъ и в пропастяхъ земныхъ. А иже въ градѣхъ затворишася, ти исповѣданьемъ и со слезами Богу молящеся, тако от поганыхъ немилостивно избѣени быша, а инии же кряхуся в горахъ и в пещерахъ и в пропастяхъ и в лѣсѣхъ, мало от тѣхъ остася. Тѣхъ же нѣ по колицѣхъ времянѣхъ осадша въ градѣхъ, изочтоша я в число и начаша на нихъ дань имати татарове.

Слышавше же се иже бяху ся разбѣгли на чюже земли, и возвратишася князи и вси людие на свои земли, что ихъ избыло ся. Начаша ихъ звати татарове нужею, глаголаще: «Не подобаетъ жити на земли канови и Батыевѣ, не поклонившеся има». Мнози бо ѣхаша и поклонишася канови и Батыеви.

Далее следует исторически и этнографически ценное свидетельство о том, что происходило у хана и у Батыея, когда русские приезжали на поклон. Приказано быше волхвомъ вести сквозѣ огонь и поклонитися кусту и идоломъ, а из приносимыхъ даровъ часть брали себе волхвы, чтобы бросить ихъ в огонь, и лишь потомъ допускали пришедшихъ с дарами предъ цесаря. Многие князья и бояре принимали этотъ унижительный и отступнический обрядъ. Татары же честно соблюдали условия — *Они же безъ взбранения даяхуть имъ, кто которыя власти хотяше, да прелстятся славою вѣка сего.* Это предстояло и Михаилу — темъ более что у него передъ татарами была особая вина. Былъ выборъ — снова удариться ли в бѣга, сидеть в Чернигове, ожидая, что будетъ дальше, или же унизиться (*стыдъ глаза не выест*) и отправиться на поклонение къ Батыю. «Прежний» князь Михаилъ что-нибудь изъ этихъ возможностей и выбралъ бы. «Новый» же Михаилъ сделалъ и новый, ранее ему недоступный выборъ. Онъ поехалъ в батыеву ставку, но унижаться не собирался. Темъ самымъ онъ выбралъ наиболее вероятную для себя смерть (хотя малый шансъ, какъ будетъ видно далее, у него все-таки былъ). В этомъ выборе, какъ рассказываетъ святой отецъ Андрей, князю Михаилу помогъ Богъ. *Блаженному же князю Михаилу пребывающю в Черниговѣ, видя многи прелщающася славою свѣта сего, посла Богъ благодать и даръ святаго духа на нь и вложи ему въ сердце ѣхати предъ цесаря и обличити прелесть его, ею же лститъ крестьяны. Блаженный же князь Михаилъ разгарѣвся благодатию Божиею, хотя ѣхати къ Батыеви.* Конечно, на помощь князю пришелъ Богъ. Но благодать Его посылается только темъ, кто готовъ принять ее и, значитъ, уже самъ проделалъ большую внутреннюю работу навстречу Бо-

гу. Поэтому нельзя забывать и о личной заслуге самого князя: видно, было время вспомнить о своих метаниях, интригах и других грехах и поставить перед собой вопрос о том, что делать; возможно, прошлая жизнь его, где он был заложником обстоятельств, амбиций, злоумышлений, страстей, обрыдла ему, и ему захотелось разорвать оковы этой несвободы и сделать свой свободный выбор, осуществив свое высокое предназначение даже ценою жизни.

Князь Михаил рассказал о своем намерении духовному отцу, и тот поддержал его, напомнив о том, что *мнози ѣхавше и створиша волю поганаго, прелстишася славою свѣта сего, идоша сквозѣ огонь и поклонишася кусту и идоломъ, и погубиша душа своя, и запретил Михаилу так делать, заключив словами: Но исповѣжь вѣру христьянскую, яко не достоитъ христьяном ничему же кланятися твари, но токмо Господу Богу Иисусу Христу. И обращаясь к Михаилу и Феодору — Вы будета в нынешнѣмъ вѣцѣ новосвятая мученика на утвержение инѣмъ, аще тако створита.*

Дальше всё шло так, как теперь только и могло быть. Михаил и Феодор прибыли в ставку. Им было предложено пройти через огонь и кланяться солнцу и идолам. Они отказались сделать это, ссылаясь на то, что христианская вера запрещает поклоняться тому, что сотворено, и велит поклоняться только Отцу и Сыну и Святому Духу. Волхвы сообщили об этом отказе «цесарю». Он же *възъярився вели* и поставил свои условия: *Но отселе едино от двою избери собѣ: или богомъ моимъ поклонишася и живѣ будеши и княжение приимеши, аще ли не поклонишися богомъ, то злою смертию умреши.* Один вельможа по имени Елдега сообщил Михаилу об условиях «цесаря». Ответ князя Михаила интересен тем, что он весьма характерен для «идеологии» той эпохи, для сознания того, чем можно поступиться и чем нельзя, то есть о границах компромисса и бескомпромиссности: *«Тобѣ, цесарю, кланяюся, понеже Богъ поручил ти есть царство свѣта сего. А ему же велиши поклонитися не поклонюся».* В этом ответе «цесарю» как бы предоставлялась некая возможность отказаться от крайнего решения, с терпимостью отнестись к вероисповедным убеждениям Михаила (что, собственно, на практическом уровне и делалось татарами в отношении христианской веры русского населения, подвластного им). Обмен словами между Елдегой и Михаилом краток и окончателен: *«Михашле, вѣдая буди — мертвъ еси!» — «Азь того хощю, еже ми за Христа моего пострадати и за православную вѣру пролияти кровь свою».*

Услышав о таком выборе, бояре, которые были с князем Михаилом, и его внук Борис, князь ростовский, бросились уговаривать его поклониться. *«Не хоцю токмо именовъ христьянъ зватися, а дѣла поганыхъ творити»*, — отвечал им Михаил. Когда боярин Феодор напомнил князю о наставлениях его духовного отца, остальные стали еще настойчивее уговаривать князя послушаться их. Конец этой мучительно затянувшейся сцене положил сам князь — *«Не слушаю васъ, ни души своея погублю»*. Тогда Михаилъ соима коць свой и верже к нимъ, глаголя: *«Примѣте славу свѣта сего, ея же вы хоцете!»*

После этого Михаил и Феодор стали отпевать себя заживо и, совершив отпевание, приняли причастие, которое дал им с собой их духовный отец. Нервы окружающих бояр не выдержали: *«Михашле, се убийци ѿдутъ отъ цесаря убивать ваю, поклонитася и жива будета!»* И в этот драматически напряженный момент, последний, когда еще можно было изменить решение, Михаил и Феодор, яко едиными усты, отвѣщаста: *«Не кланяевѣся, а васъ не слушаевѣ славы ради свѣта сего»*. И начали петь: *«Мученици твои, Господи, не отвергошася тебе, и паки страдавшие тебе ради, Христе»*.

И дальше все, как в дурном и затяжном сне:

Тогда убийци приѣхаша, скочиша с конь, и яша Михаила и растягоша за руцѣ, почаша бити руками по сердцю. По семь повергоша его ниць на землю и бяхуть ѿ пятами. Сему же надолзѣ бывшю. Нѣкто, бывъ преже христьянъ и послѣди же отвержесе вѣры христьянска и бысть поганъ законопреступник, именовъ Доманъ, сий, отрѣза главу святому мученику Михаилу и отверже ю проч. Надеясь на устрашение Феодора расправой над князем, мучители предложили ему поклониться идолам (богомъ нашимъ) и принять все княжество своего убитого князя. «Княжения не хочю, а богомъ вашимъ не кланяюся, — отвечал Феодор, — но хоцю пострадади за Христа, яко же и князь мой!» Судьба Феодора была точно такой же, как и у его князя. Святѣи же телеси ею поверженѣ бысть псомъ на снѣдѣ. На многи же дни лежащимъ, Божиею благодатию сблюденѣ бысть невреженѣ.

¹⁵ Помимо отступника Домана, принимавшего непосредственное участие в убийстве князя Михаила Черниговского, история сохранила и имя убийцы другого Михаила, князя Тверского (22 ноября 1319 г.): один из мучителей князя, некто Романец, вонзил ему нож в ребра и вырезал сердце. И этими двумя именами отступников-злодеев этот список, к сожалению, не исчерпывается.

¹⁶ В этих словах П. Н. Савицкого — несомненно преувеличение. И «полнота мистического углубления и постигновения», и расцвет

русской религиозной живописи, так же как и освящение татарами Руси, которые автор приписывает в конечном счете татарскому влиянию, конечно, более естественно, если не совершенно очевидно объясняются тем духовным и культурным возрождением, которое имело место в Византии в XIV веке и на которое как на вызов откликнулись и южнославянские страны Болгария, Сербия, и северо-восточнославянская Московская Русь. В частности, и возрождение монашества, и исихастическое движение, связанное прежде всего с именем афонского монаха, а потом и архиепископа Фессалоникийского Григория Паламы, имели непосредственный исторически почти синхронный отклик на Руси. Если попытаться хотя бы отчасти спасти эти утверждения Савицкого, то, пожалуй, следовало бы подчеркнуть, что татары в XIV веке, когда Русь приближалась к состоянию готовности принять этот «византийский» вызов и, следовательно, сама уже проделала часть духовного пути навстречу, не мешали этому духовному возрастанию и просветлению на Руси и что в это время и в этом отношении нет оснований говорить о том, что татарское иго «иссушило» душу русского человека. Расцвет русского монашества и русской духовной культуры со второй половины XIV века и захватывая XV век никак не может свидетельствовать об усыхании духовных и творческих возможностей Руси. Более того, именно в середине татарского ига произошел первый после времен Святого Владимира и Ярослава Мудрого и наиболее мощный прорыв в новое пространство духовной культуры и творчества, в пространство святости. Вызов Византии незадолго до ее гибели был подхвачен на Руси. — К византийско-русским связям в области духовной культуры, в частности, и искусства ср. Лазарев 1947; Лазарев 1978, 211–226; Лихачев 1960, 95–151; Лихачев 1967; Дмитриев 1963, 215–254; Прохоров 1966, 81–110; Прохоров 1968, 86–108; Прохоров 1978; Голейзовский 1968, 196–210; Тихомиров 1969, 27–46; Meyendorf 1971, 55–71; Meyendorf 1974, 47–64; Мейендорф 1974а, 291–305; Meyendorf 1975, 27–29; Мейендорф 1995, 31–44; Алпатов 1972, 190–194; Медведев 1973; Grabar 1975, 3–12; Вагнер, Владышевская 1993, 95–137 и др.

¹⁷ Судьба евразийства — история духовной неудачи. Нельзя замалчивать евразийскую правду. Но нужно сразу и прямо сказать, это — *правда вопросов*, неправда ответов, — правда проблем, а не решений. Так случилось, что евразийцам первым удалось увидеть больше других, удалось не столько поставить, сколько расслышать живые и острые вопросы творимого дня. Справиться с ними, четко на них ответить они не сумели и не смогли. Ответили призрачным

кружевом соблазнительных грез. Грезы всегда соблазнительны и опасны, когда их выдают и принимают за явь. В евразийских грезах малая правда сочетается с великим самообманом [...] Первоначальное евразийство хотело быть призывом к духовному пробуждению. Но сами евразийцы если и проснулись, то для того, чтобы грезить наяву... Евразийство не удалось. Вместо пути проложен тупик. Он никуда не ведет. Нужно вернуться к исходной точке. И оттуда, быть может, откроются новые кругозоры, протянутся новые и верные пути (Флоровский 1928, 354–355).

18 Ср. продолжение: «Отсюда позволительно сделать выводы и о самой тюркской психологии. Типичный тюрк не любит вдаваться в тонкости и в запутанные детали. Он предпочитает оперировать с основными, ясно воспринимаемыми образами и эти образы группировать в ясные и простые схемы. Однако следует остерегаться возможных неправильных толкований этих положений. Так, ошибочно было бы думать, что тюркский ум особенно был бы склонен к схематическому отвлечению. Конкретные этнографические данные [...] не дают нам оснований для подобного заключения. Ведь те схемы, на которых [...] строится тюркское духовное творчество, отнюдь не являются продуктом философской абстракции и даже вовсе не носят характера чего-то нарочито обдуманного. Наоборот, они подсознательны и существуют в психике как неосознанная причина той психической инерции, благодаря которой все элементы психического материала сами собой укладываются именно в таком, а не в ином порядке: это возможно благодаря особенной элементарности и простоте этих схем. С другой стороны, ошибочно было бы думать, чтобы шорность или схематичность тюркской психологии препятствовала размаху и полету фантазии. Содержание эпических преданий тюркских племен решительно противоречит такому представлению. Тюркская фантазия не бедна и не робка, в ней есть смелый размах, но размах этот рудиментарен: сила воображения направлена не на детальную разработку, не на нагромождение разнообразных подробностей, а, так сказать, на развитие в ш и р и н у и в д л и н у. [...] Это стремление к разрастанию вширь, глубоко характерное для тюркского творчества, внутренне обусловлено теми же основными чертами тюркской психики. [...] Благодаря элементарности материала и отчетливой простоте схем построение может легко растягиваться до произвольно больших размеров. И в этом растяжении воображение тюрка находит удовлетворение.

Описанная психология типичного тюрка определяет собой и жизненный уклад и мирозерцание носителей этой психологии. Тюрк любит симметрию, ясность и устойчивое равновесие; но любит, чтобы все это было уже дано, а не задано, чтобы все это определяло по инерции его мысли, поступки и образ жизни: разыскивать и соз-

давать те исходные и основные схемы, на которых должны строиться его жизнь и мирозерцание, для тюрка всегда мучительно, ибо это разыскивание всегда связано с острым чувством отсутствия устойчивости и ясности [...] Раз уверовав в определенное мирозерцание, превратив его в подсознательный закон, определяющий все его поведение, в универсальную схему и достигнув таким образом состояния устойчивого равновесия на ясном основании, тюрк на этом успокаивается и крепко держится за свое верование. Смотри на мирозерцание именно как на незыблемое основание душевного и бытового равновесия, тюрк в самом мирозерцании проявляет косность и упрямый консерватизм. Вера, попавшая в тюркскую среду, неминуемо застывает и кристаллизуется, ибо она там призвана играть роль незыблемого центра тяжести — главного условия устойчивого равновесия» (Трубецкой 1925, 149–151).

¹⁹ Еще раз позволительно внести коррективу — Московская Русь «возникла благодаря татарскому игу», во-первых, только в той форме, которая была обусловлена самой ситуацией «ига», и, во-вторых, «татарское» не было единственной, хотя бы и очень серьезной, причиной возникновения Руси, поскольку содержание этого этапа («московского») русской истории в своей основе исходило из внутренних истоков и причин. Но это внутреннее (и тут надо отдать должное «московским» политикам в их гибкости, ловкости, хитрости, последовательности и целенаправленности; иное, конечно, дело — нравственная оценка «московской» политики и последствий «злого» корня) сумело усвоить себе многое из предлагаемой ему «внешней» формы.

²⁰ Любопытно примечание автора этой цитаты: «Народная эпическая традиция прямо с этого момента и ведет начало московской государственности: “з а ч и н а л а с ь каменна Москва, зачинался грозный царь Иван Васильевич”. Всё, что до Ивана Грозного, покорившего Казань, Астрахань и Сибирь, народная традиция относит к легендарной эпической старине, к эпохе о б щ е - к н я з я Владимира. Даже такое событие, как отказ Ивана III платить дань татарам, попало в былинку (о Василии Казимировиче), в которой “стольным градом” является традиционный Киев, а князем — Владимир» (Трубецкой 1925, 157).

²¹ Призыв Трубецкого к историкам отрешиться от предвзятого отношения к монголо-татарской государственности, к ее эффективной организации и к соотношению монголо-татарской и русской «дотатарской» властных структур может быть расширен и на русское народное сознание в целом, представляющее о р д у как некое огромное (ср. *Орда — сила несметная*), беспорядочное, неуправляемое,

дикое, враждебное, воинственно-агрессивное скопище людей, находящихся чаще всего в движении, которое само по себе чревато опасностью, угрозой всему, что в н е орды. Неслучайны приводимые Далем синонимы к слову *орда́* — толпа, орава, ватага, скопище народа (Даль 2⁴, 1788) или такие диалектные значения слова *орда*, как ‘шум’, ‘возня’, ‘беготня’ (*Дети без батьки орду подняли в хате. Смол., ср. орду творить* ‘неистовствовать’, ‘приходить в ярость’, ‘делать беспорядок’ — *Батька орду творит, что дочки дома нетути. Смол.*); ‘ругань’, ‘брань’ (*Тут настоящая татарская орда. Вят.*); ‘тупой, плохо соображающий человек’ (*Ты, брат, настоящая орда! Чебокс. Казан.*), ср. блр. *орда́* ‘беспорядок’, ‘шум’ и др. (СРНГ 23, 1987, 331–332; Фасмер III, 1971, 150 и др.). Разумеется, *орда* имеет и другие значения — ‘кочующее племя’, ‘вражеское войско’, ‘земля, сторона, особенно дальняя, незнакомая’, ‘место рождения, происхождения, местожительства’ (*И ты с какой земли, солдатушка, с какой орды, | И ты с которой, солдат, с да и сторонушки?*); ‘скопление животных’, ‘стадо’, ‘стая’ и т. п. Ряд этих значений и связываемые со словом *орда́* коннотации обязаны своим происхождением забвению исходного исторического смысла слова и тому эмоциональному шоку, который определил тенденцию к «ухудшению» значения слова. Древнерусские данные, относящиеся к слову *орда́*, фиксируют более «объективные» и нейтральные характеристики слова, что свидетельствует о том, что современники орды лучше понимали, что это такое. Идея организации, упорядочения, объединения отчетлива в др.-русс. *орда́*. Ср. такие значения, как ‘ханская ставка’, ‘столица’, ‘центр государства кочевников’ (*А того де хана орда своя, гдѣ онъ живетъ, городъ у него деревяной, а около валъ земляной [...]. ДАИ III, 57, 1646 г.*) с идеей стабильной фиксации центра (ср. ‘стан’); ‘объединение крупных тюркских и монгольских феодальных государств и союзов кочевых племен’; ‘военно-племенная организация кочевников’, ‘воинство’, ‘воинственный народ, племя’ (Слов. русск. яз. XI–XVII вв. 13, 1987, 64–65). Первое из указанных значений отвечает и значению монгольскоязычных и тюркских слов, принадлежавших к тому кругу, откуда было сделано заимствование, ср. монг. *orda, ordu* ‘ставка’, ‘стоянка’, ‘лагерь’, ‘двор’, чагат., казах. *orda* ‘дворец, шатер хана, султана’ и т. п. (Фасмер III, 150). Более ранние представления русского человека об орде — в духе пословицы *Нет худа без добра*, ср.: *Хоть в орде да в добре; Старших и в орде почитают; Хоть в орду да пойду* (судиться, чтобы установить-найти правду) и т. п. Значительно позже, вплоть до XIX века, с поздними филиациями орды, продолжающими сохранять это название, у русских были торгово-

экономические отношения купли-продажи, обмена, выкупа и т. п. Ср. *Ездили мы в орду* [обозначение уральско-сибирских инородцев. — В. Т.], *закупили там... скот*. Екатеринбург. Перм., 1850–1860 (СРНГ 23, 331) и т. п. Можно думать, что для трезвого и рассудительного русского человека времен татарского ига в орде — чужие и жесткие правда, справедливость и право, но все-таки есть и то, и другое, и третье, а значит, есть и порядок, закон (*Dura lex, sed lex*), а это во всяком случае лучше того беспорядка и розни, с которыми пришлось встретиться еще в дотатарское время.

²² Один пример относится даже к началу XVIII века, ср. *туман*, 1704 < *tuman* (см. Kiparsky 1975, 67).

²³ Ч. Дж. Гальперин убедительно говорит, ссылаясь на косвенные сведения летописи и особенно таких текстов, как «Поучение» Владимира Мономаха или «Слово о полку Игореве», о хорошем знакомстве Киевской Руси IX–XII вв. с бытом кочевников, организацией их власти, родословием, языком, об осведомленности в географии, фауне и флоре. Прецеденты интегрированности «чуждых» этноязыковых элементов (например, тюркских по происхождению «черных клобуков») в русские социальные структуры (а таких случаев было, конечно, значительно больше, чем сообщают источники) свидетельствуют о верности этого взгляда (см. Halperin 1985).

²⁴ Выработанные еще в домонгольские времена принципы описания отношений с кочевниками легли в основу «литературного этикета», действующего в подобных ситуациях, а сам этот этикет почти без изменений перешел в тексты эпохи ига: сама власть татаро-монголов замалчивалась; авторы XIV–XV вв. обвиняли монголов в *стремлении* править русскими землями, как если бы они еще не были завоеваны, и описания Куликовской битвы или «великого стояния» на Угре в 1480 году ничего не говорят об *освобождении*, как если бы не от чего было освободиться» (Halperin 1985, 63). «Content analysis» ряда ключевых понятий («взять», «разорить», «совершить насилие» и т. д.) позволяет утверждать, что в русских источниках события татаро-монгольского нашествия трактуются как эпизоды продолжающейся религиозной войны с кочевниками киевского периода и что вопрос о суверенитете русских земель тщательно обходится. В этом игнорировании факта завоевания Гальперин с известным основанием усматривает своего рода «форму сопротивления насилию» (74).

²⁵ Тот же исследователь, борясь со стереотипами, навязываемыми историку самими источниками, старается дать дифференцированную, но комплексную оценку роли татаро-монгольского завоевания в развитии разных сторон русской жизни и разных социальных слоев

русского общества. Положительное и отрицательное, выигрыш и проигрыш (разумеется, в масштабах и представлениях того времени) нередко причудливо и не без неожиданностей сочетаются друг с другом. Касаясь сферы экономики, Гальперин подчеркивает неоднородность оценки результатов в связи с географическим фактором или социальной принадлежностью. Так, города, находившиеся на западе Руси (Смоленск, Витебск, Полоцк), избежали в основном тяжких последствий ига (выгода), но по той же причине они оказались на периферии выгодных торговых связей (проигрыш). Владимиро-Суздальская Русь подверглась в результате нашествия татаро-монголов большим разрушениям (ущерб), но получила открытый доступ к волжскому торговому пути и к континентальным торговым путям (приобретение), находившимся под контролем ордынцев, покровительствовавших вовлечению этих русских земель в «евразийский» торговый оборот. Такая же неоднородность наблюдается и в социальной сфере. Если крестьяне пострадали от ига очень существенно, более чем какой-либо другой слой населения, то русские князья, проявившие лояльность к Орде, немало выиграли, выступая в функции сборщиков дани, значительная часть которой оседала в их руках. Следовательно, население, в основном крестьянское, страдало не только от «чужих», но и от «своих». Тяжесть налогообложения, принудительных работ, участия в отражении набегов лежала именно на крестьянах, которые, как правило, лично не были в контакте с татаро-монголами, но имели дело с русскими посредниками. Но те слои, которые имели непосредственные связи с «ордынцами», — знать, должностные лица, священнослужители, купцы — в отношениях с ними имели свой интерес и свою выгоду. Одним словом, «не было никакого русского национального единства, и вследствие этого не могло быть и связанного национального отклика» (Halperin 1985, 107), хотя позже, уже задним числом, идею национального единства не раз пытались оформить.

²⁶ Ср.: «[...] неизвестно, с которого времени и почему к этому епископу имеют особенное посмертное почтение, соединенное с благоговением, которое заключается в служении панихид, заказываемых даже некоторыми лицами отдаленных губерний» (Доброхотов 1849, 117; ср. Петухов 1888, 5). Эта народная память о Серапионе как бы противостоит тому полужабвению, которому подверглось его имя: оно отсутствует в месяцесловах и богослужебных книгах при том, что они содержат имена лиц, равных Серапиону по происхождению и живших в том же XIII веке. Автор единственного монографического исследования о Серапионе пишет: «Весьма замечательно, что Серапион, имя которого едва лишь две рукописи (XIV в.) сохрани-

ли под немногими принадлежащими ему поучениями, а с XV в. оно было как бы совершенно забыто (если не считать упоминания этого имени в заглавии “Правила” Кирилла-митрополита, имеющегося в многочисленных списках “Кормчих”)», см. Петухов 1888, 4–5; ср. Барсуков 1882, стлб. 497 [четыре из пяти поучений, приписываемых Серапиону, подписаны его именем; некоторые сведения, сообщаемые в книге Е. Петухова, устарели и нуждаются в пересмотре. — В. Т.].

27 Значительная часть годовой записи за 1230 год в Лаврентьевской летописи посвящена этому страшному землетрясению:

Во вре^а стѣна лѣт^а ргѣа, что^а стѣму еуа^а лью, въ цркви сборнѣи стѣна Бѣа в Володѣ^а ри потрясе^а земля . и цркы и трапеза . и ико^а подвѣ^а шаса по стѣна^а . и паникади^а с свѣца^а . и свѣ^а лна поколѣбаша^а и лю^а ю мно^а изумѣша^а и мнахутса та^а яко голова обишла кожего и^а . и яко другъ къ дру^а глѣху не вси бо ра^а мѣва^а . дивна^а то^а чю^а се . Бы^а же си въ многа^а црквахъ и в домѣ^а гѣки^а бы^а же се и во ины^а горо^а хъ . и в Києвѣ гра^а . велми болма того бы^а потрясеные . а в монастыри Печерско^а цркыа стѣна Бѣа каме^а на . б . части раступиса [...] ту и трапезницею потра^а каме^а ю . снесену бывшую корму и питью все то потре каменье дробноке сверху падаа . і столы и скамы . но оба^а вса трапезница не паде^а ни верхъ кѣа . Тако^а и в Переяславли Руско^а цркви ста^а Михаила каменая рассѣде^а на двоке и па^а перево^а с кровлею: г^а . комарь и потроша ико^а и паника^а ла свѣ^а ми и свѣ^а лна . То^а все бы^а по всеп земли одного днѣ одного ча^а: в го^а стѣна лѣт^а ргѣа мѣа мая . въ . г . днѣ . в пато^а . б . не^а . по пасѣ . тако слышахо^а оу самовидецѣ бывши^а тамо в то время . Того^а мѣа мая въ . і . днѣ в па^а к . е . не^а . по пасѣ . Нѣцип видѣ^а . рано въсходящую слнцю . бы^а на . г . оуглы яко и коврига пото^а мнѣи бы^а аки звѣзда тако и погипе . пото^а мало опа^а взиде въ свокемъ чи^а . Того^а мѣа въ . дѣ . днѣ во втор^а . г . не^а по пасѣ . Второе въ го^а слнце на^а погыба^а зраци^а всѣ^а лю^а мь мало остаса кѣго и бы^а аки мѣць . г . днѣ и на^а опать полнитѣ и мнози мнаху мѣць идуце чресъ нѣбо зане башеть ме^а мѣсачье то . а друзии мнахуть слнце идуце въспа^а . поне^а оболоди малип частип, с полунощныа стра^а борзо бѣжаху на слнце на полубнѣну страну . — того же днѣ и ча^а бы^а тако и того грознѣе в Києвѣ . всѣ^а зраци^а . бывшую слнцю мѣцемъ . явишаса столпове черлени . зелени . сини ѡба полы слнца . таче снѣ^а огонь с нѣси аки обла^а велѣ над ручаи Лыбе^а лю^а мь всѣ^а ѡчаавшимъ^а свокего житья мнаще оу^а кончану суцю цѣлююще дру^а друга проще^а ю имаху плачюще горко воспѣша и Бѣви слеза^а . и мѣтью свокою Бѣ преве^а страшныи то огонь чере^а ве^а гра^а бес пакости и па^а в Днѣпрѣ рѣ^а . ту и погипе та^а сказаха на^а самовидци бывши та^а (Лавр. летоп., л. 157, 1230 г.).

Это столь подробно и выразительно описанное землетрясение в масштабах тогдашней Руси с достаточным основанием может быть названо всеобщим. Авторы «Каталога землетрясений Российской Империи», исходя из данных ряда летописных сводов, приходят к следующему заключению: «В 1230 году, 3 мая, утром, вся русская земля подверглась действию землетрясения, ощущавшемуся одинаково во Владимире, Киеве, Переяславле, Новгороде и в землях Ростовской, Суздальской и Владимирской» (Мушкетов, Орлов 1893, 118). Землетрясение 1230 года, произведшее такое сильное впечатление на современников, тем не менее было лишь одним из ряда подобных же землетрясений в XII–XIII вв., отмечаемых летописью и приурочиваемых к Киеву (по меньшей мере), ср. сильные землетрясения 1126, 1170, 1196 годов, очевидцем которых Серапион не мог быть. Но сильное землетрясение 1258 года (*трясашеся земля*), отмеченное в Густынской летописи, как показал Колобанов 1958, 252–254, могло быть именно тем событием, которое имел в виду Серапион в первом из своих «слов». Землетрясение в Дураццо (*Драчь град*) в 1273 г., вызвавшее сильное наводнение, и его последствия, а также общие беды, обрушившиеся и на часть Восточной Европы (*Драчь град 4 лѣта стоялъ от моря потоплен бысть и нынѣ в мори есть. В лясѣхъ от умноженья дождя 600 людий потопло, а инии в Перемышли градѣ 200 потопоша, и гладь бысть 4 лѣта. Тамо же се все бысть в сия лѣта за грѣхи наша*), едва ли могут претендовать на то, что имело в виду описание землетрясения в первом «слове» Серапиона. Поэтому, во всяком случае пока, мнение В. А. Колобанова представляется наиболее близким к истине:

«[...] естественно думать, что Серапион действительно обращается к слушателям как “очевидец к очевидцам”. Нужно полагать, что его “пасомые” были в недавнем прошлом (1258 г.) свидетелями землетрясения, картина которого воскрешала в их памяти события более ранних лет — тридцатых годов XIII века. Сам Серапион подтверждает это, говоря “*аще ли кто речеть: прежде сего потрясения бѣша же; аще бѣша потрясения, рку: тако есть...*”. Такое обращение окажется вполне уместным только в том случае, если учесть, что в 1230 г. произошло землетрясение во Владимире и в Киеве, равное по своей разрушительной силе. Логично предположить, что Серапион говорит о памятном ему и слушателям землетрясении (1258 г.), как бы воскрешая в их памяти события грозного прошлого (1230 г.) для того, чтобы связать стихийное бедствие с татарским нашествием» (Колобанов 1958, 254). — Что касается небесных явлений, то кроме тех, что так красочно описаны в летописной статье

под 1230 г., солнечные затмения имели еще место в 1236 и 1270 гг., а луну *померькъшю* можно было видеть в 1248 и 1259 гг. (ср. Святский 1915, 34, 104–105). Все это также, пожалуй, побуждает существенно сдвинуть описание всех этих событий в первом поучении Серапиона в сторону 70-х годов XIII века.

²⁸ К полемике о времени написания (а отчасти и о месте) первого поучения Серапиона ср.: Срезневский 1863, 68; Аристов 1878, 45; Филарет 1884, 63–64; Петухов 1888, 16–38; Порфирьев 1909, 445; Сперанский 1914, 365; Возняк 1920, 260–261; Грушевський 1923, 253; Gorlin 1948, 21–28; Гудзий 1952, 450–452; Творогов 1987, 388–389.

²⁹ В Московском летописном своде конца XV в. под 1274 г. сообщается, что *«того же лѣта прииде ис Киева митрополитъ Кирилъ и приведе съ собою архимандрита печерьскаго Серапиона, и постави его епископомъ Володимерю, Суждалю и Новугороду Нижнему»* (ПСРЛ 29, 1949, 151, ср. также Воскресенскую и Никоновскую летописи; несколько иная редакция того же — в летописном своде 1479 г. (ПСРЛ 28, 1963, 61) и в летописном своде 1518 г. О представлении Серапиона см. в Московском летописном своде под 1175 г.: *Въ то же лѣто преставися епископъ Володимерьски Серапионъ, бѣ же учителенъ зѣло в божественомъ писании, положен же бысть в церкви святыа Богородица во Владимери* (ПСРЛ 25, 1949, 151; о том же, но несколько иначе в своде 1497 г. — ПСРЛ 28, 1963, 61 и в своде 1518 г.), ср. также ПСРЛ 30, 1965, 95. Об игуменстве Серапиона в Киеве в 1249–1274 гг. см. Болховитинов 1831, 138.

³⁰ Ср.: «Следовательно, можно говорить об общности приемов построения этих произведений. Нам представляется, что на основании всех приведенных примеров мы получаем возможность судить о близости “слов” Серапиона к “Поучению”. Как известно, деятельность Серапиона Владимирского протекала после собора 1274 г. во Владимире. Логично предположить, что именно в этот период ему как новопоставленному епископу уместно было произнести такое поучение, которое явилось бы некоторым дополнением к соборным определениям. Полагаем также, что приведенные сопоставления делают вероятным следующий вывод: “Поучение к попом” могло быть произнесено Серапионом Владимирским после собора 1274 г.» (Колобанов 1958а, 162).

³¹ Современный исследователь указывает на то, что информация даже о таких важных обстоятельствах, касающихся этого собора, как-то место, время его проведения, состав участников и т. п., остается скудной и не позволяющей прояснить многие вопросы, см. Щапов 1978, 181–184.

- ³² Подробнее о сборниках, в которые входят «слова» Серапиона, см. Петухов 1888, 189–205; Творогов 1987, 388.
- ³³ «Слова» Серапиона цитируются по изданию Петухов 1888, 1–15 (третьей пагинации) в версии ПЛДР XIII в. 1981, 440–455 (четные страницы); использованные списки указаны там же, 607. — Из более ранних изданий (кроме Петухов 1888) ср. также — Прибавл. 1843, т. 1, 97–111, 193–205; Шевырев 1850, ч. 2, 36–38; Нов. поуч. Серап. 1858, июль, 472–484. — Переводы «слов» Серапиона — Прибавл. 1843, т. 1; ПЛДР XIII в. 1981, 440–455 (нечетные страницы); Zenkovsky 1974, 243–248.
- ³⁴ В основе этой «соборной» цитаты лежат прежде всего цитаты из Евангелия: «Будут большие землетрясения по местам, и глады и моры, и ужасные явления и великие знамения с неба» (Лк. 21, 11); — «И будут знаменья в солнце и луне и звездах» [...] (Лк. 21, 25); — «и будут глады, моры и землетрясения по местам» (Мф. 24, 7, ср. Мр. 13, 8; Лк. 21, 11) и другие менее очевидные.
- ³⁵ «Сотник же и те, которые с ним стерегли Иисуса, видя землетрясение (ἰδόντες τὸν σεισμόν) и все бывшие устрашились (ἐφοβήθησαν) весьма и говорили: во истину (Ἀλεθῶς) Он был Сын Божий» (Мф. 27, 54).
- ³⁶ Другой вариант такого отношения к неприятности в духе «laisser passer» — у русских людей, крестьян Плюшкина: «Крыши на них [избах. — В. Т.] просвечивали, как решето, и воробьи пролетали их напролет; впрочем, дыры были такой величины, что, кажется, и вороны могли пробраться. Кажется, сами хозяева разобрали с них драницы на разные свои потребности, рассуждая и весьма справедливо, что в дождь избы не кроют, а в вёдро и сама не каплет. При том нечего в ней и бабиться, когда есть простор и в кабаке, [и] на большой дороге, словом, где хочешь» («Мертвые души»).
- ³⁷ Ср. выше: *Аще ли кто речеть [...]*
- ³⁸ Этот образ мыслимого цельно-единства проклюнувшегося ростка и плода находит более позднюю параллель в единстве самого имени этих фаз в развитии растения у Гете:

Will ich die Blumen des frühen die Früchte des spätem Jahres,
Will ich was reizt und entzückt, will ich was sättigt und nährt,
Will ich den Himmel, die Erde mit E i n e m N a m e n begreifen;
Nenn' ich Sacontala dich, und so ist alles gesagt.

- ³⁹ Помимо закреплённой традицией символической «общекультурной» семантики числа сорок, нужно иметь в виду и специально

библейские коннотации этого числа и прежде всего — сорокалетнее странствие евреев по пустыне перед тем, как войти в родную землю (ср. Исх. 16, 25; Чис. 14, 33; Вт. 2, 7; 8, 2 и др.), хотя отмеченность числа сорок имеет и другие, более глубокие основания. Впрочем, и в новозаветных текстах сорок чаще всего относится ко времени в годовом исчислении (ср. Деян. 4, 22; 7, 23; 7, 36; 13, 18; 13, 21; Евр. 3, 9; 3, 17, но Деян. 23, 13; 23, 21 — о людях и 2 Кор. 11, 24 — об ударах: «сорок без одного»).

⁴⁰ Как уже отмечалось раньше, фрагмент риторических вопросов Серапиона (*Что речемъ, что отвѣщаемъ?* и т. д.) обнаруживает большую близость с фрагментом из «Правил» митрополита Кирилла III, подготовленного в связи с церковным собором 1274 г. во Владимире. Ср.: *Кый убо прибытокъ наслѣдовахомъ, оставльше Божия правила? Не рассея ли ны Богъ по лицу всея земля? Не взяти ли быша гради наши? Не падоша ли сильнии наши князи остремъ меча? Не поведени ли быша в плѣнь чада наша? Не запусѣша ли святыя Божия церкви? Не томими ли есмы на всякъ день отъ безбожьныхъ и нечистыхъ погань?* — Естественно, встает вопрос об участии Серапиона в составлении «Правил». Во всяком случае текстологическое сходство и сама стилистика, не говоря уж о тематическом единстве этих двух сопоставляемых фрагментов, склоняют к положительному ответу на этот вопрос.

⁴¹ Этот фрагмент, как указывалось уже и ранее, существенным образом перекликается с псалмом 78 (псалм Асафа) и, очевидно, во многом следует ему, подобно тому как описываемая ситуация на Руси, по сути дела, воспроизведение здесь и теперь некоей типовой ситуации, особенно часто повторявшейся в истории еврейского народа, который долгое время был один на один с миром язычников, несших ему унижение, поношение, разорение и разрушение, гибель. Именно об этом в псалме Асафа:

Боже! язычники пришли в наследие Твое; осквернили святой храм Твой, Иерусалим превратили в развалины;

Трупы рабов Твоих отдали на снадение птицам небесным, тела святых Твоих зверям земным;

Пролили кровь их, как воду, вокруг Иерусалима, и некому было похоронить их.

Мы сделались посмешищем у соседей наших, поруганием и посрамлением у окружающих нас (Псалт. 78, 1–4).

Впрочем, есть и существенное различие. В псалме 78 есть и призывы как бы перевести обрушенный на еврейский народ гнев Господень на его врагов: «Доколе, Господи, будешь гневаться непрерывно, будет пылать ревность Твоя, как огонь? Пролей гнев Твой

- на народы, которые не знают Тебя, и на царства, которые имени Твоего не призывают» (78, 5–6). Тут же и просьба к Богу — «Не помяни нам грехов наших предков [...], ибо мы весьма истощены» (78, 8), но зато и покаяние в грехах («и прости нам грехи наши ради имени Твоего» 78, 9), чего так упорно добивался Серапион (и, увы, часто, видимо, безуспешно) от своих духовных детей.
- ⁴² Еще перед началом нашего века наиболее проникательные люди чувствовали неизбежность катастрофы и не раз и не два писали об этом своем предчувствии. «Наступающий конец мира веет мне в лицо каким-то явственным, хоть неуловимым дуновением — путник, приближающийся к морю, чувствует морской воздух прежде, чем увидит море», — писал Владимир Соловьев. Уже в нашем веке, перед семнадцатым — «Чувствую агонию мира» (Бердяев). Но и почти полвека спустя — «Кто посмеет сказать, что вещие слова “мудрецов и поэтов” были ложью? Ясно видим апокалиптического Агнца, снимающего шестую печать, после которой [как бы вторя Серапиону. — В. Т.] землетрясение, помрачение солнца, кровавое преобразование луны. *В ком сердце есть, тот должен слышать, время, | Как твой корабль ко дну идет*». См. Ульянов 1996, 17 (стихи из стихотворения Мандельштама «Сумерки свободы», май 1918).
- ⁴³ Любопытно, что эта фраза, представляемая у Серапиона как своего рода цитата из подлинного текста «заблудших», содержит конструкцию *аще ... (то ...)*, присущую ранним памятникам русского (и — шире — славянского) права и соответствующим текстам «предправовой» эпохи, о чем см. Иванов, Топоров 1978, 221–240, особенно 224–226. Такие же аналогии с этим фрагментом из «слова» Серапиона наблюдается, по крайней мере, еще в двух случаях — в процедуре определения вины и в вопросе доказательства.
- ⁴⁴ Источник этого образа, к которому обращались не раз (из наиболее известных примеров — Паскаль и Тютчев), в ветхозаветной образности. Ср.: «И поразит Господь Израиля, и будет он, как тростник, колеблемый в воде [...]» (3 Цар. 14, 15).
- ⁴⁵ Характерно для Серапиона это включение и себя в царство зла и греха вместе с другими.
- ⁴⁶ В этом своем утверждении Е. В. Петухов несколько ошибается. Во всяком случае в ряде исследований указывается, что «слова» Серапиона в известной степени повлияли на «Слово о житии и о представлении Дмитрия Ивановича, царя русского», на «Повесть о Псковском взятии», на окружное послание патриарха Иоасафа (1636 г.), см. Творогов 1987, 389. Впрочем, и эти соображения относительно откликов серапионовой поэтики в более поздних тек-

стах пока могут оцениваться только как более или менее правдоподобные.

⁴⁷ Из работ, имеющих непосредственное отношение к риторике Кирилла Туровского и, в частности, к ее отношению к византийским образцам, стуйт выделить Vaillant 1950, 34–50; Еремин 1962, 60–69; Колесов 1981, 37–49; Рогачевская 1989, 16–20; Двинятин 1993, 34–36; Двинятин 1994, 49–57; Двинятин 1995, 81–101; Двинятин 1996.

⁴⁸ Ср. неподалеку: *Се слышаще, оубойтесе, въстрепещите, престаните от зла, створите добро.*

⁴⁹ Этот ряд *грабленья, татбы, разбоя* каноничен и подтверждается другими старыми правовыми текстами. Уместно напомнить, что *грабленье* — открытая, т. е. обычно насильственная кража, *татба* — скрытая, незаметная кража, *разбой* — убийство или попытка его с целью грабежа. Иногда возникает особый вариант: *татбина дънная* и *татбина ноцная* (Быт. XXXI, 39), соотносимая с основоположной для раннего римского права, в части законодательства против воров, оппозиции *furtum manifestum* — *furtum nec manifestum* (см. Watkins 1970, 334–345). К вышеназванному ряду ср.: *А кто кого утяжет в татбе с поличным, или в розбое, или в грабежи [...]* (Новгор. Судн. грам. XV в.); — *А кому будет дело [...] о татбе и о розбое, и о грабежи [...]* (там же) и т. п. Ср. также *явленная татба* и *не явленная татба* (те же определения связываются и с татем), см. Иванов, Топоров 1978, 238 и др.

⁵⁰ Ср., например: *Аще бо поидемъ в воли Господни, всѣмъ оутѣшеньемъ оутѣшитъ ны Богъ небесныи, а кы сыны помилует ны [...]*, где более вероятно видеть не сравнение («помилует нас, как милует сыновей»), а указание на представительство некоего «привилегированного» класса («помилует нас в качестве сыновей», поскольку мы сыновья Его).

ЛИТЕРАТУРА

- Акимова О. А.
1988 Гальперин Ч. Дж. Русь и Золотая Орда: монгольское влияние на русскую средневековую историю // Культура и общество Древней Руси (X–XVII вв.) (Зарубежная историография. Реферативный сборник). Часть I. М.
- Алпатов М. В.
1972 Искусство Феофана Грека и учение исихастов // Византийский временник. Т. 33. М.
- Аничков Е. В.
1914 Язычество и Древняя Русь. СПб.
- Аристов Н. Я.
1878 Заметка о поучениях епископа Серапиона // Труды III Археологического съезда. Т. II. Киев.
- Барсуков Н. П.
1882 Источники русской агиографии. СПб.
- Болховитинов Е.
1831 Описание Киево-Печерской лавры с присовокуплением разных грамот и выписок [...]. Киев.
- Вагнер Г. К., Владышевская Т. Ф.
1993 Искусство Древней Руси. М.
- Возняк М.
1920 Історія української літератури. Ч. I. Львів.
- Гальковский Н. М.
1913–1916 Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1–2. М., Харьков.
- Голейзовский Н. К.
1968 Исихазм и русская живопись // Византийский временник. Т. 29.
- Голубиная книга
1991 Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI–XIX вв. М.
- Грушевський М.
1923 Історія української літератури. Ч. I, т. 3, кн. 3. Київ–Львів.

Проповеди Серапиона Владимирского

- Гудзий Н. К.
1952 Где и когда протекала литературная деятельность Серапиона Владимирского // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. 1952, т. XI, вып. 5, сентябрь-октябрь.
- Даль В. И.
[б. г.] Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1–4. СПб.–М., четвертое исправленное [...] издание.
- Двинятин Ф. Н.
1993 Гомилии Кирилла Туровского: структура текста и философия текста // Актуальні проблеми дослідження філософської культури східних слов'ян XI–XVIII ст. Полтава.
1994 Топика и бинарные конструкции в Торжественных словах Кирилла Туровского // Вестник Санкт-Петербургского университета 1994, сер. 2, вып. 2.
1995 Традиционный текст в Торжественных словах св. Кирилла Туровского. Библейская цитата // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 8. М.
1996 Лингвопоэтический анализ слов св. Кирилла Туровского. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. СПб., 1996.
- Дмитриев Л. А.
1963 Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы // ТОДРЛ, т. XIX.
1970 Сюжетное повествование в житийных памятниках конца XIII–XV вв., см. Истоки беллетр. 1970.
- Доброхотов В.
1849 Памятники древности во Владимире. М.
- Евразийство
1926 Евразийство: Опыт систематического изложения. [б. г.]
- Еремин И. П.
1962 Ораторское искусство Кирилла Туровского // ТОДРЛ, т. XVIII.
- Иванов В. В., Топоров В. Н.
1978 О языке древнего славянского права (к анализу нескольких ключевых терминов) // Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. Загреб–Любляна, сентябрь 1978. Доклады советской делегации. М.
- Истоки беллетр.
1970 Истоки русской беллетристики. Л.
- Ист. русск. лит.
1945 История русской литературы. Т. II, ч. 1. М.–Л.

- Ключевский В. О.
1871 Древнерусские жития как исторический источник. М.
- Колесов В. В.
1981 О характеристике поэтического стиля Кирилла Туровского // ТОДРЛ, т. XXXVIII. Л.
- Колобанов В. А.
1958 К вопросу о датировке первого «Слова» Серапиона Владимирского // Ученые записки Владимирского Педагогического института. Вып. 4.
1958а О Серапионе Владимирском как возможном авторе «Поучения к попам» // ТОДРЛ, т. XIV.
1960 К вопросу об участии Серапиона Владимирского в сборных «деяниях» 1274 г. // ТОДРЛ, т. XVI.
1961 Обличение княжеских междоусобий в поучениях Серапиона Владимирского // ТОДРЛ, т. XVII.
1962 Общественно-литературная деятельность Серапиона Владимирского. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Владимир.
- Лазарев В. П.
1947 История византийской живописи. I. М.
1978 Византия и древнерусское искусство. Статьи и материалы. М.
- Лит. Др. Руси
1981 Литература Древней Руси. Сборник научных трудов. М.
- Лихачев Д. С.
1949 Повесть о Николе Заразском. Тексты // ТОДРЛ, т. VII.
1960 Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России // Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике на IV Международном съезде славистов. М.
1967 Предвозрождение на Руси в конце XIV — первой половине XV века. // Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. М.
- Медведев И. П.
1973 Мистра. Очерки истории и культуры поздневизантийского периода. Л.
- Мейендорф И.
1974а О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV веке // ТОДРЛ, т. XXIX.
1995 Православие и современный мир (Лекции и статьи). Минск.

Проповеди Серапиона Владимирского

- Мир Росс.-Евраз.
1995 Мир России-Евразии. Антология. М.
- Мушкетов И., Орлов А.
1893 Каталог землетрясений Российской Империи // Записки Императорского Русского Географического общества. Т. XXVI. СПб.
- Нов. поуч. Серап.
1858 Новые поучения Серапиона, епископа Владимирского (XIII в.) ПС.
- Пак Н. И.
1981 Некоторые исторические замечания к летописной «Повести о Михаиле Черниговском», см. Лит. Др. Руси 1981.
- Петухов Е. [В.]
1888 Серапион Владимирский, русский проповедник XIII века. СПб.
- ПЛДР XIII в.
1981 Памятники литературы Древней Руси. XIII век. Л.
- Порфирьев И.
1909 История русской словесности. Ч. I. Казань.
- Прибавл.
1843 Прибавление к изданию творений святых отцов в русском переводе. Т. I. СПб.
- Прохоров Г. М.
1966 Этническая интеграция в Восточной Европе в XIV веке (От исихастских споров до Куликовской битвы) // Доклады отделения этнографии Географического Общества СССР. Вып. 2. Л.
1968 Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке // ТОДРЛ, т. XXIII.
1978 Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л.
- ПС
Православный собеседник. Казань.
- Рогачевская Е. Б.
1989 О некоторых особенностях средневековой цитации (на материале ораторской прозы Кирилла Туровского) // Научные доклады Высшей школы. Филологические науки. 1989, № 3.
- Савицкий П. Н.
1922 Степь и оседлость, см. Мир Росс.-Евраз.

Литература

- 1926 Евразийство (опыт систематического изложения), см. Мир Росс.-Евраз.
- 1926а Географический обзор России-Евразии, см. Мир Росс.-Евраз.
- Святский Д.
1915 Астрономические явления в русских летописях с научно-критической точки зрения. Птг.
- Серебрянский Н.
1915 Древнерусские княжеские жития. М.
- Слов. др.-р. яз. XI–XIV вв.
Словарь древнерусского языка XI–XIV вв. М. (продолжающееся издание)
- Слов. книжн. Др. Руси, XI — перв. пол. XIV в.
1987 Словарь книжников и книжности Древней Руси, XI — первая половина XIV в. Л.
- Слов. русск. яз. XI–XVII вв.
Словарь русского языка XI–XVII вв. М. (продолжающееся издание).
- Смирнов С. И.
1912 Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины. М.
- Сперанский М. Н.
1909 История древнерусской литературы. М., 1914.
- Срезневский И. И.
1863 Древние памятники русского письма и языка (X–XV вв.) СПб.
- СРНГ Словарь русских народных говоров. Л.–СПб. (продолжающееся издание).
- Творогов О. В.
1987 Серапион // Слов. книжн. Др. Руси. Вып. I (XI — первая половина XIV в.) Л.
- Тихомиров М. Н.
1969 Россия и Византия в XIV–XV столетиях // Тихомиров М. Н. Исторические связи России со славянскими странами и Византией. М.
- ТОДРЛ Труды Отдела древнерусской литературы. Л.–М. (продолжающееся издание).

- Топоров В. Н.
1993 Николай Сергеевич Трубецкой — ученый, мыслитель, человек (К столетию со дня рождения) // Н. С. Трубецкой и современная филология. М.
- Трубецкой Н. С.
1925 О туранском элементе в русской культуре // Евразийский временник. Париж, 1925, кн. 4, см. Трубецкой 1995.
1925а Наследие Чингисхана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока. Берлин, 1925, см. Трубецкой 1995.
1995 История. Культура. Язык. М.
- Ульянов Н. И.
1967 Диптих. Нью-Йорк.
1996 Шестая печать // Русские философы. Конец XIX — середина XX века. М. (перепечатка статьи 1965 г. из Ульянов 1967).
- Фасмер М.
1964—1973 Этимологический словарь русского языка. Т. I—IV. М.
- Филарет (Гумилевский)
1884 Обзор русской духовной литературы. 3-е изд. СПб.
- Флоровский Г. В.
1928 Евразийский соблазн, см. Мир Росс.-Евраз. 1995.
1937 Пути русского богословия. Париж (воспроизведение издания — Вильнюс, 1991)
- Шевырев С. П.
1850 Поездка в Кирилло-Белозерский монастырь. М.
- Щапов Я. Н.
1978 Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI—XIII вв. М.
- ЭССЯ
Этимологический словарь славянских языков. Под ред. О. Н. Трубачева. М. (продолжающееся издание).
- Bogert R.
1984 On the Rhetorical Style of Serapion Vladimirskij // Medieval Russian Culture. Berkeley—Los Angeles—London.
- Dimnic M.
1981 Mikhail, Prince of Chernigov and Grand Prince of Kiev 1224—1246. Toronto.
- Gorlin M.
1948 Serapion de Vladimir, prédicateur de Kiev // Revue des études slaves. T. 24. Paris.

- Grabar A.
1975 The Artistic Climate in Byzantium during the Palaeologian Period // The Karije Djani 4. Studies in the Art of the Karije Djani and Its Intellectual Background. Ed. P. Underwood. Princeton.
- Halperin Ch. J.
1985 Russia and the Golden Horde: The Mongol Impact on the Medieval Russian History. Bloomington.
1985a Russia and Steppe: George Vernadsky and Eurasianism // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Bd. 36. Wiesbaden.
- Kiparsky V.
1975 Russian historische Grammatik. Bd. III. Entwicklung des Wortschatzes. Heidelberg.
- Karije Djani
1975 Karije Djani. 4. Studies in the Art of the Karije Djani and Its Intellectual Background. Ed. P. Underwood. Princeton.
- Meyendorf J.
1971 Spiritual Trends in Byzantium in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries // Art et société à Byzance sous les Paléologues. Venise.
1974 Byzantine Hesychasm: Historical, Theological and Social Problems. London.
1975 Byzantine Theology. New York.
- Vaillant A.
1950 Cyrill de Turov et Grégoire de Nazianze // Revue des études slaves. T. 26.
- Vernadsky G.
1953 History of Russia. Vol. 3: Mongols and Russia. New Haven.
- Watkins C.
1970 Studies in the Indo-European Legal Language, Institutions and Mythology // Indo-European and Indo-Europeans. Philadelphia.
- Zenkovsky S.
1974 Medieval Russia's Epics, Chronicles and Tales. 2nd ed. New York.

IV

ЖИЗНЕННОЕ ДЕЛО
СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО

1. XIV ВЕК НА РУСИ: ИСТОРИЧЕСКАЯ ПАНОРАМА

После многообещающего начала Древней Руси в ее «киевский» период, связанного с именами Владимира и Ярослава Мудрого (конец X — первая половина XI века), следующие без малого два века свидетельствуют формирование и нарастание тенденции к ослаблению связей между разными частями Киевской Руси, к появлению опасных симптомов все возрастающего неблагополучия и угрозы целостности центральной власти и самого государства. Причины этого упадка достаточно хорошо выяснены. Многие из них привлекались исследователями с целью объяснения неблагополучного пути развития Киевской Руси. Оставляя в стороне случайные и сугубо частные причины, которые, накапливаясь и суммируясь, со временем стали способствовать возрастанию энтропических тенденций как в жизни самого государства, так и общества, — сто́ит сказать несколько слов о более значительных причинах. Среди них уместно различать причины внешние (природой и положением в ней предлагаемые обстоятельства, которые, впрочем, в дальнейшем нередко формируются и деятельностью самого человека, государства, власти; рамка, внутри которой разворачиваются исторические *res gestae*) и внутренние (характеризующие сам субъект этих *res gestae*, относящиеся не к природному, а к «человеческому» *sub specie* культуры, в частности, и в том ее варианте, который связан с

переработкой «природных» данных, к тому, что сложилось еще до того времени, когда тень кризиса системы приобрела угрожающий характер).

К началу монголо-татарского нашествия Русь уже была огромным по своим размерам государством, распростершимся от Печоры до Прута и от Балтийского моря до Волги и верховьев Дона и, следовательно, занимавшим большую часть Восточной Европы. С этой огромностью территории к началу XIII века никакая центральная власть справиться, конечно, не могла. Поэтому и государственность и власть в ее функциях объединения, управления и контроля были в значительной мере фиктивными, слишком поверхностными, чтобы быть эффективными и не имевшими ни времени, ни средств для соответствующей перестройки. Подавляющая часть этой территории была покрыта лесами, часто практически непроходимыми и поэтому существенно затруднявшими исполнение властью коммуникативных и фискальных функций и облегчавшими населению уклонение от выполнения своих обязанностей перед властью. Население Руси в это время было редким и этнически, культурно, экономически неоднородным: огромные пространства на востоке и севере Руси занимали народы финно-угорского, самодийского и тюркского происхождения. Высокая подвижность населения при его низкой плотности отчасти компенсировала связи внутри этой территории, но зато и уменьшала стабильность, тот уровень «оседлости», который обеспечивает необходимую основу для государственных и хозяйственно-экономических связей. С торговыми путями и связями дело обстояло плохо: на севере и на юге — соответственно Северный Ледовитый океан и кочевники Великой степи — практически исключали конструктивные контакты или делали их крайне затруднительными (современный исследователь указывает, что, если гонцы Дария передвигались по Царской дороге в Персии со скоростью 380 км в сутки, а при монголах в той же Персии правительственные курьеры покрывали за сутки 335 км, то в России во второй половине XVII века, когда с помощью шведских и немецких специалистов было налажено регулярное почтовое сообщение, курьеры продвигались при удачных обстоятельствах со скоростью 6–7 км в час и, поскольку передвижение осуществлялось только в светлое время дня, за сутки удавалось продвинуться не более чем на 80 верст. См. Пайпс 1993, 36). Волжский путь на юго-восток был опасен и, кроме того, существенно сужал круг циркулируемых товаров и торговых сделок. Связи с Западом также были небеспрепятственны, и безопасность на этом направлении, особенно для Северо-Восточной Руси, не могла быть надежно обеспечена государством. Одним словом, Русь находилась в значительном отдалении от великих путей мировой торговли, а внутри страны наиболее надежные торговые пути (реки) ежегодно выбывали их строя на треть года и более. В этом отношении

русская государственность, хозяйственно-экономическая система, формы организации общества, сам быт, жизнь оказались заложниками великого пространства и его условий — природных, демографических, тех, что определяют возможность выбора типа хозяйствования, и др.

Бедные почвы при общем обилии земель предопределили экстенсивный и непомерно расточительный тип земледелия с низким агрокультурным уровнем (глубокая вспашка, истощающая почву, скудное удобрение, отсутствие действенных стимулов к более совершенным и экономным способам ухода за землей), вынуждавшим, так как это казалось более простым и, следовательно, выгодным, продвигаться все далее на восток, в Азию и, в конце концов, дойти до Тихого океана, где уже вообще было не до земледелия. Так система землепользования, ведения сельского хозяйства оказалась заложницей почвенных, климатических и иных природных условий (в частности, количество солнечных дней, длительность вегетационного периода).

Разумеется, серия подобных «заложничеств» на века определила весь уклад жизни русского человека во всех ее проявлениях и в зависимости от «внешних» факторов — исключительно природных. Также нет сомнения в том, что это «внешнее» в существеннейшей части определило важные особенности «русской» ментальности и прежде всего всю систему ценностей. В ней пространства было слишком много и оно, как воздух, не имело цены, всегда сосуществуя с человеком в полной мере. Когда инерция пространства (а оно всегда инерционно, во всяком случае в этом отношении оно несопоставимо со временем) заражала человека, он являл собой весьма характерный тип «непрофессионала» и/или «лентяя», для которого и пространства и времени всегда много, потому что в этом пространстве и в этом времени или ничего не делается, или делается кое-как, и эти не заполненные делом, тем более обязательным, связывающим человека чувством долга, пространство и время перестают члениться, утрачивают свой смысл, свой состав, свою цель, и «многое» пространство и «многое» время как бы атрофируются, отмирают, изымаются из жизни, и само различие «многого» и «малого» становится затруднительным. Того и другого так много, что его не объять и эту «многость» не использовать (кроме как поверхностно, наспех, экстенсивно, к чему располагают примитивные технологии землепользования), как и в «малое» пространство и в «малое» время тоже трудно вложить должное количество труда и получить в результате должные плоды. И «непрофессионал», и «лентяй», не обременяя себя трудом и чувством долга, нетребовательны и к условиям жизни — они живут на понижение, на минимум, и, каким бы странным это не показалось, в своем «понижении» и маргинализации они находят некое мазохистическое самооправдание и утешение.

Понятно, что этот тип, распространенный даже в те периоды, когда условия для конструктивной деятельности, для жизнестроительного творчества были относительно благоприятными, не был преобладающим, хотя соответствующие интенции нередко и хотя бы частично поражали и людей совсем иного типа — «тружеников». Для последних, для крестьянской Руси в особенности и в прошлые века, пространства было много, но времени не хватало — и тем больше, чем обширнее были планы и чем упорнее был труд. В подобной ситуации именно время становилось ведущим и направляющим членом пары «пространство» и «время». Более интенсивное, чем пространство, оно и сам интенсифицировало пространство, открывало, что его вовсе не так уже много и что оно тоже требует не только внимания, но и заботы, ухода. Именно на этом пути складывался новый тип «труженика»-собственника, хорошо знавшего, что земля — Божья, но здесь она — его и за нее ответствен именно он: небрежение к Божьей земле грех и присвоение земли и успешное использование ее возможностей приводит к гармонии Божьей и «своей» земли, позволяет предотвратить грех и перед Богом и перед землей.

То, что было сказано выше о «внешних» условиях и причинах, о предлагаемых извне обстоятельствах, дает основания думать и о роли «внутренних» язв в выборе стратегии государственного, общественного и хозяйственно-экономического строительства на Руси, о самой неверности сделанного выбора, во всяком случае о бросающемся в глаза несоответствии условий и стратегии¹.

Эта «неверность» состояла в том, как и насколько были разрешены трудности, вставшие перед Древней Русью. Этот способ решения современный исследователь формулирует так — «Государство не выросло из общества, не было оно ему и навязано сверху. Оно скорее росло рядом с обществом и заглатывало его по кусочку» (Пайпс 1993, 37). В значительной степени такое положение объяснялось ошибочным способом перенесения модели княжеского поместья, где князь одновременно был и сувереном, и собственником-властителем, и владельцем, «держателем» власти и владения, сами обозначения которых в русском языке восходят к праслав. **vold-* 'владеть—властвовать', обозначающему ситуацию, когда власть дает владение-имущество, а владение обеспечивает власть. Первоначально население княжеского поместья состояло из людей, так или иначе зависящих от владельца. И этой зависимостью определялось все, по крайней мере — главное: каждый знал свои обязанности и свои, иногда невольные, выгоды. Вне пределов поместья власть князя была слаба и сводилась в основном к сбору дани. Но естественная тенденция состояла в том, чтобы и власть и владение распространить (и по возможности, скорее и полнее) на пространство

вольных людей. Таковую власть, которая «строится прежде всего на традиции, но на деле претендует быть неограниченной личной властью», М. Вебер определяет как «вотчинную» (Weber 1947, 318). Этот вотчинный принцип, распространенный на все государство, дает основания говорить о вотчинной государственной структуре, когда экономический элемент, по сути дела, поглощает политический². Отождествление суверенитета и собственности в конце концов привело к выработке «собственнического» подхода к власти и предопределило основоположные особенности российской политической жизни (см. Пайпс 1993, 41).

Эта русская ситуация привлекала к себе внимание многих исследователей. Некоторые из них, находя сходства между Северо-Восточной Русью и Европой (раздробленность государства, такие феодальные институты, как иммунитеты и манориальное судопроизводство), пытались объяснить эту ситуацию из особенностей русского феодализма, рассматривавшегося как некая вариация того же явления в Западной Европе (см. Павлов-Сильвановский 1907; Павлов-Сильвановский 1988). Эта теория, усвоенная историками в России после 17-го года, активно пропагандировавшаяся и защищаемая от инакомыслящих самой официальной идеологией, тем не менее по существу не могла быть общепринятой и в России и вызвала серьезные возражения на Западе (см. Струве 1929, I, 389–463; Pipes 1974; Пайпс 1981; Пайпс 1993, 44–150 и др.). Кроме того, работы, появившиеся за последние полстолетия по западноевропейскому феодализму, все четче обрисовывают структуру, сводимую к трем ключевым элементам — 1) политической раздробленности, 2) вассалитету и 3) условному землевладению. В каждом из этих пунктов русская ситуация принципиально отличается от западноевропейской. Пайпс 1993, 72–76 показывает, что даже такая, казалось бы, характерная и общая черта как политическая раздробленность по существу обнаруживает существенное различие в западноевропейском и русском Средневековье. В Западной Европе после Карла Великого политическая власть, теоретически, номинально принадлежавшая королю, была присвоена могущественными феодалами — светскими и церковными. Статус короля как единственного и богопомазанного властителя не оспаривался, но была подорвана способность пользоваться властью. «Теоретически феодализм никогда не упразднял королевской власти; на практике же могущественные сеньоры, если можно так выразиться, вынесли королевскую власть за скобки» (Touchard 1959, I, 159; Пайпс 1993, 72).

Ничего подобного нельзя сказать ни о Киевской, ни об удельной Руси. Поскольку Киевская Русь не прошла периода централизованной власти, в удельной Руси не могло быть кандидатов на законную монополию политической власти; зато там была целая династия князей, у кото-

рых были равные права на титул верховного правителя. Вместе с тем «ни одному средневековому боярину или церковному иерарху не удалось присвоить себе княжеской власти; раздробление происходило из-за умножения князей, а не из-за присвоения княжеских прерогатив могущественными вассалами» (Пайпс 1993, 72). Эти два обстоятельства, как полагают, оказали глубокое влияние на процесс становления царской власти на Руси и на сам характер русского абсолютизма.

В а с с а л и т е т а в западноевропейском понимании на Руси (исключая литовские земли) вообще не было. Бояре, представлявшие землевладельческий класс, были обязаны носить оружие, но не были обязаны служить князю. Никаких взаимных обязательств между боярином и князем не существовало; договоры, регулировавшие эти отношения, практически отсутствовали, и трудно найти намеки на юридические и нравственные «права» подданных. Хотя у бояр было право в трудных обстоятельствах перейти к другому господину, эта свобода отделения не стала основополагающей формой личной свободы, так как «свобода, которая не зиждется на праве, неспособна к эволюции и имеет склонность обращаться против самой себя» (Пайпс 1993, 74). Иное дело — западноевропейский средневековый вассалитет, представлявший собою **л и ч н о с т н у ю** сторону феодализма (подобно тому, как условное землевладение представляло его материальную сторону). Вассалитет этого типа предполагал договорные отношения между властителем и вассалом, где у каждого были свои обязанности, сумма которых была выгодна обеим сторонам и обеспечивала определенную социальную стабильность. Из понятия договора вытекало и понятие **п р а в а** и возможность его осуществления через институт судопроизводства. В этом кругу идей и институций, в которых эти идеи воплощались, уже закладывались основы конституционного строя как постоянного (а не только в случае casus'ов, как при разборе дел в суде) элемента общественной жизни, формировалось понятие гражданственности и самого гражданского общества.

Материальной стороной западноевропейского феодализма был феодал, собственность, временно жалуемая вассалу в качестве вознаграждения за службу. Разумеется, не вся земля находилась в условном держании, но все-таки несомненно, что феодал был основной формой землевладения, однако в данном случае существенно не само условное держание земли, известное и в других местах, но его сочетание с вассалитетом: именно оно считается уникальным западноевропейским явлением. В свое время полагали, что какие-то следы условного землевладения (и, следовательно, феодала) были известны и на Руси (при этом ссылались на одну грамоту Ивана Калиты, которая могла дать повод для такого заключения). Однако С. Б. Веселовский показал, что источник подобного мнения —

неправильное прочтение текста, а первые феодалы появились лишь в 70-х годах XV века в покоренном Новгороде (Веселовский 1947, I, 264–283). До этого же времени единственной известной формой землевладения была *вотчина* (аллод — в западноевропейской транскрипции), не связанная с несением службы. А это означает, что введение условного землевладения в конце XV века было «не феодальным, а антифеодальным институтом, созданным абсолютной монархией с целью разгрома класса “феодалов” князей и бояр» (Пайпс 1993, 76)³.

Эти особенности «недофеодализма» на Руси и вотчинного уклада имели и свои синхронные следствия и более отдаленные последствия. Земля, ее приобретение, землевладение выдвигались в круг центральных задач истории Руси-России.

Русский удельный князь, не имевший в своем распоряжении вассалитета и условного землевладения, находился в весьма невыгодном положении по сравнению с западным королем. Он был хозяином лишь в своем собственном поместье. Вполне естественно, в таком случае, что накопление земли становилось его навязчивой идеей. Он покупал землю, выменивал ее, брал в приданое и захватывал силой. Из-за этой страсти, усугублявшей и без того недурно развитые у них приобретательские инстинкты, более честолюбивые удельные князья превращались в обыкновенных дельцов.

По этой причине, когда идеи «государства» и «суверенитета» пришли наконец в Россию (это случилось в XVII веке), их инстинктивно воспринимали сквозь вотчинную призму. Московские цари смотрели на свою Империю [...] глазами вотчинников — более или менее так же, как глядели некогда их предки на свои крошечные уделы. [...] Вотчинное умонастроение составляло интеллектуальную и психологическую основу авторитарности, присущей большинству русских правителей и сводившейся по сути дела к нежеланию дать «земле» — вотчине — право существовать отдельно от ее владельца-правителя и его государства» (Пайпс 1993, 78–79).

Проблема земли, отношения к земле, землевладения была актуальна не только для великого князя, царя, государства, но и для крестьянина. Ни та, ни другая сторона оптимального решения найти не смогла. В известной работе И. С. Аксакова «О состоянии крестьян в Древней России» особо подчеркивается отсутствие у крестьян личного права на землю. Во всех делах, связанных с землей, участвовала именно община, и землей владела вся семья. Сама же *отчина* «значила лишь право, или даже отношение, переходящее от отца, а вовсе не собственность, тем более поземельную» (Аксаков 1861, I, 415). Сама же терминология землевладения и землепользования отражала «государственную» позицию (ср. *держатъ землю, державец* в контексте *державя, самодержавие, самодержец*).

Все эти проблемы не были праздными и для Руси XIV века. Крестьянская колонизация Севера и Северо-Востока Руси вслед за распространением монастырей в том же ареале, существенное увеличение пахотного клина и ряд сопутствующих этому условий ставит новый акцент на теме земли и землевладения. Легко представить себе, что значил для Руси того времени хлеб, когда она была полностью отрезана от наиболее плодородных степных территорий. Именно монахи-пустынники были первопроходцами и разведчиками в бесконечных заволжских лесах, а возникавшие монастыри становились опорными пунктами крестьянской колонизации, более того — цивилизации дикого края и его в большинстве своем нерусских и исповедующих язычество, бесписьменных и бедных аборигенов. Новый этап монастырского строительства, связанный с инициативой Сергия и во многих случаях с его непосредственной деятельностью, принес населению тех мест — и русскому и нерусскому — не только рост материальных благ, но и нравственное окормление жителей тех мест. Это сочетание материальных забот, включая обучение крестьян земледельческим технологиям (известный факт — более высокий уровень сельскохозяйственных работ в монастырских крестьянских хозяйствах), с внесением в жизнь, в труд и быт нравственного начала формировало и сплачивало Русь крестьянскую, трудовую, праведную, живущую по Божьим заветам. В тот век фигура преподобного Сергия Радонежского объединяла все эти благие начинания, на которые так прочно легла печать личности Сергия и его дел, которые были подхвачены и продолжены и после смерти преподобного.

Сочетание «внешних» и «внутренних» стимулов-причин, их взаимопроникновение и взаимосвязь на поверхности выражаются в тех исторических процессах, которые фокусируются в «подвижной» картине истории Северо-Восточной Руси в XIV–XV веках. Человек своего века, хотя и вышедший в пространство будущего, продолжающего расширяться во времени, Сергей Радонежский исторически и всеми перипетиями своей жизни был слит, однако, именно с XIV веком. Он жил не только в пространстве мистической созерцательности и Фаворского света, но и в истории, завися от нее в тех или иных случаях, призывая ее к себе, вторгаясь в нее, влияя на ее течение, обогащая ее новым содержанием. Идеальный универсальный наблюдатель, обладающий зрением с наибольшей из возможных «разрешающей» силой и способностью к рефлексии и переводу ее результатов на естественный язык, мог бы увидеть (а увидев, и рассказать) панораму XIV века, и не просто панораму (этого было бы мало, чтобы понять смысл исторических событий того века), а совокупность панорам некоей единой

«объективной» картины. Но реальный (не идеальный!) и не универсальный человек видит субъективно, и такой взгляд не проявление (во всяком случае — не только) его ограниченности, но важное преимущество: именно она, эта субъективность, прочнее всего связывает человека с его веком, с бытийственным переживанием его и помогает ему стать «законным» (органическим, а не формальным) сыном своего века.

Такому идеальному наблюдателю панорама XIV века предстала бы многовариантной и внутренне противоречивой. Однако сами эти многовариантность и внутренняя противоречивость объясняют нечто важное — разность позиций частных наблюдателей, образующих своего рода субстрат, на котором вырастает идеальный наблюдатель. В его распоряжении, очевидно, оказывается целый набор разных панорам, за каждой из которых частично, а иногда и смутно просвечивают фрагменты подлежащего реконструкции «объективного» целого. Разность позиций и частных наблюдателей объясняется тем, откуда, из какой точки виделась наблюдателю общая картина и какой информацией обладал сам наблюдатель, каков был тот состав его «культурных» предрасположенностей, что определял те или иные формы матрицирования исторической эмпирии. Одно виделось из ханской ставки, другое из Вильнюса, третье из Константинополя, четвертое из Москвы. Если же ограничиться общерусским пространством, то и здесь в разные периоды и в разных отношениях «взгляды» Москвы и Рязани, Ростова и Переяславля, Твери и Новгорода, Смоленска и Киева далеко не были едиными. Эта мозаичная и к тому же изменчивая картина предостерегает от скоропалительных оценок и заключений «нравственного» характера, если только не считать нравственным сам учет разных позиций и разных видений и воздержания от оценок того, кто прав и кто виноват, хотя на определенных уровнях — или слишком низких или — особенно — высоких суд как категория нравственная становится неизбежным.

Здесь историческая панорама XIV века должна быть увидена с точки зрения Северо-Восточной Руси, которая (точка зрения) в ходе времени все более смещается в сторону точки зрения Москвы, пока почти не сливается с нею. Но это происходит уже существенно позднее, за пределами XIV века, видимо, после падения Твери и присоединения ее в 1485 году к Москве. Для Северо-Восточной Руси в XIV веке был существен широкий внешний контекст — Литва на западе, Золотая Орда на юге и юго-востоке. Сама же Золотая Орда была лишь частью более крупного политического объединения, известного как улус Джучи; сам же этот улус тоже был частью огромной монгольской

Империи, в которую входили еще Иль-Ханы, Чагатаиды, империя Юань и которая простиралась от Маньчжурии и Китая до восточного Средиземноморья, хотя вмешательство Золотой Орды и ее влияние сказывались и в других местах, в частности, далеко к западу от Восточной Европы (ср. венгерскую и польскую кампании Ногая и Тула-Буги в конце XIII века).

Тем не менее уже в конце XIII века появились отчетливые признаки зарождающегося упадка Золотой Орды, несмотря на то, что княжеская власть на Руси продолжала находиться в состоянии деморализации, а безнадежные народные возмущения, бунты и восстания неизменно кончались жестоким их подавлением, как в Ростове, где народу противостояла и «своя» княжеская власть и «чужие» монгольские гарнизоны из близлежащих городов. История взаимоотношений Ногая, Тула-Буги и Тохты показывает, что неблагополучие в Орде не только зрело, но и начинало серьезно подтачивать ее силы, и отдельные русские князья не раз предпринимали попытки воспользоваться ситуацией в свою пользу.

Так, после того как Тохта с помощью Ногая устранил Тула-Бугу и появились первые признаки будущего розмирья между Ногаем и Тохтой, оживились надежды русской стороны на извлечение выгод для себя. Пользуясь этими нестроениями и переменой на троне в Золотой Орде, официальный великий князь Андрей Городецкий решил воспользоваться предоставившимся ему шансом. Вместе с ростовскими князьями и епископом он отправился к Тохте для возобновления ярлыка и по ходу дела изложил ему жалобу на правящего великого князя Дмитрия Переяславского, ставленника Ногая. Едва ли эта жалоба была бы принесена, если бы князь Андрей не догадывался о складывающейся ситуации в отношениях между Тохтой и Ногаем, в свое время предоставившим Тохте убежище в своей орде. Зато князь Тверской Михаил Ярославич, исходя из тех же самых данных, как и Дмитрий Переяславский, принял сторону Ногая и направился к нему за подтверждением своих прав. Князь Московский Даниил Александрович также отказался предстать перед Тохтой.

Эти события начала 90-х годов XIII века четко вскрывали актуальную ситуацию и обладали большой диагностической значимостью, предвещая по сути дела ту схему, по которой будут развиваться события в следующем веке, более того, они были своего рода эстафетой, переданной из одного века в другой. Исследователь темы монгольского присутствия на Руси четко резюмирует ситуацию — «Таким образом, разделение властей в Золотой Орде привело к образованию двух соперничающих групп среди русских князей» (Вернадский 1997, 192). Можно к этому добавить, что не только русские князья использовали такие розмирья среди монголов, но и последние, хорошо зная противоречия сре-

ди русских князей и поддерживая их, извлекали для себя выгоду из конфликтных отношений друг с другом русских князей. Игра шла в обе стороны, и каждая вела свою игру, пусть на не вполне равных началах. И еще одна характерная деталь — «свои» ополчались против высшего из князей, в данной истории против великого князя Андрея Городецкого, на которого делал ставку Тохта, имевший непосредственное отношение (в отличие от Ногая) к Северо-Восточной Руси, и Москва и Тверь, которым вскоре предстояло стать смертельными врагами за великокняжеский трон и за преобладание в Северо-Восточной Руси, в этом случае были заодно.

Естественно, что в этих условиях у Тохты практически не было сколько-нибудь удовлетворительного, тем более активного, выхода. Его ответ было не трудно предугадать: Тохта решил сломить сопротивление и утвердить свое господство над Северо-Восточной Русью (чего он, может быть, и не сделал бы, если бы не был спровоцирован к этому «немым» бунтом ряда русских князей). Он признал Андрея Городецкого великим князем Владимирским и поручил ему и Федору Смоленскому свергнуть Дмитрия Переяславского. Последний же, не считая, видимо, свою позицию проигрышной, решил рискнуть — пренебречь приказами Тохты и не покидать своего стола. Но князь Дмитрий просчитался: для сопротивления такого рода время еще не пришло. Тохта послал на помощь русским противникам Дмитрия войско во главе со своим братом Туданом, известным как *Дюдень* (*Дудень* и т. п.) по русским летописям, былинам и историческим песням⁴. Цена за проявление самостоятельности была не только большой, но и чрезмерной. Владимир, Москва, большинство городов были разграблены, земли вокруг полностью разорены⁵, хотя, видимо, сопротивления татарам не оказывалось. Только Тверь сопротивлялась энергично и упорно — так, что Тохте пришлось прислать еще одну рать под водительством Тохтамира, чтобы сломить оборону тверитян.

Общая развязка событий 1293 года, их ближайшие итоги состояли в следующем: Дмитрий, князь Переяславский, бежал в Псков, где вел переговоры с Андреем Городецким, приведшим к временному перемирию⁶. В 1294 году князь Андрей большинством русских земель был признан великим князем. В 1295 году князь Дмитрий представился «въ черньцехъ и въ вхимѣ».

Хан Ногай пристально следил за этими событиями: решительные действия Тохты не могли его не беспокоить, но он вынужден был выжидать, как будут разворачиваться события дальше. Впрочем, события далеко на юге (Сербия, Крым), к которым Ногай проявлял повышенный интерес, привели к тому, что он терял инициативу на Руси. Тем не менее он вынужден был направить к Тохте свою главную жену с тем, чтобы

она напомнила слишком «самостоятельному» политику, что высшая власть в Золотой Орде принадлежит Ногаю. Кроме того, в ход была пущена интрига: Тохте было сообщено, что среди его военачальников есть 23 опасных для него. Тохта казнил их, и этот знак послушания несколько успокоил Ногая. Тем не менее напряженность в отношениях Ногая и Тохты росла. Были поводы для этого. Так, Ногай предложил убежище нескольким военачальникам Тохты, бежавшим от него. Тохта потребовал объяснений и пригрозил войной. Ногай принял вызов. В битве на Ясе (Прут) победа была на его стороне: орда Ногая преследовала Тохту до Дона; от дальнейшего преследования он отказался. Это было роковым решением. Вскоре Тохта собрал силы и во второй битве разбил войско Ногая. Сам Ногай был убит русским дружинником из войска Тохты, принесшим ему голову поверженного противника⁷. Так кончилось двоевластие в Орде, и теперь вся власть в ней принадлежала Тохте. Но как только внутренние распри в Золотой Орде были улажены, Тохта сразу же очутился перед сложной ситуацией: страна и народ были изнурены тяжелой междоусобной войной, а в 1300–1302 гг. причерноморские степи были поражены сильнейшей засухой; и в это же время перед Тохтой с неумолимостью встала «русская» проблема, с которой до того ему не приходилось сталкиваться непосредственно.

Беспокойство Тохты с начала 90-х годов XIII века вызывало складывающееся в Северо-Восточной Руси соперничество группы князей, объединенных вокруг Ростова, и князей Переяславля, Твери и Москвы, несмотря на то, что все они признавали первенство великого князя Андрея Городецкого (очевидно, для некоторых это признание было скорее номинальным). Когда напряжение в отношениях этих двух группировок дошло до предела, а Тохта готовился к своей первой схватке с Ногаем, он послал своего представителя, чье имя летописи обозначают как *Неврюй*, в сопровождении сарайского епископа Исмаила с тем, чтобы добиться примирения русских князей. Вызванные во Владимир, после бурных споров, князья под давлением Исмаила вынуждены были прийти к соглашению, несомненно, весьма неустойчивому.

И, действительно, через четыре года, когда Даниил, князь Московский, захватил Коломну, относившуюся к Рязанскому княжеству, равновесие было нарушено. Рязанский князь Константин вынужден был обратиться за помощью к местному баскаку. Троицкая летопись описывает события 1301 года так:

Тое же осени князь Данило Московскіи приходилъ ратью на Рязань, и билися у города у Переяславля, и князь Данила Московскіи измогль и много татары избилъ, и князя Костянтина Рязанского нѣкакою хитростью ялъ и приведе к себѣ на Москву (Троицк. летоп. 1950, 350).

Предпринятые рязанским князем меры не остановили Даниила: он нанес поражение как рязанскому войску, так и монгольскому, и с победой вернулся в Москву с пленным князем, удерживая его в течение нескольких лет, правда, с почестями (тем не менее после смерти Даниила Константин был убит сыном и наследником Даниила Юрием).

Собственно говоря, именно Даниил, а не Иван Калита, стал первым московским князем, которого можно с полным основанием назвать собирателем русской земли. Даниил умел трезво оценивать обстановку, и в зависимости от того, какой она была, он выбирал способ действия. В его распоряжении были точный расчет, умение выжидать в одних случаях или способность к быстрым и решительным, на упреждение, действиям в других. Судя по всему, у Даниила был продуманный план расширения Московского княжества, за которым можно усматривать целую концепцию, продолженную и его сыновьями, особенно удачно Иваном Калитой. Раз приобретенное, «схваченное» Даниил уже не отпускал от себя, показывая выдержку и не поддаваясь ни шантажу, ни угрозам. В 1303 году Даниил сделал стратегически важное приобретение: он захватил Можайск, входивший в состав Смоленского княжества⁸. Таким везет, и у них одно складывается к одному. В том же 1303 году умирает князь Иван Переяславский, у которого не было наследников. Великий князь Андрей Городецкий спешит посадить в Переяславле своих наместников. Казалось бы, планы Даниила относительно Переяславля рушатся. Но он, ссылаясь на завещание умершего князя, изгоняет наместников Андрея, и тот осенью того же года отправляется в Орду⁹.

Смысл этой политики Даниила, усвоенный и его наследниками, современный исследователь формулирует следующими словами:

Один явный мотив можно различить во всех агрессивных действиях князя Даниила Московского: его желание расширить свой удел. Коломна находится на юго-востоке от Москвы, Можайск — на западе, а Переяславль — на северо-востоке. Хотя изначально территория его удела не охватывала Московский уезд [...], Даниил Александрович продолжал удерживать все три захваченные им города. Упорство князя в достижении своих целей стало образцом для его преемников. Умение крепко удерживать то, что однажды захватили, сильно помогло Даниловичам в том, чтобы со временем стать правителями Руси (Вернадский 1997, 199).

Переход Переяславля к Москве многое менял в системе межкняжеских отношений и резко нарушал сохранявшееся до того времени равновесие, впрочем, недостаточно устойчивое. Восстановления прежнего соотношения сил великий князь Андрей Городецкий мог добиться только с помощью Орды, куда он и направился сразу же после переяславских событий. Тохта, опытный, расчетливый и дальновидный политик,

повелел русским князьям собраться осенью 1304 года в Переяславле, куда были присланы возглавлять съезд ордынские посланники. Присутствовали основные политические фигуры Северо-Восточной Руси — Андрей Городецкий, Михаил, князь Тверской, Юрий, князь Московский. Участвовал в съезде и митрополит Максим, возглавлявший русскую Церковь.

Тохта учел сложившуюся ситуацию на Руси и сделал широкий шаг навстречу русским князьям, не упуская из вида и свои собственные интересы. Ордынские посланники торжественно провозгласили восстановление общемонгольского единства и образование всемонгольского федеративного объединения, в котором русские князья выступали бы сочленами при предполагаемом главенстве ордынской власти. Русским князьям на оставалось ничего лучшего как поклясться следовать этому соглашению.

Но, конечно, их более интересовало не свое положение в монгольской Империи, а ситуация на Руси и соотношение сил внутри нее. Пожалуй, наиболее важным решением съезда было закрепление Переяславля за Москвой, а не за великим князем Андреем Городецким. Несомненно, это одобренное ордынскими посланниками решение диктовалось не симпатиями Тохты к Москве, а соображениями выгоды, в частности, удобством контроля над княжествами Северо-Восточной Руси через Москву, что совпадало, конечно, и с интересами самой Москвы в ее устремленности к первенствующему положению на Руси, которая позже сольется с названием Московской Руси. Но осторожный Тохта понимал, что в этой политической игре Москве должен быть и противовес. Он был найден в Тверском княжестве. Отныне задачей Орды было поддержание равновесия между Москвой и Тверью, политика очередного поощрения их — такого, что поощрение Твери означало одновременное сдерживание Москвы, а поощрение Москвы — сдерживание Твери. Одарив Москву Переяславлем, Тохта в 1305 году делает уравновешивающий шаг: когда умер великий князь Андрей Городецкий и Юрий Московский и Михаил Тверской устремились в Орду в надежде на получение великокняжеского ярлыка, Тохта решил вопрос в пользу Михаила, отвергнув одновременно притязания Твери к Москве по вопросу о Переяславле.

Однако в целом Тохта не был вполне удовлетворен складывающейся новой ситуацией на Руси и, видимо, догадывался об опасности амбициозной политики Москвы и Твери. Кажется, у Тохты были планы полной политической реорганизации Русского улуса. Намек на эти планы Вернадский 1997, 201 видел в сообщении писателя, продолжившего «Историю» Рашида ад-Дина, прежде всего в сообщении об обстоятельствах смерти Тохты. Из этого сообщения следует, что Тохта сам решил посе-

тить Русь и отправился на корабле вверх по Волге, но, однако, не достигнув русских пределов, заболел и умер. «Решение Тохты поехать на Русь было уникальным в истории Золотой Орды. Ни один из монгольских ханов ни до, ни после него не посещал Русь в мирное время в качестве правителя, а не завоевателя. Несомненно, этот исключительный шаг Тохты был вызван намерением провести далекоидущие реформы в управлении его северным улусом» (Вернадский 1997, 201). Наиболее правдоподобное предположение о планах Тохты состоит в том, что он имел намерение упразднить Великое княжество Владимирское и тем самым сделать всех русских князей своими прямыми вассалами с фискальной функцией собирания налогов в своих владениях. Г. В. Вернадский предполагает также, что для предотвращения конфликтов Тохта собирался сделать межкняжеское собрание постоянным институтом. Первый съезд должен был открыть, видимо, сам Тохта, а руководить этим органом должен был высокий монгольский чиновник, возможно, князь-Джучид. «Все это [...] означало бы признание Руси (Восточной Руси во всяком случае) вполне состоявшимся партнером как внутри Золотой Орды, так и во всемонгольской федерации».

Такой рисуется политическая ситуация на Руси ко времени смерти Тохты, во всяком случае в призме русско-монгольских отношений.

Этот переходный период, очерченный здесь в основном, в общих чертах (а в отдельных деталях лишь тогда, когда они отсылали тоже к общему и главному), уместается в два десятилетия на рубеже XIII и XIV веков. Он важен тем, что в нем впервые обнаруживается в продолжающемся старом состоянии новая тенденция к сдвигу акцента с противостояния Русь — Орда на противостояния внутри самой Руси, самое существенное из которых выразилось в борьбе Москвы и Твери за первенство в пределах Северо-Восточной Руси. Такой сдвиг означал, что возникли новые, если угодно, относительно благоприятные условия, чтобы заняться с о и м и общерусскими делами, стараясь не раздражать Орду, отношения с которой русские князья научились так или иначе поддерживать. Конечно, выгоды новой ситуации, только еще формирующейся, не следует преувеличивать. Да, будут еще набеги, разгромы, разорения, пожары, не говоря уж о поборах, будет литься кровь, будут многие жертвы — и безымянные, иногда даже массовые, и те, помеченные именами и сохранившиеся в народной памяти, которыми возрастала святость на Руси.

После смерти Тохты освободившееся место правителя Золотой Орды занял его племянник Узбек (1313–1341 — годы его правления). Этот период нередко называют «Золотым веком» Золотой Орды. Избрание

Узбека прошло не без сложностей: он был мусульманином, и старомонгольская партия была настроена по отношению к нему оппозиционно. Главное событие этого периода, конечно, состояло в признании ислама официальной религией ханского двора, что в существенной мере предопределило довольно быстрое распространение ислама среди большей части монгольских и татарских подданных хана. Узбек защищал исламскую веру и старался распространять ее. С распространением веры ширился и круг торговых связей. Усиленно использовался ставший безопасным торговый путь из Хорезма в Крым. Описание основанной Узбеком столицы в Сарае Берке, составленное Ибн-Батутой, посетившим в начале 30-х годов XIV века этот город, производит большое впечатление: город был красив и благоустроен; его населяли монголы, кипчаки, аланы, черкесы, русские и греки, и у каждого из этих народов был свой район в городе. Но Узбек проводил в Сарае Берке лишь часть своего времени, в остальные же месяцы он странствовал со своей свитой. И личные желания и политические интересы больше влекли хана на юг — на Балканы, в Египет, на Северный Кавказ. Во всяком случае, в балканские дела он вмешивался не раз, хотя и безуспешно. Отношения с генуэзцами были сложные и изобиловали конфликтами. Вмешивался Узбек и в болгаро-византийский конфликт, и тоже неудачно. При такой занятости «южными» делами «русская» политика не могла быть ни активной, ни конструктивной. Главной ее целью (в отличие от политики Тохты) было предотвращение конструктивной деятельности, направленной к созданию объединенного русского государства. Для этого Узбек старался сохранить спокойствие и равновесие в межкняжеских отношениях вообще и особенно между Москвой и Тверью. Чтобы достичь желаемой ситуации, он готов был пойти на известные уступки. Так, он позволил нескольким из наиболее влиятельных князей самим собирать налоги, что сделало институт баскачества практически излишним; зато он ввел в практику что-то вроде института уполномоченных, которые на местах наблюдали над ситуацией в русских княжествах. Тем не менее в своей «русской» политике Узбеку не удалось добиться тех целей, которые он ставил перед собой. Напротив, время его правления, в существенной степени совпадавшее с временем правления в Москве князей Юрия Даниловича и Ивана Даниловича Калиты, было особенно богато бунтами, возмущениями, восстаниями, кровавой борьбой за власть, жертвами.

Началось все с того, что в начале своего правления Узбек подтвердил великокняжеское достоинство Михаила Ярославича, князя Тверского. Это место по традиции предполагало контроль над Новгородом. Новгородцы, однако, отказали Михаилу и пригласили вместо него на княжение Юрия, князя Московского. Михаил обратился с жалобой в Орду, и Юрий был вызван в Орду. Поняв ситуацию и заручившись бо-

гатыми дарами новгородцев, Юрий умилил хана и его окружение и вошел в их доверие. Проведя несколько в Орде, получив в жены сестру Узбека Кончаку (при крещении — Агафья), он вернулся в Москву с ярлыком великого князя, отобранным у князя Тверского Михаила. Один из высших монгольских чиновников Кавгадый, назначенный особым уполномоченным хана при дворе Юрия, сопровождал его и его жену в Москву. Казалось бы, Юрий добился всего, во всяком случае большего, чем то, на что он надеялся. Но планы его в отношении Твери шли значительно дальше; очевидно, что их в какой-то мере разделял и представитель монгольской стороны в Москве.

Однако задуманное злое дело было скверно подготовлено. Юрий и Кавгадый, не ожидая серьезного сопротивления Михаила Ярославича, двинулись на Тверь с небольшим войском и были без особого труда разбиты тверитянами. Ставка Кавгадыя осталась нетронутой: Михаил, не желая осложнений, соблюдал осторожность, которой, однако, оказалось недостаточно. Юрий, князь Московский, укрылся в Новгороде, а тверитяне захватили в плен его жену. Ситуация была сложной, и немедленного выхода из положения было не видно. Оба соперничающих русских князя были вызваны Кавгадыем в Орду, и этот вызов они приняли. Положение Михаила было трудным. Помимо прежней вины перед Ордой появилась и новая: в Твери в плену тем временем умерла монгольская жена Юрия Кончака, и, естественно, ответственность за эту смерть была возложена на тверского князя. Его судил высший суд Золотой Орды и присудил его к смерти. В 1318 году Михаил был казнен (см. Троицк. летоп. 1950, 356; ПСРЛ, т. 4, 1925, 386—389; Степ. кн. 1908, 333 сл.; о Михаиле Тверском см. ниже). Москва, потерпевшая поражение на поле битвы (и к тому же бывшая инициатором агрессии), оказалась в выигрыше: зна́ком его было признание сыновьями Михаила великокняжеского достоинства князя Московского Юрия. Более того, они вынуждены были сделать все возможное для предотвращения открытого возмущения тверитян против монголов. Руководство Орды чутко реагировало на растущий дух противления и недовольства и принимало свои меры. Когда в 1320 году произошло открытое возмущение против монголов народа в Ростове, оно было жестоко подавлено монгольским военачальником Ахмылом, которому споспешествовал младший брат Юрия Иван, будущий Калита. Два года спустя мятежный дух ростовчан был сломлен. Ростовское княжество вступило в последние годы своего самостоятельного существования. Но куда более значительным было то противостояние Москвы и Твери, Даниловичей и тверских князей, которое определило главное во внутрирусской ситуации в первые три десятилетия XIV века.

Узбек был доволен действиями Ивана против Твери, но едва ли он вполне доверял Москве, предполагая у нее свои амбиции и хитрости.

Кажется, Ахмьлу стало известно, скорее всего от сыновей Михаила Тверского, что Юрий Данилович укрывает часть налогов, собранных им для хана. Да и вообще теперь, когда Тверь была ослаблена, а претензии Москвы возросли, наступила пора поддержать соперницу Москвы Тверь, указав тем самым Москве ее подлинное место. Во всяком случае в 1322 году Узбек лишил Юрия ярлыка на великое княжение и передал его Димитрию, старшему сыну недавно казненного в Орде Михаила. В 1325 году Юрий, собрав побольше денег, вынужден был снова отправиться в Орду. Выехал он из Новгорода и, боясь мести Михайловичей за гибель отца, избрал кружной путь. В Орду же направился и сын Михаила Ярославича Димитрий Михайлович. Когда произошла их встреча, Димитрий, видимо, в пароксизме гнева (едва ли он не знал, что ему грозит за это самовольство) убил Юрия, тело которого было привезено в Москву. Но и Димитрий, как в финале шекспировских трагедий, не ушел от расплаты: за свое самоуправство он был казнен в Орде вместе с князем Новосильским — «одиного дни, на единомъ мѣстѣ» (Троицк. летоп. 1950, 358). Однако ярлык на великое княжение не был отнят у Твери: он был передан младшему брату Димитрия Александру. В Тверь же был отправлен особый баскак Шевкал. Он должен был следить за беспокойной Тверью.

Однако терпение тверитян было исчерпано: вскоре после прибытия Шевкала они восстали, убив и Шевкала и большую часть его чиновников и охраны. Событие было чрезвычайное. Узбек, вызвав Ивана Калиту в Орду, приказал ему идти на Тверь. В этой акции участвовала и «великаа рать татарьскаа, глаголемая Федорчюкова Туралыкова», после которой «за год единъ наста насилование», как говорится в «Житии» Сергия Радонежского. Подробнее и взволнованнее говорит об этой «тверской» трагедии запись Троицкой летописи под 1327 годом:

Тое же осени князь Иванъ Даниловичъ Московскіи въ Орду пошель. Тое же зимы и на Русь пришель изъ Орды; и бысть тогда великая рать татарская, Федорчюкъ, Туралыкъ, Сюга, 5 темниковъ воеводъ, а съ ними князь Иванъ Даниловичъ Московскіи, по повелѣнію цареву, и шедъ ратью, плѣниша Тѣерь и Кашинъ и прочія города и волости, и села, и все княженіе Тѣерское взяша и пусто сътвориша, и бысть тогда земли великая тягость и много томленіа, множества ради грѣхъ нашихъ, кровь хрестіанская проливаема бываше отъ поганыхъ Татаръ, овыхъ въ полонъ поведоша, а другія мечи изсѣкоша, и иныа стрѣлами истрѣляше и всякимъ оружіемъ погубиша и смерти предаша, а князь Александръ побѣжалъ с Тѣери въ Псковъ (Троицк. летоп. 1950, 358–359).

Князь Тверской Александр Михайлович успел бежать на запад. Тверь и вся Тверская земля были безжалостно разорены, тысячи тверитян были взяты в плен, и немалое, видимо, число их угнали на край зем-

ли, в Китай, откуда едва ли кто-нибудь смог вернуться на родину¹⁰. Беда коснулась и Ростова: утратив свое прежнее положение уже после событий 1322 года, город и княжество через несколько лет, перенеся «великую нужю», гонения, грабеж, «страх великъ», были присоединены к Москве. Мальчик Варфоломей, конечно, помнил это событие, после которого его родители вынуждены были покинуть насиженное ростовское жилище. Думается, запомнил он не только «ростовское» разорение и обнищание своей семьи, но и звериный лик Москвы, о котором говорится в «Житии». Первая встреча с Москвой, незванно явившейся в Ростов, была встречей с насилием и злом.

Несмотря на активную помощь Ивана, Узбек не хотел усиливать Москву: она была нужна ему только как посредница, жестко контролирующая межкняжескую ситуацию в Северо-Восточной Руси и послушная, «открытая» Орде. Именно этой боязнью роста московского влияния и знанием, на что Москва способна, какие планы она лелеет, объясняется, почему Узбек даровал ярлык на Великое княжество Владимирское не Ивану, князю Московскому, а Александру Суздальскому, также участвовавшему в карательном походе на Тверь. Лишь после смерти Александра в 1331 году Иван Калита стал полновластным великим князем, захватив при этом половину Ростова. Однако три княжества были ему неподвластны — Тверское, Суздальское и Рязанское. Их князья сами собирали налоги, в обход великого князя, и привозили деньги прямо к хану. Такая самостоятельность, конечно, не могла не тревожить предусмотрительного князя Московского, и он, стараясь расположить к себе хана, наносил частые визиты в Орду (между прочим, и с сыновьями).

С известным основанием можно говорить, что Иван Калита и Узбек хорошо понимали друг друга и добились относительной стабилизации в отношениях Москвы и Орды. Во всяком случае в последнее десятилетие своей жизни (с 1331 года, когда Иван стал великим князем, по 1341 год)¹¹ не только не было серьезных волнений в Северо-Восточной Руси, но даже, судя по летописным свидетельствам, возрастало благосостояние и сильно вырос (особенно по сравнению с Юрием) авторитет князя. Его считали бережливым, предусмотрительным, боголюбивым. Государственный корабль он вел умело и уверенно, избегая опасностей, не соблазняясь непрочными успехами, но вместе с тем и не пренебрегая обозначением своей цели (так, по примеру «митрополита Киева и всея Руси» Петра, перенесшего свою резиденцию из Владимира в Москву, и Иван Калита ввел в свой титул «всея Руси», что, конечно, в то время никак не соответствовало реальному положению вещей, но совершенно адекватно указывало направление движения). Народ провожал Ивана с плачем, исполненным нелицемерной печали¹². Положительно оценивалась и деятельность князя по строительству храмов (при

нем в Москве были заложены каменные церкви Спаса честнаго Преображения и Архангела Михаила, соответственно в 1330 и 1333 гг., см. Троицк. летоп. 1950, 360, 361), по защите торговых путей, покровительство торговле и т. п. Несомненно, образ Ивана Калиты отвечал и неким идеальным нравственным образцам, за что, видимо, народ особенно уважал боголюбивого, мнихолубивого и страннолюбивого князя¹³.

В 1341 году, практически одновременно, умерли правители трех основных участников восточноевропейского исторического процесса — Узбек, Иван Калита и Гедиминас. Смена правителя, особенно обладающего большой и единоличной властью, даже если традиция или закон о престолонаследии достаточно четко проработаны, обычно обозначает некую паузу: нужно время, чтобы осмотреться, принять планы «внутренней» и «внешней» стратегии и тактики, войти конкретно во власть. Этот момент смены — весьма ответственный. От сделанного выбора многое зависит. Когда подобная смена власти происходит у всех основных участников, определяющих политическую ситуацию в данном варианте, одновременно, — создается уникальное новое положение — открываются новые возможности выбора, приходится начинать все снова, как бы с чистого листа.

Но начинать можно по-разному. Наиболее сложная ситуация возникла в Золотой Орде, поскольку каждый из сыновей покойного Узбека считал себя, кажется, не хуже других и задумывался о ханской власти. Первым к власти пришел старший сын Узбека Тинибек (и это была дань традиции), но его правление было кратковременным и имело насильственный конец. Возможно, властные амбиции были и у младшего брата Хидырбека. В этой политической игре, содержанием которой была борьба за власть, выиграл средний брат — Джанибек (Чанибек). Троицкая летопись сообщает без всяких комментариев, поскольку само сообщение о событиях в Орде более чем красноречиво, о том, что там произошло:

Въ лѣто 6849 [1341 г. — В. Т.] [...] Тое же осени умре царь Озбякъ, а Чанибекъ бысть царь убилъ брата своего меньшаго Хидырбека [...] В лѣто 6850 [1342 г. — В. Т.] царь Чянибекъ, сынъ Озбяковъ, убилъ брата своего болшаго Тиньбека, а самъ сѣде на царствіи (Троицк. летоп. 1950, 365).

Поле теперь было расчищено, и Джанибек разумно избрал путь следования политике отца с той, пожалуй, разницей, что он перестал вмешиваться в балканские дела. Такое ограничение сферы своих актуальных интересов само по себе свидетельствовало, видимо, о сосредото-

нии на «русской» политике: она становилась главным приоритетом, и было естественным следовать в отношении Москвы политике отца, озабоченного усилением роли московского князя в Северо-Восточной Руси и не желавшего вместе с тем обострять отношения. Джанибек, вероятно, ожидал первого шага со стороны Москвы, чтобы определить точнее свою дальнейшую позицию.

В Москве же на княжеском престоле после смерти Ивана Калиты утвердился его старший сын Симеон (1341–1353 гг.), и это произошло без всяких осложнений. «Русская» сторона сделала первый шаг навстречу: все князья искали свой шанс, а Симеон определенно ждал от этого шага выгоды для себя и для Москвы. Главная выгода, конечно, состояла в продолжении предсказуемых и желательно мирных отношений с Ордой¹⁴: время работало уже не на Орду, а на Москву. В ней новое княжение началось спокойно, без какой-либо борьбы за власть, тогда как в Золотой Орде для прихода к власти Джанибеку необходимо было избавиться от двух братьев.

Общую ситуацию, сложившуюся в 40-х годах XIV века, историк описывает следующим образом:

По смерти Калиты все русские князья отправились в Орду; но соперничество их с богатым и сильным московским князем было невозможным, и хан объявил старшего сына Калиты, Симеона, великим князем владимирским. Благодаря усилению Москвы это уже не был теперь один только титул; но чего опасались князья со времен Мстислава Храброго, то исполнилось: они перестали быть родичами равноправными и стали подручниками. «Все князья русские даны были под руки Симеона», — говорят летописи. Что князья хорошо понимали эту перемену, что сын Калиты заставил их ее почувствовать, доказательством служит прозвание *Гордого*, которое они ему дали. Есть известие, что Симеон, созывая князей для известных целей своих, напоминал им, что Русь была только тогда сильна и славна, когда князья беспрекословно повиновались старшему, и что теперь только таким же беспрекословным подчинением ему, Симеону, они могут освободиться от татарского ига; но князья знали разницу между прежними и настоящими отношениями, знали, к чему поведет такая покорность.

Как бы то ни было, князья повиновались Симеону; Тверь не думала больше о борьбе. [...] (Соловьев II, 3–4, 1988, 240).

Действительно, готовность или, по крайней мере, необходимость смирения, отказа от притязаний на первенство отчетливо проявились в 40-е годы. Особенно показательны в этом смысле были отношения Твери с Москвой. Всеволод Александрович, князь Тверской, отказался от мести за своего отца Симеону. Более того, в 1346 году он отдал за Симеона свою сестру Марию, а в 1349 году Михаил, сын великого князя

Тверского Василия Михайловича и племянник Александра, женился на дочери Симеона.

При Симеоне в Московском княжестве и во всей Владимиро-Суздальской области было спокойно. Не беспокоила и Тверь. Зона конфликтных, а иногда и не вполне ясных событий (поход 1351 года на Смоленск, кончившийся заключением мира на Угре), существенно отодвигалась от Москвы (Торжок, Новгород, Устюжна и др.). Конфликты начинают теперь чаще локализоваться в пределах отдельных княжеств (Рязанского, Тверского и др.), где борьба, нередко кровавая, становилась внутренней, между родственниками. Зато появляются первые признаки сгущения неблагоприятных факторов на западной границе, которые вскоре откроют этап русско-литовского противостояния.

В середине XIV века огромное евразийское пространство было поражено чумой. Считается, что первоначальный очаг ее был на Дальнем Востоке. Вместе с торговыми караванами из Китая она проникла в Индию и Хорезм, попала в 1346 году в Крым, распространилась к югу (восточное побережье Эгейского моря, Кипр, Египет, Сирия) и к западу, охватив Западную Европу. Оттуда чума двинулась через Балтику на восток, поразила Новгород, и в 1353 году чума достигла Москвы. В этом году ею были смертельно поражены митрополит всея Руси Феогност и великий князь всея Руси и князь Московский Симеон Гордый. На московском и великокняжеском престолах последнему наследовал его брат Иван II Красный (1353—1359 гг.). Двумя годами раньше не стало и Джанибека, убитого, видимо, его сыном Бердибеком (Берлибеком).

Конец 50-х годов XIV века в Восточной Европе отмечен тремя важными событиями, предопределившими ситуацию, по меньшей мере, на четверть века, и ставшими главными в русско-монгольских отношениях всего этого века. Первым из таких событий была Великая смута («великая замятня») в Золотой Орде. Это была семейная усобица, возникшая после смерти Джанибека между тремя его сыновьями — Бердибеком, Кульпой и Наврусом. Первое сообщение о «замятне» — в диагностически важном сообщении Троицкой летописи:

В лѣто 6865 [1357 г. — В. Т.] приде изъ Орды посоль отъ царицы Тайдулы къ пресвященному Алексью митрополиту звать его въ Орду да поспѣтитъ ея на здравіе, и поиде митрополитъ въ Орду мѣсяца августа въ 18, на память святою мученику Флора и Лавра. Того же дни зажъглася свѣча сама о себѣ въ церкви святыа Богородицы на Москвѣ; митрополитъ же Алексьи, пѣвъ мольбенъ съ вѣсѣмъ клиросомъ и свѣчу ту раздробивъ, и роздасть народу на благословеніе, а самъ поиде въ орду. Милостію Божіею вборзѣ же изъ Орду отпущенъ бысть, занеже

замятня ся достѣла въ Ордѣ [...] Того же лѣта Бердибекъ царь въ Ордѣ сѣде на царствѣ, а отца своего убилъ и братью свою побилъ (Троицк. летоп. 1950, 375–376).

Два года спустя, в 1359 году, — новый виток династического кризиса в Золотой Орде. В результате дворцового переворота, во главе которого стоял Кульпа, Бердибек был убит, а Кульпа провозглашен ханом. Но на этом дело не кончилось. Высказывается предположение о причинах дальнейшего разворота событий (Вернадский 1997, 250): два сына Кульпы носили русские имена, одного звали традиционным в тверском княжеском роде именем Михаил, а другого — традиционным в роду московских князей именем Иван. Едва ли можно сомневаться, что они были христианами и их крещение оскорбляло религиозное чувство мусульманского большинства князей и вельмож. Это, видимо, способствовало подготовке еще одного дворцового переворота, который кончился убийством Кульпы и его сыновей (вероятно, в 1360 году) и возведением на ханский престол младшего сына Джанибека Навруса. Но и на этом круговорот правителей с непременным кровавым их устранением не прекратился. Считают, что Наврус получил «великолепный шанс восстановить линию престолонаследия ханов рода Узбека». Однако деморализация, имевшая причиной династический кризис, лишила наследников Джанибека необходимой энергии для выхода из этого круговорота и стабилизации власти в Орде.

В этой ситуации золотоордынский престол был сильной приманкой и для других претендентов, помнивших о совсем недавнем «золотом веке» Орды при Узбеке и знавших о несметных богатствах, накопленных и награбленных ханами. Среди этих других были ханы восточной части Джучидова улуса, потомки Орды, Шибана и Тука-Тимура. Они-то и решились вступить в борьбу за власть в Золотой Орде. Однако успеха они не имели, сменяясь на троне с почти калейдоскопической скоростью. Вторая фаза «великой замятни» началась с того, что в 1361 году Хузру (Хидуру), потомку Шибана, несколько знатных вельмож предложили принять власть в Орде. Он согласился и двинулся с войском в Орду. При его приближении свои же люди Навруса захватили своего господина и выдали его Хузру. Исход опять был кровавым: Наврус, вся его семья, включая и его мать, жену Джанибека Тайдулу, память о которой хранит русская история (см. ниже), были убиты. Впрочем, и Хузр усидел на троне недолго, павши от руки собственного сына Темир-Ходьи (Темирхожа русской летописи). Но и ему власть не принесла счастья. Не более пяти недель удерживал он ее. А далее — *Темирхожа побѣже за Волгу и тамо убьень бысть, а князь Мама и прииде за Волгу на горнюю сторону, и Орда вся съ нимъ* (Троицк. летоп. 1950, 378).

После посредственностей, участвовавших в «Великой смуте» и знавших лишь одно средство борьбы за власть — предательство и вероломное убийство отца, наступила пора более крупных фигур, — конечно, как люди своего века¹⁵, жестоких, но выдающихся полководческих и государственных способностей. Один же из них — Тимур — по масштабу своих дарований сопоставим с Чингисханом, уступая ему, однако, как государственный деятель. Но сейчас нужно обозначить ближайших по времени и по отношению к русской истории деятелей.

Первым среди них нужно назвать Мамаю. Он был из монгольских темников Золотой Орды, не принадлежащих к Джучидам. Не имея прав на трон, на пути к власти он мог пользоваться услугами направляемых им марионеточных ханов джучидского рода, но они не смогли отнять Сарай у ряда ханов-соперников. Фактически, однако, его власть была признана (правда, только в западной части Золотой Орды), и официальная неполномочность не помешала Мамаю в короткое время восстановить на подвластной ему территории (а она лишь на западе несколько уступала империи Ногая из-за изменившихся за этой время обстоятельств) порядок и спокойствие.

Но время Мамаю — начало 60-х — начало 80-х годов XIV века, время Тохтамыша — 70-е — середина 90-х годов, время Тимура — 60-е годы XIV века — начало XV века. Все они имели отношение к истории Руси, хотя и разное. «Русский» улус к тому же не был главным интересом Тимура, да, пожалуй, и Тохтамыша, хотя разорение им Москвы в 1382 году — одна из горчайших страниц и в истории XIV века и в истории самого города. Поскольку в истории Руси названные здесь фигуры выступают приблизительно в ту четверть века, которая приходится на отрезок с начала 70-х годов до 1395 года, здесь уместно взять паузу и вернуться к самому концу 50-х годов, когда после смерти Ивана II на московский и великокняжеский престол взошел его сын Димитрий, позже названный Донским. Его вокняжение, его государственная политика, его участие в военных акциях и, может быть, особенно воодушевлявший и его и народ дух сопротивления, вероятно, точнее, неуступчивости, готовности не отступить и не упускать уже сделанных приобретений как раз и составляют то второе событие, которое в существенной мере предопределило характер русско-монгольских отношений и самое историческую ситуацию на Руси почти на 30 лет. Разумеется, девятилетний мальчик, оставшийся без отца, едва ли мог в течение, вероятно, еще восьми-девяти лет существенно влиять на московскую политику. Но необходимо помнить, что ко времени вокняжения Димитрия уже лет 60 осуществлялась (при различиях в деталях) единая, целенаправленная, жесткая и неуступчивая в одних случаях и, напротив, гибкая и угодливая до цинизма в других политика, в которой в один узел

были связаны отношения с Ордой и отношения внутренние, между княжествами Северо-Восточной Руси. За эти годы были заложены прочные основы «московской» политики, сложилась определенная идеология, государственно-политическая традиция. К тому же, и Димитрию и Москве повезло в том отношении, что наряду с опытными советниками весьма значительную помощь в ведении государственных дел оказывал митрополит Московский Алексей. Да и сама Москва была на подъеме. Она стала лидером общерусского объединительного движения, и в эти годы многие русские люди стекались в Москву, ища в ней защиты и обогащая ее своим трудом. Вокруг Москвы скупались у обедневших князей целые уделы и села у мелких владельцев и заселяли эти земли выкупленными у Орды пленниками, «ордынцами».

Третьим важным событием в политической истории Восточной Европы является рост и усиление Литовского княжества, приведший к тому, что к началу 60-х годов XIV века резко обострились отношения Москвы и Литовского княжества.

Впервые Литва достаточно громко заявила о себе еще в середине XIII века, во время правления Миндаугаса (Миндовга). Талантливый политик, он самой ситуацией был вынужден отвечать на запросы своего времени. В условиях экспансии Ордена на восток, начавшейся в XIII веке, разрозненные литовские племена во главе с местными князьками не могли оказать должного сопротивления. Шанс можно было искать прежде всего в объединении всех своих сил, в коалиции с силами соседних восточнославянских княжеств, в частности тех, которым тоже грозила немецкая экспансия. Наконец, в этих условиях частичным выходом из положения могло быть отступление к востоку и к югу и захват соседних земель восточнорусских княжеств, особенно если они были слабы. Это движение к востоку, по сути дела, было возвращением на свои исконные земли, на которых в XII–XIII веках еще сохранялся балтийский этноязыковой элемент, хотя объем соответствующей территории, некогда достигавший Подмосковья, довольно быстро сокращался. Во всяком случае литовские князья имели некоторые основания считать эти территории к востоку отчасти и своими. Наконец, и население самих этих западнорусских княжеств, располагавшихся вокруг Пскова, Полоцка, Витебска, отчасти Смоленска, тоже подвергалось угрозе со стороны Ордена, и общность задач, стоявших перед литовцами и западнорусским населением, создавала известные условия для консолидации. Во всяком случае эти предпосылки нередко воплощались в совместные действия против врага. Миндаугас лучше других понял императивы своего времени и пытался ответить на них. Центром его княжества стал Новгородок (Новогрудок), откуда власть князя распространялась на соседние территории, населенные литовскими, жемайтскими, ятвяжскими племе-

нами, но также и на близлежащие западнорусские земли. В войске Миндаугаса были объединены литовские и русские силы. В силу объективных причин он вынужден был строить свое государство на объединении литовского, ятвяжского и русского элементов. Миндаугас в меняющихся обстоятельствах нередко был вынужден менять и свою политику. Искусство компромиссов было ему свойственно в высокой мере. Оно в сочетании с последовательностью и решительностью позволило ему добиться многого и в объединении мелких литовских княжеств в единое государственное целое, несмотря на сопротивление отдельных князьков. Таким образом, внутрилитовская политика умело сочеталась Миндаугасом с внешней, притом что там, где встречал сильное сопротивление, как в случае с Галицко-Волынским князем Даниилом Романовичем, он стремился решать спор мирным путем — уступкой некоторой части земель и брачным союзом, выдав свою дочь замуж за Шварна Даниловича (чье имя, кстати, объясняется из литовского). В начале 50-х годов Миндаугас крестится и коронуется, становясь королем. Но *на всякого мудреца довольно простоты*, и, когда Миндаугас решил, что все главное достигнуто и его собственное положение вполне надежно, он утратил столь свойственную ему ранее бдительность и тонкое чувство опасности. Недовольные князья воспользовались этим, составили заговор и в 1263 году убили его (большая часть убийц погибла от мести сына Миндаугаса Вайшвилкаса, Войшелка русских источников).

В последующий период при всех колебаниях в выборе политики верх был за чисто литовской и языческой ориентацией. Наиболее ярким представителем этой тенденции был Трайденис (1270–1282 гг.), и его политика была отходом от главных установок Миндаугаса. Одним из следствий этого отхода было ухудшение внешнего положения Литвы: к орденской угрозе присоединились напряженные отношения с поляками и Волынским княжеством. Но Литва при Трайденисе расширялась и представляла собой мощную военную силу (ср. Šarokas 1989, 61–62), которая еще более возросла при великих князьях Витенисе (1295–1316 гг.) и особенно Гедиминасе (1316–1341 гг.), двух братьях, наследовавших власть их отца. С них начинается самый блестящий период литовской государственности, продолжавшийся без малого полтора века и отмеченный именами Гедиминаса, Альгирдаса (Ольгерда), Витаутаса (Витовта). В связи с XIV веком и русской историей особое внимание должно быть привлечено к первым двум. С их именами связано превращение Литвы в самое большое и могущественное государство Восточной Европы, в сильную в военном отношении и многонациональную державу, избравшую путь европеизации и приобщения к культурным ценностям Европы, а позже и христианства.

Быстрый прогресс Литвы в первой половине XIV века не может не произвести глубокого впечатления. Поражает четкая организация как государственного механизма управления, так и всей жизни. При Гедиминасе Литва обладает сильными вооруженными силами, рассчитанными не только на оборону, но и активные наступательные действия; в их распоряжении современные осадные орудия, позволяющие захватывать сильно укрепленные города. Свои города также хорошо укреплены и готовы выдерживать длительную осаду. Города богатеют, обрастают внешними и внутренними торговыми связями. В них процветают ремесла и быстро и естественно развивается культура. Ее языком является латынь. Латиноязычные письма Гедиминаса позволяют представить себе интересы государства и его заботы, сам ритм тогдашней жизни (см. Gedim. laišk. 1966). Концентрированным выражением городской жизни, культуры, быта, самого городского устройства становится Вильнюс, основание которого приписывается Гедиминасу и куда он перенес из Тракай свою резиденцию (см. Топоров 1980, 3–71). Мифопоэтическая архаика и актуальная современность сосуществуют в Вильнюсе. Сельское население, жители волостей имеют продуманное управление (в частности, в определенные сроки по очереди они призываются для защиты городов).

Историки — и русские и литовские — часто упускают из виду, что в известном отношении и Гедиминас и московские князья, каким бы парадоксальным это ни казалось, делали общее дело, имя которому объединение, но делали его с разных сторон. Русский элемент, в частности, и культурный, в Литовском княжестве был представлен весьма полно, а если учесть, что уже при Гедиминасе все русские княжества от Полоцка до Киева вошли в состав Литовского государства, то неудивительно, что в этом целом он господствовал. В правление Гедиминаса было подготовлено и присоединение Волыни. Нужно сказать, что это вхождение русских земель в состав Литовского государства отвечало интересам русского населения, искавшего спасения как от монголов, так и от внутренних русских неурядиц. Одно время могло казаться, что это сосуществование двух этнических элементов имеет будущее и мирное сближение обоих народов обеспечено.

Во всяком случае нужно помнить, что русские люди не только служили в литовском войске, где они составляли значительное большинство, но нередко и выступали как военачальники, что русским же давались важные посольские поручения, что они же часто управляли городами и волостями, что, наконец, Гедиминас в присоединяемых русских землях не менял прежде установленный порядок управления, вводя, однако, институт наместничества и оставляя в городах гарнизоны. Гедиминас и его дети неоднократно роднились с русскими, и в их доме, ко-

нечно, слышалась русская речь. Трудно представить себе, что Гедиминас и гедиминовичи не знали, в крайнем случае, не понимали русский язык, как и то, что породненные с ними русские не знали литовский. Вероятно, при дворе Гедиминаса слышался русский язык. Вторая и третья жены великого князя были русскими: от Ольги у него были два знаменитых впоследствии сына — Альгирдас и Кейстутис, а от Еввы, также русской княжны, — Любарт-Владимир, Кориат-Михаил и Евнутий. Иначе говоря, пятеро из семи сыновей были смешанного литовско-русского происхождения, и только двое были, кажется, чисто литовского происхождения — рано умерший Монвидас и Наримантас-Глеб. В поколении детей на русских княжеских дочерях были женаты Альгирдас и Любартас. Благодаря подобным брачным союзам расширялся состав Литовского княжества. Нельзя пренебрегать и иррадиацией литовского влияния вовне, когда к власти в русских городах приходили или с нею были тесно связаны. Помимо примеров волынских князей из литовцев сто́ит назвать имена Довмонта (Даумантаса), Довидаса, Наримантаса, связанных с Псковом и Новгородом Великим, и др., ср. Миндовга (Миндаугаса), князя гольшанского, киевского наместника. Несмотря на все это бóльшего единения, литовско-русского синтеза не произошло: слишком нестабильна была обстановка, зависевшая не только от Литвы и западных и юго-западных русских земель, но и от третьих сил (немцы на западе, монголо-татары на востоке), слишком велика была диспропорция в этническом составе Литовско-русского государства, слишком существенны были дальнейшие события и перемены (ср. хотя бы трансформацию оппозиции «язычество»:«христианство» в оппозицию «западное христианство» [«католицизм»]:«восточное христианство» [«православие»]) в истории этого ареала, которых, конечно, ни Гедиминас, ни Альгирдас предвидеть не могли.

По смерти Гедиминаса первенствующую роль в Литве стали играть два его сына — Кейстутис, князь Жемайтский, который правил в основном в западной Литве, и Альгирдас, сидевший в Вильнюсе и имевший дело прежде всего с русским населением восточных и южных частей Литовского княжества. Это разделение территории Литвы как бы уже с самого начала предполагало, что задачи братьев были разными: Кейстутис вынужден был защищаться от немцев на западе, Альгирдас же расширять земли княжества на востоке за счет территорий, населенных русскими. Но действовать в этом направлении можно было по-разному, используя военную силу, дипломатию — как открытую, так и тайную и т. п. Альгирдас и действовал, прибегая к разным средствам в зависимости от ситуации. Он был талантливым политиком широкого кругозора. К его достоинствам нужно отнести ум, динамичность, хитрость, но и сдержанность, осторожность, умение объективно оценивать ситуацию.

Русские источники высоко оценивали Альгирдаса, в частности, умение, которого не хватало русским, воевать «не столько силою, елико мудростью». К этим достоинствам можно добавить, что литовский князь в своей политике умел не переходить опасной черты и удерживать выгодное ему равновесие, быть последовательным в своих начинаниях и доводить дело до конца, не делая рискованных шагов. В результате за 36 лет его правления территория Литовского княжества увеличилась больше, чем при любом другом правителе. Приобретенная Альгирдасом (большой частью мирным путем) территория тянулась от Могилева на севере до Черного моря на юге и от Уборти и Случи на западе до Псела на востоке, и — что особенно существенно в свете русско-литовских отношений — Альгирдас присоединил к Литве значительный кусок Смоленской земли в ее северной части, по нижнему течению Западной Двины, между Ловатью и Волгой. Крайним восточным форпостом стал Ржев, от которого до Москвы оставалось немногим более двухсот верст. Таким образом, за время правления Альгирдаса территория Литовского государства расширилась не менее чем вдвое по сравнению с той, которую оставил ему его отец Гедиминас. Это движение на восток, юг и юго-восток предопределяло направление дальнейшей политики и дальнейшего продвижения. Витаутас (1392–1430 гг.) продолжил это движение, существенно расширив восточный пояс. Теперь верховья Днепра, Угра и левобережье Оки, Ворскла и Донец находились на территории Литовского княжества. Так же оказались Смоленск, Дорогобуж, Вязьма, Козельск, Карачев, Курск. В «висячем» положении оказалось верхнеокское княжество (правобережье Оки с Мосальском, Одоевом, Тулой). В течение без малого двух веков Литва подступала к Москве с запада и юга.

Именно это направление вполне определилось уже в правление Альгирдаса, тем более что обширные незаселенные области южнее Киева в то время представляли собой разве что символическую ценность: они были незаселены и чреватые опасностью со стороны Орды. Во всяком случае в результате приобретений Альгирдаса сложилась новая ситуация, двумя основными особенностями которой были установление непосредственного контакта Литвы с Ордой в пространстве, где, строго говоря, конфликты между этими сторонами исключались или могли быть незначительными, и выход на позиции сильной и постоянной угрозы Москве, разрывавшейся между Тверью и Рязанью и не имевшей возможности продвижения на запад навстречу литовской экспансии.

Совершенно очевидно, что у литовской стороны были сильные позиции. Золотая Орда, Тверь и Рязань могли быть ее союзниками против Москвы и, действительно, в разных ситуациях и в разной степени таковыми и были. Естественно, что эти союзники Литвы почти автоматически становились противниками Москвы. Конечно, можно было бы воз-

лагать некоторые надежды на Золотую Орду, заинтересованную в поддержке Москвы как посредницы между Ордой и другими княжествами Северо-Восточной Руси, контролирующей, к тому же, всю ситуацию в этом ареале, и поддерживающую известную стабильность. Но времена Ивана Калиты уже ушли, и Димитрий и его наставники явно готовились к сопротивлению Орде, хотя бы вначале и осторожному. Впрочем, и в Золотой Орде внимательно следили за ситуацией и отдавали себе отчет в том, что продвижение Литвы на восток, с одной стороны, и заметное усиление Москвы, с другой, ставят перед Ордой новые задачи.

Первые полтора десятилетия правления Димитрия, не считая частных¹⁶, прошли спокойно в том, что касалось отношений между Москвой и Ордой, хотя, похоже, взаимное недоверие и как следствие раздраженность постепенно накапливались. В центре внимания оказались другие отношения — между Москвой и Литвой.

Нужно подчеркнуть, что год смерти Ивана Калиты и начавшегося княжения Альгирдаса сразу же был отмечен некоей пробной акцией литовского князя: его рать подошла к одному из ближайших городов на русской стороне — Можайску, сожгла посад и, не взяв город, отступила (Троицк. летоп. 1950, 365). Семь лет спустя возник конфликт, который, однако, разрешился благополучно, так как ситуация находилась под контролем хана Джанибека¹⁷. В следующем 1349 году Альгирдас присылает к великому князю Симеону посла «со многими дары», прося отпустить его брата Карийотиса с боярами и одновременно *просяще мира и живота всеи брати*. Князь Симеон *прия любовь и мир много* *вземь* и отпустил Карийотиса и его дружину *въ свояси*. В том же году Альгирдас присылает послов *бить челомъ князю великому Семену, просити за себе свѣсти княжи Семеновы, княжны Ульяны, княжи дщери Александры Михайловича Тферскаго*, и князь, доложив об этом митрополиту Феогносту, *выдал свою свѣсть за Олгерда князя* (Троицк. летоп. 1950, 370). Прослеживается любопытная тенденция «легкого» решения конфликта и благоприятного ответа на просьбу. Об этой стороне русско-литовских отношений не следует забывать, как и о том, что оба главных участника при желании умеют идти на компромисс. Во всяком случае мир и согласие, если только речь не идет о самой высокой ставке, всегда в запасе. Любопытен в этом отношении эпизод, относящийся к 1352 году. Великий князь Симеон Иванович, *събравъ вои многи, и поиде ратью къ Смоленску въ силъ тяжцѣ и велицѣ* и в сообществе с другими князьями. Скорее всего это была демонстрация силы. Когда Симеон дошел до Вышегорода на Протве, его встретили послы литовского князя, *отъ Олгерда со многими дары о миру*. Симеон, *не оставя Олгердова слова, миръ взялъ* и послов отпустил с миром. Сам же тем не менее продолжал продвигаться к Угре, *хотя ити къ Смоленску*. Не-

делю простояв на Угре (реке, в русской истории определенного периода как бы предназначенной для «стояния»), Симеон направляет своих послов в Смоленск, и миръ взяша, а самъ увернулъся на утрѣ и поиде къ Москвѣ и рати розпусти, и разъехашася (Троицк. летоп. 1950, 372).

В 1367 году великий князь Дмитрий заложил каменный кремль, и всѣхъ князей Русскихъ привожаше под свою волю, а которая не повиновахуся волѣ его, а на тѣхъ нача посегати, такоже и на князя Михаила Александровича Тверьскаго, и князь Михайло Александровичъ того ради поиде въ Литву (Никон. летоп. — ПСРЛ 1965, XI, 8; ср. также Троицк. летоп. 1950, 384—385). Так началось то, что С. М. Соловьев назвал «второй борьбой Москвы с Тверью». Решение Михаила Александровича, столь ответственное, учитывая тогдашнее соотношение сил обоих городов, было возможно только потому, что Тверь рассчитывала на помощь Литвы и на победу над Москвой. Уверенность в помощи Литвы не вызывала у тверского князя сомнения: антимосковские интересы Твери и Литвы были общими (к тому же Михаил Александрович был зятем Альгирдаса), и Литва сама уже раньше подбирала ключи к Твери, думая о Москве.

Летопись красочно описывает, как тверской князь

побѣжа въ Литву [...] и начатъ понуждати и поучевати его ити ратью къ Москвѣ на великого князя Дмитрея Ивановича, дабы месть его вскорѣ сътворилъ и оборонилъ его, моляся и бѣа ему челомъ съ слезами, и сестру свою науча глаголати ему; Олгердъ же всласть словеса его приимаше, и паче же жены своеа моленіа слушаа, а его сестры Уліаны, дщери Александровы Михайловича Тверскаго (Никон. летоп. — ПСРЛ 1965, XI, 10).

Альгирдас собрал большое войско (воинства много) и двинулся к Москве. С ним были его брат Кейстутис со своим сыном Витаутасом (тогда бо еще младъ и неславенъ), его, Альгирдаса, сыновья и все литовские князья, и великий князь Михаил Александрович Тверской и Смоленская рать. По сути дела, это была коалиция. Понятно было, что теперь дело не ограничится демонстрацией силы. Жребий был брошен. Во главе соединенного войска был блистательный полководец Альгирдас, таланты и воинские достоинства которого ценились и на Руси¹⁸. Московский князь Дмитрий, несомненно, уступал в этом отношении Альгирдасу. В данном случае проявилась и нередкая на Руси беспечность, стоившая не одного поражения и разгрома — войска ли, города ли.

Тако же и сего Олгердова ратнаго нахоженіа къ Москвѣ князь великій Дмитрей Ивановичъ не вѣдалъ, донеже прииде къ рубежу; егда же услышелъ князь великій Дмитрей Ивановичъ идуща ратью Олгерда Гедименовича и приближающася близъ, и повелѣ вскорѣ разсыла-

ти грамоты по вѣмъ градомъ и по всему княженію своему, събираа рать. И не успѣша тогда приити изъ далныхъ мѣсть вои его, но елицы тогда обрѣтошася, тѣхъ избравъ и отпусти въ заставу противу Олгерда, еже есть сторожевой полкъ, а воеводство приказа Дмитрею Минину [...] (Никон. летоп. — ПСРЛ 1965, XI, 11).

Войдя в пределы области Московскія, Альгирдас нача прежде вѣхъ воевати по рубежнаа мѣста, и жеци, и грабити, и сѣци (в конце XX века это назовут «делать зачистку»), убил нескольких русских князей; дойдя до реки Тросны, уничтожил сторожевой полк князя Димитрия, заставу московскую, и князей и воеводъ и бояръ вѣхъ поби, мѣсяца Ноябрья 21 [...]. Альгирдас быстро понял, что Димитрий не успѣ събратися съ силою многою и сѣдитъ самъ въ осадѣ во градѣ Москвѣ. Это известие, возможно, заставило Альгирдаса переменить первоначальные планы, и он устремился к Москве и вскоре уже стоял у ее стѣн. Димитрий приказал поджечь посад, а сам вместе с митрополитом Алексеем, двоюродным братом Владимиром Андреевичем, со всеми боярами и со всеми людьми затворися во градѣ.

Три дня простоял Альгирдас у городских стѣн и, видимо, принял благоразумное решение не идти на приступ города, но зла много сътвори, пожже и поплѣни людей безчислено и въ полонъ поведе, и скотину всю съ собою отгнаша. Се же все бысть грѣхъ ради нашихъ, а прежде сего таково зло не бывало Москвѣ отъ Литвы; аще и отъ Татаръ много зла бывало, но отъ Литвы едино се зло сотворися, и то окаанно и всегубително (Никон. летоп. — ПСРЛ 1965, XI, 11; ср. Троицк. летоп. 1950, 386—388). Цена беспечности была слишком велика. Общая инициатива продолжала оставаться за Литвой, в руках Альгирдаса. В 1368 году впервые с такой ясностью обнаружилась литовская угроза Москве, и теперь Москва оказалась между Литвой и Ордой, которые вдвоем были, конечно, сильнее ее.

Несмотря на то, что Орден серьезно тревожил Литву с запада¹⁹, Альгирдас счел возможным во время очередного розмирья Москвы с Тверью²⁰ снова совершить поход на Москву (и снова отчасти это было вызвано мольбой Михаила Тверского и Уляны «оборонити» их и поити ратью къ Москвѣ). Похоже, что максимальных целей в этом походе Альгирдас перед собой не ставил, и скорее он совершил его острастки ради, для сугубого напоминания Москве о том, чего нельзя делать и на что Литва будет реагировать с максимальной энергией.

Согласно записи Никоновской летописи под 1371 годом (соответствующее место в Троицкой летописи помещено под 1370 годом) дело обстояло так:

Таже Олгердъ поиде отъ Волока, воюя и плѣня, и прииде къ Москвѣ мѣсяца Декабря въ 6 день, на самъ Николинъ день, и около града вся

пожже, и посады; и стоя подъ градом подъ Москвою осмь днй, и града не взя [...] Олгердъ же много воевавъ, и пожже, и изби и много полона събравъ, и хотяше ити въ своаси, и услыша силу многу стоащу и на брань готовующуся и убоася и устрашися зѣло и нача мира просити. Князь же велики Дмитрий Ивановичъ взя съ нимъ миръ до Петрова дни, а Олгирд хотяше вѣчнаго мира, хотяше бо Олгирдъ дати дщерь свою за князя Володимера Андрѣевича, еже и бысть²¹; и тако помиревъся, отъиде отъ Москвы [...] и возвратися въ свою землю; и идяше съ многимъ опасеніемъ, озираяся сѣмо и овамо, боася за собою погони (Никон. летоп. — ПСРЛ 1965, XI, 14; ср. Троицк. Летоп. 1950, 390—391).

Михаил Тверской вернулся в свой город и заключил мир с князем Дмитрием Московским, а Альгирдас успел еще в том году пойти ратью на немцев и много зло сътворити Нѣмецкой землѣ и со многимъ полономъ возвратися въ свояси (Никон. летоп. — ПСРЛ 1965, XI, 14).

В 1373 году Альгирдас, събравъ воя многы, в силѣ тяжцѣ, снова двинулся к Москве. Но на этот раз Дмитрий успел собрать многочисленное войско и двинул его навстречу. И стоаху рати прямо себѣ, а промежу ими врагъ крутъ и дебрь велика зело [дело происходило около Любутска. — В. Т.], и не лзѣ бяше полкома снятися на бои, и тако стоавше нѣколко днеи, и взяша миръ промежу собою, и разидошася разно (Троицк. летоп. 1950, 395). Похоже, что обе стороны были вполне удовлетворены исходом этого стояния: под Любутском были, конечно, не только овраги и дебри и при желании можно было бы найти место для сражения²².

Следующий раз летопись обращается к Альгирдасу в 1377 году, когда он умер и престол занял его меньшии сын Ягайло. Перечисляя братьев и сыновей Альгирдаса, запись начинается официально и зло:

Въ лѣто 6885 умре князь великии Олгердъ Гедимоновичъ Литовскии [в Никоновской летописи далее: и бысть по немъ оскудѣние во всемъ и нестроение и мятежъ велий. — В. Т.] зловѣрныи и безбожныи и нечестивыи²³. Однако тут же, в полном противоречии с этой, в основном религиозной характеристикой, — слова, которые рисуют его не только выдающимся политиком, которому до него не было равных, но и человеком нравственных достоинств:

Въ всеи же братіи своеи Олгердъ превзыде владыстію и саномъ, по не пива и меду не піаше, ни вина, ни кваса кисла, и великомуство и въздержаніе приобрѣте себѣ, крѣпку думу отъ сего и много промысль притяжавъ, и таковымъ коварьствомъ много страны и земли повоева и многы грады и княженіа поималъ за себѣ, и удержа себѣ власть велику; тѣмъ и умножися княженіа его, якоже ни единъ же отъ братіа его

сътвори, ни отецъ его, ни дѣдъ его тако прослылъ (Троицк. летоп. 1950, 402; ср. Никон. летоп. — ПСРЛ 1965, XI, 25–26).

Со смертью Альгирдаса отношения Москвы с Литвой были отодвинуты на задний план, а на первое место снова вышли отношения с Ордой. Преемнику Альгирдаса Ягайле было не до Руси. Человек, лишенный высоких достоинств отца, более того, неумный и низкий, в первые годы своего правления был сосредоточен на решении своих внутрилитовских проблем. Ягайла, войдя в тайные сношения с немцами, начал усобицу против своего дяди Кейстутиса, с которым был так дружен и единоклубен Альгирдас. Кейстутис низложил своего племянника, сохранив ему, однако, на свою беду жизнь. Воспользовавшись подходящим моментом, Ягайла восстал против дяди, хитростью заманил его в свои руки и приказал удавить (1382 г.). Сын Кейстутиса, вместе с отцом попавший в плен, успел убежать из тюрьмы, найдя убежище у тевтонских рыцарей. Некоторое время спустя ему удалось вернуться в Литву, помириться с Ягайлой и получить себе отцовские земли. В 1392 году (год смерти преподобного Сергия) Витаутас, будущий Витаутас Великий, стал правителем всей Литвы, правда, в ленной зависимости от Ягайлы, от которой, впрочем, он вскоре освободился. Деятельность Витаутаса на востоке (существенное приращение литовских земель за счет русских) относится уже к самому концу XIV века (битва на Ворскле 1399 года) и выходит как за пределы жизни Сергия, так и — практически — рассматриваемого здесь периода. Ягайла же весь был обращен лицом к западу, которым для Литвы была Польша. Она же после прекращения династии Пястов (1370 г.) и смерти в 1382 году родственного Пястам венгерского короля Людовика, осталась без короля. Королевою выбрали несовершеннолетнюю дочь покойного короля Ядвигу. Начавшиеся смуты и кровопролития требовали сильной мужской руки, которая могла бы стабилизировать ситуацию. Выход нашли в бракосочетании Ядвиги с Ягайлой. В 1386 году была заключена уния Литвы с Польшей, Ягайла стал королем Польши. В следующем 1387 году произошло крещение Литвы. Все эти события предвещали близкую к полной переориентацию политики Великого Княжества Литовского.

На место литовско-русских тяжб вышли после смерти Альгирдаса тяжбы русско-ордынские. Повода для возобновления последних долго ждать не пришлось. Знамение, явившееся 23 апреля 1377 года («бысть знаменіе на небеси, оградися луна и бысть отъ нея лучи аки крест»), настраивало на тревожные ожидания. В тот же год из Синей Орды за Волгу в Мамаеву орду перебежал некий царевич Арапша, *сверѣтъ зѣло, и ратникъ велій, и мужественъ, и крѣпокъ, возрастомъ же тѣлеснымъ отнудъ малъ зѣло, мужествомъ же велій и побѣди многихъ, и восхотѣ*

ити ратью къ Новугороду Нижнему (Никон. летоп. — ПСРЛ 1965, XI, 27; ср. Троицк. летоп. 1950, 402—403). Ждать было большой беды. Князь Нижнего Новгорода и Суздаля Дмитрий Константинович отправляет посла в Москву, к князю Дмитрию Ивановичу, своему зятю, с просьбой о спешной помощи. Тот, собрав воя многи, пришел к Нижнему Новгороду, но не бысть вѣсти про царевичя Арашу, и князь Московский легкомысленно вернулся в Москву, оставив, впрочем, московских воевод стоять у города вместе с владимирцами, переяславцами, юрьевцами, муромцами и ярославцами.

Далее начинается позорнейшая история (не раз, однако, в истории Руси, вплоть до дней нынешних, повторявшаяся) бездарнейшей организации военной экспедиции, преступной беспечности, хвастовства и разложения, полнейшей непрофессиональности, за что и пришлось платить страшной ценой. Вопрос «Доколе...» остается актуальным и по сей день. Поэтому нелишне привести описание этих событий — побоища на реке Пьяне, как они представлены в летописи:

[...] и потомъ начяша нѣции глаголати, яко есть Татарове въ полѣ и царевичь Араша крыется въ нѣкихъ мѣstechъ, и сѣе ничтоже знаемо бысть Русскимъ княземъ и воеводамъ ихъ, но оплошиша ся вси. Таже потомъ князь великій Дмитрей Констянтиновичъ [...] посла сына своего князя Ивана, да князя Семена Михайловичя, а съ ними воеводы и воинство много, такоже и великого князя Дмитрея Ивановичя Московскаго воеводы и воинство много, и бысть рать велика зѣло, и подоша за рѣку за Пиану въ воинствѣ мнозѣ. И приде къ нимъ вѣсть, повѣдая имъ царевичя Арашу на Волчихъ водахъ, они же начяша веселити ся, яко корысть многу мняще обрѣсти; таже потомъ и инии вѣсти придоша къ нимъ, они же оплошиша ся и ни во чтоже сѣ положиша, глаголюще: «никтоже можетъ стати противу насъ». И начяша ходити и ѣздити во охабнѣхъ и въ сарафанехъ, а достѣхи своя на телѣги и въ сумы скутаща, рагатины и сулицы и копья не приготовлены, а инии еще и [...] не насажени быша, такоже и щиты и шоломы; и ѣздиша, порты своя съ плечь спущающе, а петли разстегавше, аки въ банѣ распрѣвше; бѣ бо въ то время знойно зѣло. Любляху же пианство зѣло, и егда гдѣ наѣзжаху пиво и медъ и вино, упивахуся безъ мѣры, и ѣздяху пьяни и глаголюще въ себѣ каждо ихъ, яко «можетъ единъ отъ насъ на сто Татариновъ ѣхати, по истиннѣ никтоже можетъ противу насъ стати». А князи ихъ, и бояре, и велможы, и воеводы, утѣшающесе и веселящесе, пѣюще и ловы дѣюще, мняще ся дома суще, аки въ своихъ сиротахъ величающесе и возносящесе, забыша смиренныя мудрости, яко Богъ даетъ смиреннымъ благодать, и яко вси есмя Адамови внуци; они же въ гордости величяющесе, и Господь Богъ смири гордость ихъ.

И тако въ то время князи Мордовстїи подведоша втаю рать Татарскую изъ Мамаевы Орды Воложскїа на князей нашихъ, а княземъ нашимъ въ небреженїи сущимъ и ничтоже о семъ смышляющимъ, яко и не бысть вѣсти имъ. Татарове же усмотривше ихъ [...] тако безвѣстно удариша на нашу рать, въ тыль бїюще и сѣкуще и колюще; наши же не успѣша ничтоже [...] И побѣгоша наши къ рѣцѣ ко Пьянѣ, яко ничтоже могуща, а прежде того величяющеся, яко всемогуща [...] А князь Иванъ Дмитриевичъ прибѣжа вборзѣ къ рѣцѣ къ Пьянѣ, гонимъ напрасно, и ввержесе на конѣ въ рѣку въ Піану и утопе; и истопоша съ нимъ въ рѣцѣ въ Піанѣ множество князей, и бояръ, и велможъ, и воеводъ, и слугъ, и воинства безчислено; а инїи избїени быша отъ Агарянъ. И бысть на всѣхъ ужасъ велїй и страхъ много, и изнемогоша вси и бѣжаша. [...] Татарове же придоша къ Новугороду Нижнему мѣсяца Августа изутра въ 5 день, въ среду [...] и люди остаточныя поимаша, и градъ весь и церкви и монастыри пожгоша, и згорѣло церковей во градѣ 32; и отъидоша отъ града въ пятокъ, власти и села плѣняще и жгуще, и со множествомъ безчисленнымъ полономъ отъидоша въ свояси (Никон. летоп. — ПСРЛ 1965, XI, 27–28; ср. Троицк. летоп. 1950, 402–404, а также древнерусскую «Повесть о побоище на реке Пьяне», ср. ПЛДР 1981, 88–91).

Единственно утешительное во всем этом — сам текст, и та независимость, неангажированность, объективность (хотя, разумеется, и с «русской» стороны), свобода, с которой летописец (или составитель повести) говорит о разгроме своих соотечественников, не унижаясь до жалких оскорблений противника. Само присутствие таких людей в том веке утешает и дает силу надеяться.

Стоит ли сомневаться, какие чувства вызвало у Сергия известие об этом разгроме, и даже более, что мог он думать об этом. Несомненно, все это входило в тот контекст, вне которого нельзя полностью понять позицию Сергия после и во время Куликовской битвы.

В следующем после разгрома на Пьяне году была столь много значащая победа на реке Воже, оттесненная в тень блеском победы на Куликовом поле. И та и другая хорошо известны (хотя назидательнее и полезнее было бы помнить о «пьянской» кампании), о них много написано, и, к тому же, к ним предстоит вернуться далее, как и к тому, что происходило на Руси после 1380 года. Рамкой победоносных, но кровопролитных побед 1378 и 1380 годов, умеряющей радость, остаются битва на Пьяне и разорение Тохтамышем Москвы и Северо-Восточной Руси в 1382 году, о чем также см. ниже.

Последние три года жизни Сергия пришлись на княжение Василия Дмитриевича (1389–1425), но, думается, что невольная вовлеченность преподобного в дела мира сего кончилась скорее всего после 1382 года.

Историческая панорама XIV века на Руси была бы не полна без обзора жизни и деятельности Русской Церкви, монастырей, без истории Русской митрополии, без обращения к вопросу об отношениях Церкви к греческой Церкви и к русской государственной власти. Митрополичья власть на Руси в XIV веке сыграла большую роль — духовную, просветительскую, церковно-организационную и даже государственную. Политическая ситуация на Руси Северо-Восточной, Руси Киевской, на литовских землях, населенных русскими, наконец, в Византии была достаточно сложной, нередко напряженной, а иногда и просто драматической, временами напоминающей авантурный роман. Слишком много факторов определяло судьбу русской митрополии, верховной религиозной институции на Руси. В ее действия вмешивались и высшие инстанции (константинопольские патриархи) и мирские власти (Димитрий Донской). Иногда обстоятельства складывались скандально, как в истории с пресловутым Митяем-Михаилом и Пименом. Но в целом, несмотря на все внутренние и внешние сложности, митрополичья власть с честью выполнила свои непосредственные задачи, успешно сотрудничая с властью государственной, чаще всего сохраняя известную независимость, а иногда, как в случае с Киприаном, и обличая ее.

Пять митрополитов пришлось на Московский период в XIV веке — Максим (1287–1305 гг.), Петр (1308–1326 гг.), Феогност (1328–1353 гг.), Алексий (1353–1378 гг.) и Киприан (1390–1406 гг.). Святители Петр и Алексий сыграли особую роль и в духовной жизни своего времени и в поддержке усилий княжеской власти к объединению Северо-Восточной Руси (о них см. Приложение I), а об Алексии особо в «Житии» Сергия. Киприану также уделено место на нижеследующих страницах. Существует также обширная литература по истории Русской Церкви, начиная (если говорить о трудах фундаментальной важности) с «Историй Русской Церкви» Макария и Е. Е. Голубинского. Из последующих трудов прежде всего стоит отметить «Очерки по истории Русской Церкви» (т. 1) А. В. Карташова (см. Карташов 1991), в которых представлена обширная библиография работ по этой теме. Все это позволяет автору не касаться здесь, во вступительном разделе, деталей, относящихся к истории Русской Церкви.

Точно так же история развития просвещения и культуры на Руси остается вне рамок этого раздела. Общая картина так или иначе будет обозначена в заключительном разделе.

Эта работа — о жизненном деле Сергия Радонежского, и она основана прежде всего на епифаниевом тексте «Жития» преподобного, наи-

более полном и цельноедином источнике наших знаний о Сергии. Конечно, есть еще кое-какие «сергиевы» тексты (и они здесь тоже используются), но они вторичны и сами почти всегда предполагают епифаниевскую основу. Наконец, есть предание, продолжающее, однако оставаться *terra incognita*, о которой можно судить по неясным намекам: строго говоря, оно не собрано и не подвергнуто аналитическому исследованию. Нечего и говорить, что и само это предание в существенной своей части выросло и сформировалось на житийных версиях Епифания и Пахомия, а то предание *prinsepis*, которое начало складываться еще при жизни Сергия, в его ближайшем кругу, а после смерти преподобного, видимо, сразу же стало кристаллизоваться в некий устный воспоминательный текст, едва ли может быть выделено среди отчасти выросшего из него и его же поглотившего «народного» предания, живущего в памяти и на устах верующих, отраженного иногда и в записях, но тем не менее не собранного и тем более не исследованного. Разумеется, в этом «широком» народном предании немало фантазии и мифологии, немало неподлинного, непроверяемого, иногда и сомнительного, но все-таки именно в нем еще ощутимо то, что дает понять тайну такой удивительной привязанности народной психеи к образу преподобного, то особое интимное отношение к святому, которым и в наши дни живет память о Сергии и влечет в Троицу, «Сергиев дом» верующих, странников и даже просто любопытствующих: время само, а персонифицировано сам образ Сергия отбирают хранителей и пестователей памяти о нем (ср. Приложение V). И так продолжается уже шесть веков. Когда-нибудь этот удивительный феномен будет исследован особо. Говорить о нем походя и высказывать скороспелые соображения едва ли целесообразно: делать это — значит идти на риск вреждения и «возмущения» того нетронутого, но сопричастующего пласта памяти, хищнически или просто беззаботно изымая частности из того, что по самой своей идее может быть понято именно как целое, что по силам только соответствующему цельноединому сознанию, которое — в данном случае — только и может предшествовать аналитическим процедурам.

Итак, ближайший и наиболее реальный источник наших знаний о Сергии — «Житие» Епифания. И встает вопрос о том, можно ли из этого источника, исследованного многократно вдоль и поперек, «выжать» нечто новое — и не только детали и частности, но увидеть, хотя бы и не вполне ясно, самое ж и з н ь человека по имени Варфоломей, но ставшего известным как Сергий. При всех достоинствах епифаниева «Жития» Сергия оно, конечно, несовершенно, и о конгениальности текста о Сергии и самого Сергия говорить нет смысла, но невозможно и пренебречь этим источником. Более того, желательно знать его источниковедческую силу и слабость.

При всех достоинствах этого источника он безусловно небыстречен: иногда он слишком ярко отражает образ самого автора-составителя «Жития» (знать, каков он, несомненно, важно, но, бывает, что яркость самого его образа как бы уводит в тень образ описываемого им Сергия); в других случаях текст «Жития» не отражает того в Сергии, что не было понятно самому Епифанию или о чем даже он мог вовсе не подозревать. Более того, есть серьезные основания полагать, что Епифанию в Сергии более всего было ясно и доступно то, что соответствует определенному житийному канону, ухватывается некоей матрицей (или отсылается к ней), равно годной более чем для одного «Жития» и более чем для одного подвижника. Иначе говоря, бывает, что возникает ситуация, когда схема жития, его канон предшествуют тому, о ком это житие составлено, и во всяком случае упрощают образ того, для кого эти схемы и, может быть, сам жанр тесны и не позволяют пробиться к глубинной сути образа.

Но, благодарные Епифанию за многие и важные достоинства его труда, в частности за его внимательность, «сознательность» выстраиваемой им жизненной линии Сергия, о чем было известно уже давно, мы должны отметить, что, к счастью, иногда и Епифанию изменяет внимательность и иногда же, когда в мощном потоке риторического увлечения «сознательность» уступает риторике и, омертвляясь, становится инерционной, случается и так, что она как бы замыкается на самой себе, забывая о своей исходной цели, и тогда оживляется и выходит из глубокой тени на яркий дневной свет то, чего «сознательность» и само сознание здесь и теперь не могут ухватить, появляются детали, намеки, иногда тоже неясные, но по которым за «житием» угадывается сама жизнь, за «экземплярным» образом — сам человек.

До сих пор мы лучше знаем жизненное дело Сергия, чем самого Сергия (вопрос еще, знаем ли, и, если знаем, то не поверхностный ли слой явления). По жизненному делу Сергия, отталкиваясь от сведений по этому делу, мы нередко склонны судить и о самом Сергии, а не по Сергию — о его жизненном деле. В случае Сергия, на должной глубине, человек более значим, чем его дело, хотя, конечно, ни о каком противопоставлении в этом вопросе не может быть и речи. Несомненно, что Сергий и его жизненное дело теснейшим образом связаны друг с другом. И тем не менее они не могут быть полностью, без остатка взаимоконвертированы. Личность Сергия, так ярко проявляющаяся в его зримом подвиге, не растворима до конца в нем. Есть в Сергии некий таинственный остаток, который, кажется, не восстановим ни по «Житию», ни по его жизненному делу: всякое дело конечно, человек же (особенно сергиевых масштабов) бесконечен, всякое дело дискретно и доступно исчислению, в человеке же есть та непрерывность и глубина, которая

избегает анализа и может быть почувствована, иногда и пережита только как целое.

Сказанное не означает, что тайна только в Сергии: она присутствует и в его жизненном деле, во всяком случае о ней можно догадываться. Если этот таинственный, неразворенный до конца в жизненном деле остаток, его мистический привкус был бы нам лучше известен, то, вероятно, нам бы открылся и некий более глубокий смысл самого этого дела. В любом случае можно думать, что скрытая часть личности и дела Сергия существует и сопричастна тому, что открыто и зримо; что эту скрытую часть можно хотя бы отчасти приоткрыть и тогда приблизиться еще больше к сути; наконец, можно попытаться очертить круг возможных предположений относительно нее, кое-что додумать, а иногда и реконструировать с той или иной вероятностью.

Как вчитываются в «Житие», чтобы дойти до самой сути, так можно и стоит «вчитаться» и в Сергия, в его личность, в тот дух, который направлял и вел его и которым он жил. Но это «чтение-вчитывание» должно быть медленным и последовательным: осмысляя читаемое и особенно вычитываемое, не нужно торопиться и, напротив, отталкиваясь от Светония, нужно идти *per tempus* (или, как скажет Епифаний, «по ряду») и только потом *per species*; не нужно смущаться долгим непониманием (как и утешаться слишком легким пониманием): иногда именно затянувшееся непонимание — кратчайший (по существу, по конечному результату, а не по затраченному времени) путь к озарению, когда все и целиком сбрасывает свои покровы. Не так ли было с самим Сергием, которому так долго не давалась грамота, пока она не открылась ему сразу во всей ее полноте и целостности и не завладела им?

Да и сам Сергий был по-своему медлителен: «авральность» была чужда ему, так как для него сам труд был Божьим делом. Но эта медлительность была от мудрости и глубины, тяги к ней. Он был и последователен: воля Божья была во всем, и — не судить же, где ее больше, где меньше — поле жизни должно быть пройдено не выборочно, а по всей его площади. Эта последовательность, как и медлительность, приносила свои благие плоды: кажется, провидческие способности Сергия, его как бы внезапные озарения, образы будущего, имеющего его только быть, нельзя понять, если ответственность за них возлагать только на то, что «извне», откуда они спускаются человеку. Чтобы это произошло, нужно некое надежное основание, которое может быть восприемником даруемого узрения будущего.

Эти особенности Сергия, как и сами задачи, выдвигаемые в этой работе, определяют обилие цитируемых источников (разумеется, тому есть и другие причины, и потребность погрузить читателя и пребывать самому автору в атмосфере «сергиева» времени — не последняя из

них) и, казалось бы, экстенсивный путь следования — шаг за шагом, без пропусков — за жизнью Сергия: только в таком образом выстраиваемом контексте интенсивное может открыться не в силу принудительного вторжения в него, но свободно, как собственное волеизъявление. Насильственное добывание глубоких смыслов не может не исказить сами эти смыслы. В них нужно медленно и последовательно вслушиваться, прежде чем тайное начинает снимать свои покровы.

2. «ЖИТИЕ» СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО И ЕГО СОСТАВИТЕЛЬ ЕПИФАНИЙ ПРЕМУДРЫЙ

В сонме русских святых у Сергия Радонежского свое особое место. В тысячелетней истории христианской святости на Руси это место — центральное, и такое утверждение едва ли вызовет чье-либо возражение. Расхождения начинаются при попытках ответа на вопрос о том, в чем эта «центральность» состоит. И поскольку она не может быть определена по существу и на глубине как сумма неких частных «центральностей» или как «центральность» вообще, то само понимание ее, бесспорно, составляет проблему. Пока ясно лишь одно — с этой «центральностью» связано нечто предельно интенсивное, напряженно-внутреннее, если угодно, то «узкое и сосредоточенное» начало, которое, будучи заложником всей связанной с ним шири, освещает ее своим немеркнущим светом, само пребывая в таинственной сокрытости. Определить это начало — значит понять смысл жизненного подвига Сергия Радонежского и объяснить, как это начало присутствует и действует во всей шире сделанного, помысленного и пережитого им.

Первый доступ к определению этого начала задан тем, как поняла Церковь и русские люди, составлявшие ее стадо, тип святости, явленный Сергием. В значительной степени это были люди, еще заставшие его в живых, помнившие о нем или знавшие о нем от отцов или дедов²⁴. Именно они испытали на себе действие того света, который исходил от Сергия, и хранили в своих сердцах его образ.

Церковь определила сергиевский тип святости как преподобие (ὁσιότης). К преподобным (ὁσίοις) относились святые, чей подвиг состоял в монашеском подвижничестве, аскезе, предполагавшей отказ от мирских привязанностей и стремлений, следовании Христу, которым этот тип святости и был предуказан в его словах, обращенных к апостолу Петру — «И всякий, кто оставит дома, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную» (Мф. 19, 29). Получая при пострижении новое рождение для жизни во Христе, монах своей святой жизнью открывает, являет собой подобие Божие и становится преподобным Божиим. Такое определение типа сергиевой святости свидетельствует о глубоко верном выборе — и о его сознательности (надо помнить, что почти в течение века до этого Церковь на Руси не знала новых преподобных святых) и о чуткой интуиции. В этот век святыми становились исключительно князья и реже святители, «святые из епископского чина, почитаемые Церковью как предстоятели церковных общин, которые своей святой жизнью и праведным пастырством осуществляли промысел Божий о Церкви в ее движении к Царству Небесному» (Живов 1994, 99).

Исследователь святости на Руси, имея в виду первый век татаро-монгольского ига, пишет:

Первое столетие монгольского завоевания было не только разгромом государственной и культурной жизни Древней Руси: оно заглушило надолго и ее духовную жизнь. Это может удивлять тех, кто считает бесспорным, что политические и социальные катастрофы с необходимостью влекут за собою пробуждение религиозного чувства. Религиозная реакция на катастрофу, конечно, сказалась в русском обществе: проповедники видели в ужасах татарщины казнь за грехи. Но так велики были материальное разорение и тяжесть борьбы за существование, что всеобщее огрубение и одичание были естественным следствием. [...] Единственная канонизируемая Церковью в это время форма святости — это святость общественного подвига, княжеская, отчасти святительская. Защита народа христианского от гибели заслонила другие церковные служения. Нужно было, чтобы прошла первая оторопь после погрома, чтобы восстановилось мирное течение жизни, — а это ощутимо сказалось не ранее начала XIV века, — прежде чем проснулся вновь духовный голод, уводящий из мира (Федотов 1990, 141).

Сергий Радонежский, несомненно, был самой яркой фигурой XIV века на Руси. Более того, XIV век — это век Сергия, прихождение в себя после долгого омрачения, это начало нового пустынножительского подвижничества, существенно отличающегося от древнерусского дотатарской эпохи, это прорыв духовной жизни на Руси на новую высоту. Ска-

зять, что Сергий Радонежский — преподобный, важно, поскольку это определяет тип его святости. Но у людей такого духовного масштаба, как Сергий, сказать только это — мало: тайный нерв этой святости и основу жизненного подвига следует искать в том индивидуально-личном варианте воплощения типа, который присущ был именно Сергию, так сильно и плодотворно повлиявшем на свою эпоху, время нового и благодатного цветения святости, быстрого и органичного набора духовной высоты, не исключавшего и нового (говоря языком *сего дня*, конструктивного) жизнеустроения на Руси. В этом — значительное отличие сергиевой эпохи от двух других великих эпох в истории русской святости — первого века ее, помеченного именами святого князя Владимира, Бориса и Глеба, Феодосия Печерского, и нашего, XX века — века святых мучеников.

Сергиева эпоха, начавшаяся еще в первой половине XIV века и продолжавшаяся до второй половины века XV-го (хотя признаки заката ее обнаруживаются уже довольно явно с середины этого века), была золотым веком русской святости, временем молитвенного самоуглубления и созерцания, внутреннего собирания души, положительно ориентированной практической жизне- и мироустроительной деятельности. Едва ли кто-нибудь сомневается в определяющей роли фигуры Сергия для этой эпохи, но вот в чем она конкретно состояла и каков смысл его жизненного подвига, единства нет. И едва ли стоит удивляться тому, как исторически скоро святость на Руси и — шире — Церковь подошли к той новой эпохе, которая объективно-бесстрастно определяется как «кризис русского византизма» (Флоровский 1937, 1), а субъективно-горестно, с душевной болью — «трагедией древнерусской святости» (Федотов 1990, 185—197). В XVI веке, с самого его начала, кризис и трагедия уже очевидны: единое дело Сергия, его учеников и «собеседников» раздвоилось — преобладание, как это часто бывает на Руси, получила отнюдь не лучшая часть внутри духовных окормителей народа, и Государство добилось важных успехов в приспособлении Церкви к своим потребностям (правда, те же «нелучшие» силы Церкви и сами нередко шли на опережение светской власти в своем стремлении к приспособлению к ней), существенно потеснив ее. К концу XVI века ситуация становится печально ясной:

Именно в эту смутную эпоху мятежей и казней слагается и укрепляется на Москве этот дух косности и недвижности. «Сіа ересъ въ Московскої землі носится между нѣкоторыми безумными, блядословять бо: не-потреба рече книгамъ много учитис, понеж в книгахъ заходятся чело-вѣцы, сиречъ безумѣют, або въ ересь упадають»... Правда, так говорит Курбский, и этой характеристики не следует обобщать. Однако преобладающим и торжествующим к концу века становилось именно такое

настроение. И в самый канун Смуты, при царе Феодоре, были сделаны решительные церковно-политические выводы из «теории Третьего Рима», которая в это время уже окончательно переродилась из апокалиптической догадки в правительственную идеологию. Было установлено Московское патриаршество во свидетельство независимости и преобладания скорее Русского Царства, чем самой Русской Церкви [...]. Это был акт политический, прежде всего, и он отозвался в самых глубинах народного духа. Это было решительным отречением от Византии (Флоровский 1937, 29).

Так, если не буква, то дух, двигавший Сергием во всех его начинаниях, оказался нарушенным наиболее влиятельными кругами Церкви (с помощью Государства). А те, кто остался ему верен, в новых условиях не могли сохранить и использовать уроки, вытекавшие из жизненного дела Сергия, в той полноте, которая была ему присуща. В этом смысле фигура Сергия Радонежского, любимого святого русского народа, святого по преимуществу, окруженная всенародной любовью и почитанием, приобретает оттенок частичной непонятости, одиночества и, может быть, даже трагичности, вытекающей из несоответствия (разумеется, частичного) того, чем был он и что он сам мог думать о себе, и того, что о нем думали люди, чьи мнения (но не чувства!) основывались на некоем «усредненном» образе святого, предполагающем и соответствующую усредненность восприятия.

Действительно, о Сергии Радонежском написано так много — и в церковной, богословской, исторической, научной литературе, в художественной литературе и «книгах для народа», что чаще всего из всего этого лепится печально-благостный образ всепонимающего старца, с которым так легко устанавливается душевный контакт и который в столь высокой степени человекообразен и открыт каждому верующему. И этот каждый может всегда обратиться к Сергию со своим вопросом и своей просьбой, как бы не предполагая и не допуская, что может быть получен отказ и что у Сергия могут быть свои вопросы и просьбы к этому каждому.

Сергий Радонежский — великий святой, и его духовный образ весьма далек от простоты. Во всяком случае можно допускать, что о своем подлинном предназначении он думал несколько иначе, чем оно реконструируется по делам, образующим состав его жизненного подвига. Поэтому восстановление подлинного, с все углубляющейся перспективой, образа Сергия продолжает оставаться задачей исследователя или религиозной рефлексии. В этом контексте проблема источника наших знаний о Сергии Радонежском приобретает особое значение. От харак-

тера источника зависят возможности интерпретации его, а от них то необходимое различие при суждении о Сергии между строго «фактическим», с одной стороны, и тем кругом рефлексий над ним, который, не противореча «фактическому», дает возможность для углубляющегося внутрь рефлексивного движения, помогающего за частями, за *membra disjecta* увидеть целое (за деревьями — лес).

В настоящей работе источники сведений о Сергии представляют для исследователя интерес в двух отношениях, прежде всего, насколько они реализуют свою «источническую» функцию для восстановления образа своего главного объекта — Сергия Радонежского, и, кроме того, как вполне самодовлеющий текст, принадлежащий перу, вероятно, наиболее выдающегося писателя-художника второй половины XIV — первой четверти XV века Епифания Премудрого (этот второй «интерес» здесь будет освещен лишь отчасти, хотя сто́ит отметить, что от высоких художественных достоинств текста Епифания в значительной степени — причем и в положительном и в отрицательном плане — зависит и оценка этого текста как источника суждений о Сергии Радонежском и как основы для реконструкции образа святого).

Сразу же нужно сказать, что основным и, пожалуй, самодостаточным источником сведений о Сергии Радонежском является епифаниево «Житие» этого святого в его наиболее ранних редакциях. Автором-составителем древнейшей редакции «Жития» был Епифаний Премудрый, которому принадлежало и «Житие Стефана Пермского» («Слово о житии и учении Стефана Пермского») и, видимо, некоторые другие сочинения, обнаруживающие руку или самого Епифания или его подражателей, см. Слов. книжн. Др. Руси 1988, 211–219 (Н. Ф. Дробленкова — библиография, Г. М. Прохоров). Епифаниева редакция «Жития» Сергия Радонежского пространна по объему, богата по содержанию, очень информативна, что и обусловило многократное обращение к ней богословов, историков, историков культуры, литературоведов, искусствоведов, филологов-лингвистов. Нет сомнений, что перед нами весьма ценный исторический источник, однако высокая степень художественности текста объясняет не только преимущества его как источника, но и недостатки, связанные именно с исторической ненадежностью ряда сведений и порядка их представления. Поэтому и автор новейшей словарной статьи о «Житии» именно в древнейшей епифаниевой редакции предостерегает пользующихся ею от излишней доверчивости к ней и призывает к «особой осторожности» (ср. Дробленкова 1988, 331).

Основная претензия к «Житию» как источнику (епифаниевская редакция) состоит в том, что в этом богатом историческими деталями тексте «органически слиты исторические и легендарные сведения, а изложение событий (как отмечал В. О. Ключевский) велось не по летам, а по

событиям (в соответствии с народной датировкой), что затрудняет установление подлинного соотношения событий и синхронности ряда фактов» (Там же, 331). Помимо этого следует учитывать, конечно, и то, что первоначальный вид «Жития» и в древнейшей епифаниевской редакции и в дальнейших переработках ее Пахомием Сербом не сохранился. Текст древнейшей редакции с более или менее надежными, а в основном просто вероятными основаниями восстанавливается по отдельным фрагментам в составе более поздних и имеющих компилятивный характер редакций XVI века (ср. Леонид 1885; Тихонравов 1892, 157–171, 199–206; Тихонравов 1916; Legendes 1967; ПЛДР 1981, 256–429, 570–579) по спискам ГБЛ, ф. 304, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 698 и № 663, с учетом текста, изданного в Великих Минеях Четиих, а также по спискам ГПБ, Соф. собр., № 1493; ГПБ, Ф. I. 278 и ГБЛ, ф. 310, собр. Ундольского, № 370.

Следующий этап в формировании житийного текста, посвященного Сергию Радонежскому, связан с именем Пахомия Логофета (Серба)²⁵, неоднократно принимавшего участие в переработках епифаниева «Жития» Сергия. Он же составил службу Сергию, Канон с акафистом и Похвальное слово. Руку Пахомия видят и в сокращенной («проложной») редакции «Жития» Сергия (см. Пономарев 1896, 12—20, 175—176). Переработку епифаниевой редакции этого жития Пахомием Сербом следует признать значительной и по форме и по существу, что отчасти объясняется заданием сделать текст «Жития» пригодным для церковно-служебного использования. «С этой целью Пахомий сокращает епифаниевский текст, убирая его лиризм и некоторые биографические детали повествования, заменяя их общими местами в цветистом панегирическом стиле, нивелируя местную, ростовскую, епифаниевскую политическую направленность. В то же время он дополняет «Житие» чудесами и цитатами из Св. Писания, придает ему парадность и усиливает элемент похвалы» (Дробленкова 1988, 331). Тем не менее это «вторичное» в свидетельском ряду «Житие» (Пахомий Серб, работая над «Житием» в Москве, вполне мог застать в живых тех, кто были младшими современниками Сергия и находились с ним в общении), содержит ряд эпизодов из жизни Сергия и сообщает отдельные детали, которые отсутствовали в древнейшей епифаниевой редакции «Жития» Сергия Радонежского, и поэтому представляет дополнительный источник информации, правда, не всегда с достоверностью проверяемой. Наконец, известные различия в этической позиции и эстетических установках и предпочтениях Пахомия и Епифания отчасти расширяют проективное пространство возможного взгляда (собственно — взглядов) на Сергия Радонежского и, следовательно, выдвигают (хотя и достаточно робко) проблему отбора и реконструкции «подлинного» облика Сергия. Кстати, нельзя не отме-

тить, что именно после составления пахомиевской версии сергиева «Жития» вскоре, с конца XV — начала XVI вв. появляется еще один важный, хотя и зависящий от указанных «житийных» версий, источник для суждения о Сергии. Речь идет о формировании иконописного образа Сергия Радонежского²⁶.

XVI век открывает для «Жития» Сергия Радонежского новое пространство бытования и тем самым сильно способствует распространению житийных версий и ознакомлению с ними народа. Летописи и крупные книжные своды предоставляют «Житию» свои пространства. В XVI веке в составе «Великих Миней Четиих» митрополита Макария оказываются под 25 сентября обе древнейшие редакции «Жития» — епифаниева и пахомиева, окруженные вторичными «сергиевыми» текстами — Похвальным словом и Сказанием об обретении мощей Сергия. Тем самым как бы формируется особый, с претензией на полноту «сергиев» текст. В том же веке «Житие» Сергия попадает в состав Софийской II, Никоновской, Львовской и др. летописей, а также Летописного свода Лицевого и Степенной книги.

В XVII веке сходная работа не прекращается. Две инициативы «синтетического» характера заслуживают особого внимания. Первая из них связана с созданием Миней Четиих в 1627–1632 гг., когда к работе над «Житием» Сергия приступил «троицкий книгописец» Герман Тулупов. Согласно недавним разысканиям (Алексеев 1981, 130), им в библиотеке Троице-Сергиева монастыря была найдена рукопись XV века с текстом «Жития» Сергия без двух утраченных листов (ГБЛ, ф. 304, № 641, лл. 162, 163). Работа Тулупова состояла в том, что он дописал эти два листа, переписал из этой рукописи пахомиеву редакцию «Жития», прибавил к ней, пользуясь другим источником, Службу Сергию и Чудеса и епифаниеву редакцию с проложной памятью Сергия, а также Службу и Житие Никона Радонежского. В результате был оформлен в виде отдельной книги так называемый «Тулуповский сборник» (ГБЛ, ф. 304, № 699). «Однако, судя по всему, Герман Тулупов не внес в текст Сергия существенных редакционных изменений» (Дробленкова 1988, 332).

Вторая в XVII веке существенная инициатива связана с созданием в 40-ые годы новой редакции «Жития» Сергия, предпринятым келарем Троице-Сергиева монастыря Симоном Азарьиным. Эта новая редакция представляет собой переработку (в основном стилистическую) двух основных редакций «Жития» — епифаниевой и пахомиевой, к которым добавлены некоторые новые чудеса, имевшие место в XV–XVII вв. (интересно включение в текст имен ряда известных исторических лиц — Минина, Пожарского, Шаховского и др.). По распоряжению царя Алексея Михайловича текст этой редакции «Жития» Сергия с присовокуплением Службы Сергию и с небольшими изменениями и заметными со-

кращениями, в результате которых сохранилось описание только 35 чудес, был опубликован в 1646 г. в Москве. Семь лет спустя, в 1653 году, Симоном Азарьиным было выпущено второе, исправленное и дополненное издание своей редакции «Жития». В предисловии кратко сообщается об истории написания текста, причем в качестве источников азарьинской компиляции называются летописи и «Сказание об осаде Троице-Сергиева монастыря» Авраамия Палицына. Как было недавно установлено, «Житие» Сергия в азарьинской редакции легло в основу иконы с изображением ряда сюжетов из российской истории (Филатов 1966, 277–293; Филатов 1969, 62–66).

Новая редакция сергиева «Жития» создавалась и на рубеже XVII–XVIII вв. в ходе работы над «Книгой житий святых» Дмитрия Ростовского. В основу этой редакции, озаглавленной как «Житие преподобного отца нашего Сергия, игумена Радонежского, новага чудотворца», легло соответствующее «Житие» Сергия из Великих Миней Четьих. Некоторые эпизоды, относящиеся к чудесам, очень показательны. Так, под 26 апреля, днем памяти Сергия Радонежского, помещен рассказ о чудесном явлении Сергия Симеону Суздальскому и тверскому послу Фоме на пути его из Флоренции.

Собственно говоря, эти три века (XV–XVII) житийного творчества, в центре которого стояла фигура Сергия Радонежского, сформировали тот образ святого, который при всех различиях в составе материала и при всех вариациях общего можно назвать каноническим. Исследователь, пытающийся за всеми этими текстами увидеть образ Сергия в его человеческой сути, вполне может ограничиться ими и оставить в стороне продолжавшиеся и позже, в частности, и в два последние века, переложения (обычно популярные) ранних редакций «Жития» Сергия. Это замечание не означает, однако, что в более поздних переложениях нельзя найти некоторых новых деталей (пусть даже не всегда подтверждаемых ранними источниками) и особенно отдельных примеров оригинального, иногда более адекватного выражения того, что уже было известно из древних редакций «Жития» Сергия. Наличие таких удачных решений и находок не должно вызывать удивления, если вспомнить о том, что работу над сергиевым «Житием» продолжали вести такие выдающиеся духовные деятели, как Дмитрий Ростовский, московские митрополиты Платон (Левшин) и Филарет (Дроздов), архиепископ Филарет (Гумилевский), иеромонах Никон и др.²⁷, что в этой работе в разном качестве принимали участие компетентные ученые специалисты (Х. А. Чеботарев, А. А. Барсов, А. Н. Пытин, Н. С. Тихонравов, Е. Е. Голубинский и др.)²⁸, что свой вклад в «житийную» литературу о Сергии внесли писатели и прежде всего Б. К. Зайцев своей повестью «Преподобный Сергий Радонежский» (1924), отчасти и Иван Шмелев в «Бого-

молье» (1930—1931), ярко передавший атмосферу сергиева места и народный образ самого Сергия, переживаемый паломниками, оказавшимися на богомолье в Троице, и художники, среди которых первое место принадлежит Нестерову.

Исследователи признают, что литературная история текстов «Жития» Сергия Радонежского, которые умещаются в XV—XVII века, весьма сложна и до сих пор не может считаться исследованной — ни полностью, ни даже просто в достаточной для восстановления филиации редакций «Жития» степени. В подтверждение ссылаются на пессимистическое, но в принципе верное заключение Л. Мюллера, что все поставленные еще Н. С. Тихонравовым (Тихонравов 1892; Тихонравов 1916) текстологические проблемы до сих пор еще «остаются открытыми» (Мюллер 1973, 71—100). Тем не менее исследования Н. С. Тихонравова, В. П. Зубова (Зубов 1953, 145—158), О. Аппеля (Appel 1972), самого Л. Мюллера все-таки позволяют подвести некий, пока еще не сбалансированный итог тому, что в настоящее время имеется в распоряжении исследователей. Во всяком случае О. Аппель попытался восстановить версию литературной и текстологической истории «Жития» по установленным им редакциям памятника. Что же касается количества редакций и их состава, то, пожалуй, можно отметить тенденцию к выделению большего количества редакционных переработок текста. Так, если В. П. Зубов выделял семь таких переработок, то Л. Мюллер говорит уже о двенадцати и указывает конкретные их списки и издания текстов, выделяя в «особую» редакцию список ГБЛ, ф. 10, собр. Ундольского, № 370. Как бы то ни было, последнее слово в этой области не сказано, и ресурсы для уточнения деталей и — в перспективе — для восстановления текстологической истории «Жития» Сергия Радонежского не исчерпаны. Основным источником для такой реконструкции являются известные списки «Жития», которые при соответствующей их классификации (ср. Клосс 1985; ср. Клосс 1980 [наиболее ранний епифаниевский текст «Жития» сохраняется в поздней, 20-х гг. XVI века, редакции]) могут приблизить исследователей-текстологов к определению «списочных» стемм. Другим кругом источников являются «вторичные» в отношении редакций Епифания и Пахомия тексты — летописные, минейные, поздние житийные и т. п., одним словом, все те тексты, в состав которых «Житие» включалось или в которых те или иные части «Жития» так или иначе отражались. Вся же совокупность старых текстов, посвященных описанию Сергия Радонежского и его деяний, если только каждый из текстов вносит хотя бы что-то частное, но новое, в других текстах не встречающееся о Сергии, составляет то, что можно с полным основанием назвать «сергиевым текстом» русской духовной культуры. Этот текст — о самом Сергии и о том, как сохраня-

лось и как менялось представление о нем, и в этом смысле «текстовое» и «метатекстовое», идеальное «подлинное» сергиево и рефлексии об этом «подлинном» так переплетены, что отделение одного от другого едва ли возможно, поскольку сама эта «переплетенность» — *conditio sine qua non*, и в этой ситуации наиболее надежный выход — в опоре на версию, которая является или наиболее ранней или оценивается по совокупности признаков как наиболее авторитетная.

Случай епифаниевой редакции «Жития» удовлетворяет обоим требованиям, и поэтому именно эта редакция, как правило, выбирается исследователями, пишущими о Сергии (эта же редакция выбрана, естественно, и в настоящей работе; в основу положен текст ПЛДР 1981, 256–429, воспроизводящий издание Леонид 1885 по спискам ГБЛ, ф. 304, собр. Троице-Сергиевой лавры, № 698, лл. 1–139 об., 156 об. — 182 об.; № 663 [главы о Голутвинском монастыре и преставления святого], лл. 539–553 об.; о других вставках и дополнениях ср. ПЛДР 1981, 572).

Но есть и третье основание для выбора именно епифаниевой версии — внутренние особенности текста Епифания — его интерес к внутренней жизни человека, к душевной и духовной стороне ее (своеобразный «абстрактный психологизм», по Д. С. Лихачеву). К этому можно добавить подробность жизнеописания Сергия в версии Епифания, проработанность деталей и внимание к интерпретации и осмыслению того, что составляет эмпирический уровень описания, а также те личные мотивы, которые подвигли Епифания к составлению «Жития», и, наконец, то, что из всех, кто писал о Сергии, только Епифаний знал его лично и притом достаточное, для того, чтобы составить надежное представление о Сергии, время. При всех этих аргументах в пользу выбора епифаниевой редакции «Жития» нужно еще раз напомнить, что эта редакция дошла до нас не в первоначальном виде, а уже в переработанном в соответствии с несколько иными принципами, чем те, которыми руководствовался Епифаний Премудрый. Поэтому, говоря в дальнейшем об епифаниевой редакции (или версии), всякий раз нужно помнить об известной относительности и частичной условности определения этой редакции как епифаниевой. Но чтобы, хотя бы отчасти, уменьшить эту относительность и эту условность, можно выделить в «обще-епифаниевском» наиболее «лично-епифаниевское», внутреннюю ситуацию Епифания, в которой было принято решение составить «Житие» Сергия.

3. ВЫБОР ЕПИФАНИЯ

Этой теме посвящена начальная часть «Жития» Сергия, которую сам Епифаний называет в конце ее предисловием (*Да zde ybo okonchavshe predislavie [...]*). При всем сознании своего несоответствия высокой задаче, которая все настоятельнее возникает перед будущим автором «Жития», своей недостойности (*не моего ради глаголюще недостойнства [...]*; *яко аще бы ми мощно было по моему недостойнству [...]*), при полной готовности к смирению (*К ним же смириемь припадаю [...]*) и даже самоуничижению (*азъ, окаянный и вседръзый, дръзнух на сие*), то есть при том типе скромности, которая не только знает свое место, но и занижает его, как бы ограничивая свое я в деле, слове и даже мысли и — шире — свое самовыражение, стремясь к безличности и анонимности, — предисловие к «Житию» Сергия очень лично и индивидуально, и никакие штампы высокой риторики не в состоянии скрыть это личное начало, всегда почти столь ценное для оценки текста как источника, даже если оно «возмущает» описываемую картину.

Предисловие выстраивается Епифанием мастерски. Оно — подлинный шедевр высокой риторики (и не только начала XV века, но и всей древнерусской литературы), не только не заглушающей тонких и интимных движений души и ее неясных состояний, но, напротив, контрастно, как луч света, направленный в густую тьму, выхватывающей из нее до того ею сокрытое и тайное. Энергично-мажорное, бодрое, торже-

ственно-возвышенное, непререкаемо-утверждающее соседствует с раздумьем, сомнением, печалью, тем неопределенным состоянием души, угнетенной выбором, которое нередко возникает в ситуации, когда цена выбора велика. В обоих случаях Епифаний на высоте, и оттого его предисловие так убедительно психологически, так много объясняет в мотивах выбора и так умело подготавливает читателя, которому только еще предстоит войти в жизнь Сергия, как она разворачивается под пером Епифания.

Общее направление движения авторской мысли в предисловии — сверху вниз, от высокого и всеобщего к низкому и частному, от Бога к своему скромному я, которое, однако, попало в некий смысловой центр и было не только *по своей воле*, но и по вмешательству неких сверхличных сил призвано свидетельствовать о Сергии перед теми, кому не довелось быть очевидцами его жизни.

Три первые фрагмента-абзаца — быстрая и энергичная смена-переход от одной фазы движения к другой, к тому состоянию, когда само движение как бы до поры останавливается, выжидая пока внутреннее движение души, переживаемое ею состояние не подготовят новый прорыв движения, на этот раз на широкое пространство, где движение поневоле замедляется, как бы разделяясь на отдельные ручки.

Первые два фрагмента перформативны: слово в них сливается с делом, обозначаемым этим словом, и оба эти фрагмента — дань тому литературно-благодарственному этикету, который сам отсылает к обрядовым ритемам вознесения славы и принесения благодарности.

Открывающий текст «Жития» начальный фрагмент — о славе, славословии и благословении. В коротком четырехфразовом отрывке двенадцать раз как заклинание и как главная идея-действие воспроизводится *слав-/слов-комплекс*, причем слово-дело *С л а в а* впервые появляется в абсолютном начале:

С л а в а Богу о всеи и всячьских ради, о них же всегда прославляется великое и трисвятое имя, еже и присно прославляемо есть! *С л а в а* Богу вышнему, иже въ Троици славимому, еже есть упование наше, свѣтъ и живот нашъ, въ него же вѣруем, вън же крестихомся, о нем же живемъ, и движемся, и есмы! *С л а в а* показавшему нам житие мужа свята и старца духовна! Вѣсть бо Господь славити славящая его и благословят и благословящая его, еже и присно прославляет своя угодники, славящая его житиемъ чистым, и богоугодным, и добродѣтельным.

В этом фрагменте речь идет о славе, возносимой Богу святыми угодниками через их чистую жизнь (и шире — славящими его), и прославлении Богом своих угодников. Что Бог — субъект этого прославления, выражено эксплицитно, но субъектность угодников как возносителей

славы Богу существенно оттеснена: чистое, богоугодное и добродетельное житие оттягивает на себя долю субъектности. Субъектность «славящих» Бога, чье *трисвятое имя* [...] *прославляемо есть*, не подлежит сомнению, но и она несколько завуалирована: слава выступает в формуле «Слава Богу» как некая постоянная особенность Бога, актуализируемая в славословии (*и присно прославляемо...*), и то, что первое лицо в этом фрагменте выступает в множественном числе, придает субъектности *мы* некий обобщенно-абстрактный и потому как бы анонимный оттенок (*въ него же вѣруемъ, вън же крестихомся, о нем же живемъ, и движемся, и есмы*). Выбор именно этого модуса в связи со славословием, кажется, можно соотнести с нежеланием низводить славу до чего-то случайного, зависящего от нас, славящих. Причина славы Бога сам Бог, и мы, славящие и едва ли до конца понимающие объем Божьей славы, лишь относительное и вовсе не безусловное орудие славословия.

Следующий (второй) фрагмент характеризуется возрастанием личного и, следовательно, субъектного начала, хотя и здесь, где говорится о благодарности, благости и благодати, о даровании и даре, оно все-таки не выявлено полностью и пассивируется за обобщенно-абстрактным первым лицом множественного числа:

Благодарим Бога за премногу его благость, бывшую на нас, яко же рече апостоль: «Благодать Богу о неизреченнѣм его дарѣ!». Паче же нынѣ длѣжны есмы благодарити Бога о всем, еже дарова нам такова старца свята, глаголю же господина преподобнаго Сергия [здесь впервые, не считая заглавия, объявляется имя того, чье «Житие» перед читателем. — В. Т.], в земли нашей Русстѣй, и в странѣ нашей полунощнѣй, въ дни наша, въ послѣдняя времена и лѣта. Гробъ его у нас и пред нами есть, к нему же вѣрою повсегда притекающе, велико утѣшение душам нашимъ приемлем и от сего зѣло пользуемся; да поистинѣ велико то есть намъ от Бога дарованіе даровася.

По контрасту с начальным фрагментом предисловия здесь — резкое возрастание уровня конкретности — локальной, временной, персональной, актуализация ситуации *hic et nunc*: *Гробъ его у нас и пред нами есть*, и стоящее за этим *мы* как бы вводит нас в круг очевидцев и свидетелей, что позволяет замкнуть и другой круг — смысловой: *Благодарим Бога (дарим Ему наше благо) и получаем от Него себе дарование (намъ от Бога дарование даровася)*.

Но, не успев еще вполне освоиться со сгущением конкретности, читатель в третьем фрагменте предисловия попадает в совершенно иную ситуацию — предельно личную, сугубо конкретную, принадлежащую к совсем иному плану по сравнению с двумя первыми фрагментами, единственной связью между которыми является имя Сергия и его

фигура. В этом блоке исчезает высокая риторика и торжественность, присутствующие в ритуальном славословии и благодарении двух первых фрагментов с нагнетением знаково отмеченных слов с корнем *слав-*, *слов-*, *благ-*, *дар-*, *Бог-*, как бы призванных воздействовать на читателя и включить и его самого в это славословие и это благодарение. Здесь, в третьем фрагменте, тон решительно меняется, да он и не мог не измениться, потому что речь в нем идет об удивлении и печали, о своем дерзновении и о памяти, короче говоря, о себе самом, хотя и в связи с Сергием. При этом о Сергии сказано почти скороговоркой: здесь и сейчас нет ни места, ни времени для подробных характеристик Сергия, потому что, с одной стороны, его исключительные достоинства и оценка ясны сами собой, и, с другой, речь здесь как раз и идет о месте и времени, в которые можно уложить описание Сергия и его деяний, его достойное, и еще — о том, кто может взяться за эту ответственную задачу и кем, как ни удивительно это для Епифания, оказывается он сам. И это удивление и попытка его объяснения полностью снимают в ином случае возможный упрек в нескромности жизнеописателя Сергия:

Дивлю же ся о семъ, како толико лѣтъ минуло, а житие его не писано. О семъ съжалихся зѣло, како убо таковый святой старецъ, пречюдный и предобрый, отнеле же преставися 26 лѣтъ преиде, никто же не дрѣзняше писати о немъ, ни далнии, ни ближнии, ни большие, ни меншии: большие убо яко не изволяху, а меншии яко не смѣяху. По лѣте убо единѣм или по двою по преставлении старцѣвѣ азъ, окаанный и вседръзый, дрѣзнух на сие. Въздохнув къ Богу и старца призвавъ на молитву, начяхъ подробну мало нѣчто писати от жития старъцева, и к себѣ вътаинѣ глаголя: «Азъ не хватаю ни пред кым же, но себѣ пишу, а запаса ради, и п а м я т и ради, и ползы ради». Имѣях же у себѣ за 20 лѣтъ приготованы таковаго списания свитки, в них же бѣяху написаны нѣкыя главизны еже о житии старцѣвѣ п а м я т и ради, ова убо въ свитцѣхъ, ови же в тетратѣхъ, аще и не по ряду, но предняя назади, а задняя напреду.

Итак, в начале было удивление, и из него родилось дерзновение. Конечно, о Сергии могли бы написать и те, кто знал его больше и лучше (например, старший брат Сергия Стефан, помнивший его еще мальчиком), нежели Епифаний, и те, кто его лично вовсе не знал и для кого он был легендой, требующей письменной фиксации. Но одни *не изволяху*, а другие *не смѣяху*. И Епифанию пришлось поневоле стать тем т р е т ь - и м, который и «изволил» и «смел». И он, *вседръзый, дрѣзнух на сие*. Впрочем, у Епифания были некоторые основания на это дерзновение: вскоре после смерти Сергия он начал делать подробные записи о его жизни, видимо, с трепетом душевным, успокаивая себя тем, что он не «хватает» *ни пред кым же*, но пишет для себя, про запас, на память и

для пользы. Все это как бы оправдывало дерзновение Епифания в его собственных глазах все те два десятилетия, которые предшествовали его окончательному выбору — писать житие старца, но в отличие от великих поэтов древности Епифаний не мог обратиться с просьбой о помощи ни к Мнемосине, ни к Музе, носительницам творческой памяти, а человеческая память слаба и изменчива, и потому — и это тоже некое самооправдание, а отчасти и унижение паче гордости — все недостатки жития: *аще и не по ряду, но предняя назади, а задняя напреду*. Эти слова, конечно, крайнее преувеличение действительного положения. Более того, сама логика описания, в основном все-таки развертывающегося «по ряду», требовала нередко предпочитать более мощный принцип организации текста, чем следование «по ряду», и эти остановки в движении «по ряду» образовывали те сгущения, которые бросали свет на главное, выхватывая и то, что было *назади*, и то, чему только еще предстояло быть *напреду*.

Все это, конечно, о Сергии и его житии, все ради этого, но не следует забывать и того, что оно — и о составителе жития, об Епифании. И никак не случайность то, что в этом третьем фрагменте обобщенно-абстрактное первое лицо множественного числа двух предыдущих фрагментов сменяется индивидуально-конкретным и сугубо личным первым лицом единственного числа, лицом самого Епифания — *Дивлю же ся, открывающим весь этот третий фрагмент, съжалихся, дръзнух, начяхъ, не хватаю [...], но себѣ пишу, имѣях же у себѣ*. И все-таки, несмотря на все записи о Сергии в свитках и в тетрадах, на два десятилетия с мыслями, обращенными к нему, на ряд этих перволичных глаголов и на контексты, ими организуемые, — отчетливая печать некоего несоответствия себя самого выдвигаемой им самим задаче.

Именно поэтому Епифаний, чтобы не подумали, что он «хватает» перед кем-то другим и возносится, считает необходимым сделать кое-какие объяснения. Во время многолетнего ожидания, пока мысль о дерзновении написать житие Сергия еще не приходила на ум или — во всяком случае — не выходила за пределы мысли, Епифаний надеялся, что кто-нибудь более компетентный и разумный, чем он сам (*и жадающе ми того, дабы кто паче мене и разумнее мене*), опишет жизнь Сергия, а он, Епифаний, пойдет поклониться и попросит этого жизнеописателя поучить и вразумить его. Но надежда оказалась тщетной. И опять-таки не без привкуса самооправдания своего дерзновения Епифаний сообщает о полной неудаче, о тупиковой, безвыходной ситуации — *Но распытавъ, и услышавъ и увѣдавъ извѣстно, яко никто же нигдѣ же речеся не писаше о немъ*. И эта ситуация не могла не стать предметом раздумий и удивления — *и се убо егда въспомяну или услышу, помышляю и размышляю: како тихое, и чудное, и доб-*

родѣтелное житие его [Сергия. — В. Т.] пребысть бес писаниа по многа времена? Несколько лет Епифаний пребывал акы бездѣлень в размышлении, недоумѣниемъ погружаяся, и печалию оскрѣбляяся, и умом удивляяся, и желанием побѣждаася. И вот только тогда-то, когда чаша терпения переполнилась, случилось то, о чем кратко, но почти исповедально сообщает читателю Епифаний, — И наиде ми желание несыто еже како и коим образом начяти писати, акы [и опять формула самоограничения и неполного соответствия себя своему заданию. — В. Т.] от многа мало, еже о житии преподобнаго старца.

Это желание несыто, конечно, не было еще выбором, но оно настойчиво подталкивало к нему. Впрочем, Епифаний не мог сделать выбор, не посоветовавшись со старцами, которые были премудры въ отвѣтах, разсудны и разумны, и он обратился к ним в надежде, что они преспокоят его желание, с вопросом о том, стѣбит ли ему приниматься за писание. Об ответе старцев Епифаний сообщает развернуто, со всей возможной подробностью, ибо этим ответом устраняется последнее препятствие на пути к его окончательному выбору. Старцы действительно были премудры въ отвѣтах, и их ответ заслуживает быть приведенным здесь полностью:

«Яко же бо негѣно и не подобает житиа нечистивых пытати, сице не подобает житиа святых муж оставляти, и не писати и мѣчанию предати, и в забытие положити. Аще бо мужа свято житие списано будет, то от того плѣза велика есть и утѣшение вкупѣ списателем, сказателем, послушателем; аще ли же старца свята житие не писано будет, а самовидци и памятухи его аще будут преставилися, то кая потреба толикую и таковую плѣзу в забытии положити, и акы глубинѣ мѣчанию предати. Аще не писано будет житие его, то по чему вѣдати не знавшим и не вѣдавшимъ его, каковъ былъ, или откуда бѣ, како родися, и како възрасте, и како пострижесе, и како въздрѣжася, и како поживе, и каковъ имѣ конецъ житию. Аще ли будет писано, и сие нѣкто слышавъ, поревнуетъ въслѣд житиа его ходити и от сего примет ползу. Пишет же Великий Василие: “Буди ревнитель право живуцимъ, и сих житие и дѣianie пиши на сердци своемъ”. Виждь, яко велит житиа святых писати не токмо на харатиах, но и на своем сердци плѣзы ради, а не скривати и не таити: тайна бо царева лѣно есть таити, а дѣла Божиа проповѣдати добро есть и полезно».

Последние сомнения Епифания этим ответом старцев были сняты. Они не только обосновали необходимость написания жития святого мужа (плѣза велика и утѣшение), но и набросали схему вопросов (како, каковъ, откуда при само собой разумеющихся кто, где, когда, что сде-

лал), на которые должны быть даны ответы в житии. Теперь Епифаний получил возможность непосредственно приступить к составлению жития Сергия, точнее — к наиболее полному сбору материалов к житию. Об этом и об источниках своих сведений, касающихся, в частности, и ответов на вопросы, сформулированные старцами, рассказывает сам Епифаний, помнивший наставление Святого Писания, — *«Въпроси отца твоего, и възвѣстит тебѣ, и старца твоя, рекут тебѣ»*, — в следующем отрывке:

И оттолѣ нужда ми бысть распытовати и въпрашати древних старцовѣ, прилежно свѣдущих, въистинну извѣстно о житии его. [...] Елика слышах и разумѣх — отци мои повѣдаша ми, елика от старецѣ слышах, и елика своима очима видѣх, и елика от самого устѣ слышах, и елика увѣдах от иже въслѣд его ходившаго время немало и възлиавшаго воду на руцѣ его, и елика другаа нѣкаа слышахом и от его брата старѣйшаго Стефана, бывшаго по плоти отца Феодору, архиепископу Ростовьскому; ова же от инѣхъ старцевѣ древнихъ, достовѣрныхъ бывших самовидцев рожеству его, и възпитанию, и кѣниговычению, възрасту его и юности даже и до пострижения его; друзии же старци самовидци суще и свидѣтели неложнии и постризанию его и начатку пустынножителству его, и поставлению его еже на игуменьство; и по ряду прочим прочии възвѣстители же и сказатели бываху.

По логике рассказа Епифания в предисловии к «Житию» Сергия следует, что расспросы старцев более или менее непосредственно предшествовали составлению «Жития», написанного, как полагают, в конце жизни Епифания в 1417–1418 г. Следуя этой логике, нужно предположить, что в это время еще были живы *старци самовидци и свидѣтели неложнии* событий столетней и даже более того давности (Сергий Радонежский, как полагают, родился около 1321/1322 г., хотя иногда относили дату его рождения и к 1314/1315 г.), что, видимо, слишком маловероятно. Поэтому приходится предполагать, что Епифаний все-таки расспрашивал старцев намного раньше, в середине 90-х годов XIV века, непосредственно после кончины Сергия (1392 г.), и, значит, в этом случае в тексте «Жития» он прибег к композиционному сдвигу как художественному приему трансформации реальной ситуации — событийного ряда. Но, конечно, главное, что характеризует этот абзац, — это то внимание, которое проявляет Епифаний к источникам, их подробное и дифференцированное описание. Хотя и более ранние образцы житийного жанра на Руси не пренебрегают проблемой источников и, более того, она вполне в природе этого жанра («откуда известно?» — вопрос, на который составитель жития должен ответить, если только он заинтересован в обосновании подлинности составленного им жития), но «Житие» Сергия Радонежского, созданное Епифанием, безусловно, яв-

Выбор Епифания

ляется шедевром житийной документалистики в том, что касается перечисления источников, и делает честь его составителю.

Но и эти подробные расспросы старцев и получение от них искомой информации все-таки не были последним шагом перед составлением «Жития». Епифанию предстояло еще победить психологические препятствия, прежде чем почувствовать себя готовым непосредственно приступить к делу. Фрагмент, посвященный этим сложностям, один из ранних и одновременно лучших в древнерусской литературе образцов самоанализа, точного, пронизательного, представленного в высокохудожественной форме и вместе с тем в высокой степени достоверного и внутренне убедительного. Поражает искусство, с каким представлен этот самоанализ читателю. Ядро его составляют шесть вопросов, образующих цепочку, ядро фрагмента, и остающихся без ответа, хотя уже в самих этих вопросах угадывается вектор ответов. Эта «вопросная» цепь ограничена рамкой — предельно простым повествовательным апофатическим описанием своего внутреннего состояния в начале и одним из тех великолепных сравнений, в которых Епифаний был так искусен, в конце:

Ино къ множеству трудов старьчих и къ великим исправлениемъ его възирая, акы безгласень и бездѣлень в недоумени от ужастн бивая, не обрѣтаа словес потребных, подобных дѣянию его. Как о могу азъ, бѣднѣй, в нынѣшнее время Сергиево все по ряду житие исписати и многаа исправленна его и неизчетныя труды его сказати? Откуда ли начну, яже по достоинству дѣяниа того и подвигы послушателем слышаны вся сотворити? Или что подобает прѣвие възпомянуги? Или которая довлѣет бесѣда к похвалениемъ его? Откуда ли приобрящу хитрость да възможна будет к таковому сказанию? Как о убо таковую и толикую, и не удобъ исповѣдимую повѣсть, не вѣдѣ, елма же чрезъ есть нашу силу творимое? Яко же не мощно есть малѣй лодии велико и тяшько бремя налагаемо понести, сице и превъсходит нашу немощь и ум подлежащая бесѣда.

Признавая эту свою немощь и худость в том, чтобы вести рассказ о Сергии, и понимая, что своими силами этой своей слабости он не преодолет, Епифаний уповаает только на молитву, обращенную к всемилоствому и всесилному Богу и Пречистѣй Его Матери, яко да уразумит и помилует его грубаго и неразумнаго, яко да подасть ему слово въ отвръзение устъ его, не его ради, глаголюще, недостоиньства, но молитвъ ради святых старецъ. Но не только к Ним обращена молитва Епифания. Он просит о помощи и того, кто будет главной фигурой жития, — Сергия. *И самого того призываю Сергия на помощь и съосѣняющую его благодать духовную, яко да постѣшникъ ми будет и слову способникъ, еже же и его стадо богозванное, благо събрание, съборъ че-*

стных старецъ. Сейчас Епифаний между двумя невозможностями — невозможностью своими силами достойно рассказать о Сергии и невозможностью не рассказывать о нем, не выполнить свой долг в отсутствие тех, кто мог бы это сделать лучше его. Единственная надежда в этих обстоятельствах — молитвенная помощь, и Епифаний сознает, что сейчас он вправе требовать ее, и просит не осуждать его за дерзновенную попытку говорить о святом: не писать о Сергии он не может, и воздержаться от этого — тоже сверх его сил:

Зѣло бо тѣхъ молитвъ повсегда требую, паче же нынѣ, внигда сиа начинающу ми начинание и ко ей же устремихся сказаниа повѣсти. И да никто же ми зазиратель на сие дрѣзающу будет: ни бо аз самъ възможнѣ имам, или доволенѣ к таковому начинанию, аще не любовь и молтва преподобнаго того старца привлачит и томит мой помысль и принужает глаголати же и писати.

Но и это, казалось бы, окончательное решение не отменяет колебаний Епифания, чье настроение — как маятник: чем настоятельнее идея писания, — тем больше сомнения; чем больше сомнения в своих силах рассказать о Сергии, — тем настоятельнее сознание необходимости выполнить свой долг. Эти колебания человека, раздираемого двумя противоположными, друг друга исключаящими необходимостями, эта безнадежная борьба аргументов «за» и «против» лежат в основе одного из ранних и наиболее представленных образцов «психологического» текста в древнерусской литературе, принадлежащего, если пользоваться смелыми аналогиями, к классу «гамлетовских».

После заявления Епифания о принужденности его к писанию жития Сергия колебания начинаются снова, и преодолеваемое сомнение порождает надежду, тут же сменяемую новыми сомнениями:

Достоит же яснѣе рещи, яко аще бы ми мощно было по моему недостоинству, то подобаше ми отинудь съ страхом удобь молчати и на устѣхъ своихъ прѣсть положить, свѣдущу свою немощь, а не износити от устѣ глаголь, еже не по подобию, ниже продрѣзити на сицевое начинание, еже чрез свое достояние. Но обаче печаль приат мя, и жалость поет мя: толика и такова велика старца свята, пресловуща и многословуща житие его всюду обносимо, и по далнимъ странамъ, и по градомъ, мужа явленна и именита всѣмъ того исповѣдающимъ — и за толико лѣтъ житие оставлено и не описано бяше. Непщевахъ сиа молчанию предати, яко въ глубинѣ забвения погрузити. Аще бо не писано будетъ старцево житие, но оставлено купно безъ вспоминаниа, то се убо никако же повредитъ святого того старца, еже не получити ему от насъ вспоминаниа же и писаниа: ихъ же бо имена на небесѣхъ Богъ напишетъ, симъ никаа же потреба отъ человекъ требовати писаниа же и вспоминаниа. Но мы сами отъ сего не плѣзуемся,

Выбор Епифания

оставляюще толикую и таковую плъзу. И того ради сиа вся събравше, начинаем писати, яко да и прочии мниси, яже не суть видали старца, да и тѣ прочтут и поревнують старцевѣ добродѣтели и его житию вѣрують; «блажени бо, — рече, — не видѣвше вѣроваша». Паки же другойци другаа печаль приемлет мя и обдержит мя: аще бо азъ не пишу, а инъ никто же не пишет, боюся осужения притчи оного раба лѣниваго, скрившаго талантъ и облѣнившагося. Онъ бо добрый старецъ, чюдный страстотрѣпецъ, без лѣности повсегда подвигомъ добрымъ подвизашеся и николи же обленися; мы же не токмо сами не подвизаемся, но и того готовых чюжих трудовъ, еже в житии его, лѣнимся възвѣстити писаниемъ, послушателемъ слышаниа сиа сътворити.

И уже решившись писать житие Сергия, Епифаний все-таки считает нужным оговорить главное условие исполнения этого решения — *аще Богъ подасть*. И поведать о жизненном пути Сергия он собирается «по ряду», ничего не пропуская, — о младенчестве, детстве, юности, об иноческой жизни и об игуменстве и до самой кончины, *да не забвена будут толикаа исправления его, да не забыто будет житие его чистое, и тихое, и богоугодное*. И снова оговорка, вызванная сознанием ограниченности своих сил и их несоизмеримости с поставленной и принятой к исполнению задачи, порождающим не только сомнение в успехе, но боязнь — *Но боюся усумняся прикоснутися повѣсти, не смѣю и не доумѣю, како бы сътворити прѣвѣ, начатокъ подписанию, яко выше силы моя дѣло бысть, яко немощенъ есмь и грубъ, и неразумиченъ*.

Последний фрагмент предисловия — о надежде в этом деле на Бога и на молитвы Его угодника. У Бога Епифаний просит *милости и благодати, и дара слову, и разума, и памяти*. Без милости и благодати нет успеха. Без дара слова содержание лишается адекватной формы и той эмоциональной силы, без которой воспринимающий эту повесть может остаться глухим и к содержанию. Без разума все усилия тщетны. Без памяти остается одно то, чего тоже боится Епифаний, — забвение. Просимое им у Бога — Божьи дары, которые только и могут помочь составителю «Жития». И в этом последнем фрагменте, чем ближе к его концу, тем сильнее, гуще, настойчивее звучит фасцинирующее слово *дар* и сродные ему слова в контексте даяния, дарования, благодати:

И аще Богъ подасть ми, и наставит мя, своего си раба неключимаго, не отчаю бо ся милости Его благыа и благодати Его сладкыа. Творит бо елико хочет и может, могый даровати слѣпымъ прозрѣние, хромымъ хождение, глухимъ слышание, нѣмымъ проглаголанье. Сице может и мое неразумие вразумити, и моему не доумѣнию умѣние подати да убо о имени Господа нашего Исуса Христа, рекшаго: «Без мене не можете творити ничто же; ищите и обрящете, просите и примете».

И далее — призыв к Богу, звучащий как заклинание, вся сила которого в идее д а р а, который у Бога всегда благ, и в языковой форме выражения этой идеи. Носитель и распределитель дара, столь необходимого сейчас Епифанию, хотя бы для того, чтобы только начать повесть, — Бог:

тъй бо есть Богъ нашъ великодатель, и благых податель и богатых даровъ дародавецъ, премудрости наставникъ, и смыслу дародавецъ, несмысленным сказатель, учай человека разуму, да а умѣние неумѣющимъ, да я молитву молящемуся, да я и просящему мудрость и разумъ, да я и всяко да а н и е благо, да а и даръ на плъзу просящимъ, да а и незлобивымъ коварство, и отроку уну чювьство и смыслъ, иже сказание словесь его просвѣщает и разумъ да е т младенцем.

Дважды упомянутое здесь слово *смыслъ*, упоминающееся и в других местах «Жития», отсылает к главному дару Бога: отсутствие смысла делало бы бессмысленным все предприятие Епифания. И чтобы не забывали, что дар от Бога, заключительные две фразы предисловия, непосредственно соединяющие его с «Житием», его началом, — о Боге, и слово *Богъ*, воспроизводимое столь же упорно, как раньше *даръ*, сменяет последнее:

До zde убо окончавше предисловие, и тако Бога помянуше и на помощь призвавше Его: добро бо есть о Бозѣ начати, и о Бозѣ кончати, и къ Божим работъ бесѣдовати, о Божии угодницѣ повѣсть чинити. Начнѣмъ же уже основу слова, имемся по бесѣду, еже положити начало повѣсти; и тако прочее житие старцево о Бозѣ начинаемъ писати сице.

Если в повести-житии о Сергии, созданной Епифанием, отражается и личность Е п и ф а н и я, значит, она в той или иной мере присутствует и в образе главной фигуры этого текста — в С е р г и и. И эта соотнесенность, хотя бы и частичная, «сергиева» с «епифаниевым» многое значит для понимания личного вклада Епифания в образ Сергия, в «возмущающую» роль составителя, которая неотделима от дополнительных трудностей в выяснении подлинного Сергия. И все-таки знание этих трудностей лучше той легкости, что отгораживает читателя и исследователя от самого смысла образа Сергия, одна (и только лишь одна) из версий которого представлена в епифаниевом «Житии» святого.

4. ДЕТСТВО СЕРГИЯ. ОТ УНЫЯ ВРЪСТЫ. НА ПОРОГЕ

Приступая к описанию жития Сергия, Епифаний, если и не отказывается полностью от «плетения словес» и той риторической пышности и изощренности, усвоенных им в предисловии, то во всяком случае существенно ограничивает это орнаментальное начало — и количественно и качественно, по степени риторичности. Здесь он говорит не о себе — своих сомнениях, замыслах, своем решении, но уже о самом Сергии, о реальных событиях, которые сами по себе столь значительны и самодовлеющи, что, строго говоря, не требуют ни комментариев, ни оценок составителя «Жития» (хотя полностью он все-таки не может удержаться ни от того, ни от другого). Документальность здесь самое важное, и она говорит сама за себя. Изложение становится строже, суше, фактографичнее, и составитель жития отступает, насколько это ему доступно, в тень.

И другая особенность этой начальной части «Жития» бросается в глаза уже при первом прочтении — ее объем, более чем седьмая часть всего весьма обширного и наполненного массой событий и сведений текста. Событий же детства и юности Сергия, по сути дела, немного, и это немного в многом воспринимается как растянутость, расплывчатость, за которыми узреваются лишь общие очертания. И поэтому нельзя не согласиться с тем, что пишет жизнеописатель Сергия, опирающийся на «Житие», составленное еще Епифанием, уже в XX веке: «Детство Сергия, в доме родительском, для нас в тумане. Все же общий

некий дух можно уловить из сообщений Епифания, ученика Сергия, первого его биографа» (Б. К. Зайцев).

Впрочем, и сам Епифаний признавал, что эта часть «Жития» растянута, и отдавал себе отчет в том, что эта растянутость будет отмечена читателем. Похоже, что составитель «Жития» понимал значение детства, особенно когда это детство человека великого духом и особой судьбы. Более того, нельзя исключать, что Епифаний догадывался — первые зримые свои приметы судьба оставляет, а свои, до поры неясные, акценты ставит именно в детстве. И проявляется судьба, проясняются ее знаки многими годами позже, а пока, в детстве, — туман, возможно, чреватый будущей сверх-ясностью. Потому так пристально и вглядывается Епифаний в то, что известно о детстве Сергия, пытаюсь выявить те заложки, осуществление которых ему известно из всего жизненного подвига Сергия. В детстве — то сокрытое, та глубина тайны сердца (*О, детство! Ковши небесной глуби!* — скажет об этом позже поэт), которым предстоит раскрыться во всем жизненном объеме, как это случилось с Сергием. Каков был этот объем, Епифаний знает, между прочим, и по опыту личного общения со святым, и, задним числом обращаясь к сергиеву детству, он пытается увидеть в нем первые проявления знаков великой судьбы, сознавая, что тогда, в том детстве, только Бог мог провидеть сокрытое и предвидеть будущее. Об этом Епифаний и говорит в конце той части, которая посвящена детству и юности Сергия до той поры, когда он —

велми хотяше обещися въ образ чернечьскый: зѣло желаше иночьскаго жития и постнаго и млъчанаго пребываня:

Не зазрите же ми грубости моей поне же и до здѣ писахъ и продължихъ слово о младенствѣ его, и о дѣтствѣ его, и прочее о всемъ бѣлецкомъ житии его: и елико бо аще в миру пребываше, но душею и желаниемъ къ Богу распалашеся. Показати же хошу почитающимъ и слушающимъ жития его, каковъ бывъ из млада и изъ дѣтства вѣрою и чистымъ житиемъ, и всѣми добрыми дѣлы украшен — сице дѣвание и хождение его еже в миру. Доброму сему и преудобреному отроку аще в мирствѣмъ устроении живущу ему тогда, но обаче Богъ свыше призираше на него, поспѣшаа его своею благодатию, съблюдаа его и огражаа святыми ангелы своими, и въ всякомъ мѣсте съхраняа его и во всякомъ пути его, амо же колиждо хождааше. Богъ бо есть сердцевидецъ, единъ свѣдый сердечная, единъ свѣдый тайная, прозря будущаа яже о нем, яко имѣаше въ сердци многы добродѣтели и любви рачение, провѣдый, яко будетъ в немъ съсуд избранъ по его благому доброизволеню, яко будетъ игумень множайший братии и отецъ многимъ монастыремъ.

Начальные главы «Жития», посвященные детству и юности Сергия, на редкость емки, подробны, неторопливы. В них не только то, что непосредственно относится к Сергию и его родителям. Фон их — и исторический, и религиозно-концептуальный, и «аналогический» — очень широк. Византийское и русское, ветхозаветное и новозаветное, изложение конкретных событий, комментариев и оценка, объективно-реальное, бесстрастное и субъективно-эмоциональное соседят друг с другом, сотрудничая между собой в создании богатой, разнообразной картины, скрепляемой в целое образом Сергия, ребенка и юноши.

Начав с рождения и стремясь в дальнейшем следовать в своем рассказе «по ряду», а сам рассказ вести в соответствии с житийными канонами и — по контрасту с языком и стилем предисловия — эпически просто, «объективно», третьелично или, во всяком случае, с подавленной перволичностью (что, впрочем, ему не всегда удается)²⁹ и даже кратко³⁰, Епифаний все-таки не раз нарушает свои принципы. Это случается тогда, когда отвлечение в сферу аналогий, прецедентов, параллелей помогает разъяснить чудо о Сергии и дарованную ему благодать Божию (говоря об этом чуде эксплицитно, Епифаний садится на свой любимый конек, создавая силовое поле чуда фасцинирующим по своей природе нагнетением соответствующего слова, чудо обозначающего³¹):

И что подобает инаа прочаа глаголати и длъготю слова послушателем слухи лъннвы творити? [...] И никто же да не зазрит ми грубости моей, яко о семъ пр од л ъ ж и в ш у ми слово: и еже от прочих святых от жития их въспоминая, и приводя свидѣтельства на извѣщение, и приуподобляя, къ подлежащей повѣсти чюднаго сего мужа чюдны и вещи скажутся. Чюдно бо слышащеса еже въ утробѣ зачало провъзглашения его. Чюдно же въ младенцѣхъ въ пеленахъ въспитание его — не худо бо знамение сие мяшеса быти. Тако бо подобаше ся чюд е с е м ъ родитися таковому отроку, яко да от сего познають прочии человеци, яко такова чюдна мужа чюдно и зачатие, и рожество, и въспитание. Таковою благодатью Господь уд и в и его, паче прочих младенцевъ новоражающихся, и тацѣми знаменми проявляше о немь премудрое Божие промышление.

И все-таки в зазорах между этими свидетельствами чуда (а их в тексте немало) Епифаний умеет быть кратким, простым (до аскетизма) и строго фактографичным. Этот стиль задается уже самым началом «Жития», точнее, первой его фразой, после чего, однако, начинается характерное «разращение словес» за счет аргументаций, комментариев, оценок, повторений по сути дела одного и того же в виде разных модификаций исходного единого. Но сейчас главное — о самом Сергии, его истоках, и первая фраза как раз об этом:

Съй преподобный отецъ нашъ Сергие родися отъ родителя добродородну и благовѣрну: отъ отца, нарицаемого Кирила, и отъ матери именемъ Мариа, иже бѣста Божии угодници, правдиви предъ Богомъ и предъ челоуеки, и всячьскими добродѣтелми испълнени же и украшени, яко же Богъ любит³².

Эта встреча Кирилла и Марии, исполненных добродетелей супругов, которым предстояло стать родителями Сергия, образует основу неслучайности (по меньшей мере) рождения Сергия и его достоинств. *Паче и снисдеся добро къ добру и лучьшее къ лучьшему*, — говорит об этой ситуации Епифаний, подчеркивая, однако, что такое *токмо тѣмъ единѣмъ отъ Бога даровася*.

Это такое обнаружило себя вскоре, еще до рождения ребенка, и сразу было опознано как чудо — *прилучися нѣчто сицево, его же не достоитъ мълчанию предати*. Однажды в воскресенье, когда Мария еще носила ребенка в утробе, она вошла, как обычно, в церковь во время пения святой литургии. Она стояла вместе с другими женщинами молча в притворе, ожидая начала чтения Евангелия. И вот — *абие внезапно младенецъ начятъ вѣпити въ утробѣ матернѣ, яко же и многымъ отъ таковаго проглашения ужаснутися о преславнѣмъ чюдеси, бывающемъ о младенци семъ*. Но это было только начало. После того как запели «Иже херувим», и тоже *внезапу младенецъ гласомъ начя велии верещати въ утробѣ вторицею паче прѣваго*, — так, что голос разнесся по всей церкви, *яко и самой матери его ужасшися стояти*, и присутствующие женщины недоумевали, что же будет с этим младенцем. А в то время, как иерей возгласил «Вѣнмѣмъ, святаа святым!»), младенец громко закричал в третий ряд. Тройное повторение чуда придает ему нечто непререкаемое, абсолютное, в котором нельзя сомневаться. Оно свидетельствует, что это чудо знак того, что смысл его во всей полноте раскроется лишь позже. Пока же он остается тайной. Оттого-то это неведение, эта неопределенность вызывают недоумение окружающих и страх и ужас матери — *Мати же его мало не паде на землю отъ многа стѣраха, и трепетомъ великымъ одръжима суци, и ужасшися, начя в себѣ плакати*.

Если для Марии случившееся — *многъ страхъ, трепеть великий и ужасъ*, то для присутствовавших в церкви женщин — загадка, ответ на которую нужно найти. Первый вариант его — нет ли у Марии за пазухой ребенка (*Имаши ли в пазусѣ младенца пеленами повита?* — спрашивают женщины у нее. — «*Пытайте [...] инде, аз бо не имамъ*», — отвечает Мария). Посоветовавшись друг с другом, женщины обыскивают всю церковь, но ничего не находят. Загадочное теперь овладевает ими целиком, и они не уйдут из церкви, пока не найдут ему объяснения. И тогда Мария, *не могуци утаити бываемого и испытаного, отвѣща*

к нимъ: «Азь младенца в пазусть не имам, яко же мните вы, имбю же въ утробѣ, еще до времени не рожена. Сий провъзгласилъ есть». Женщин это объяснение ставит в еще больший тупик: загадка завязывается еще туже, и они, чтобы разрешить свои возрастающие неясности и сомнения, обращаются к Марии — «До како дастся глас прежде рожения младенцу, въ утробѣ суцу?» И Мария в ответ, который не только ничего не разрешает, но еще более запутывает ситуацию: «Аз о семь и сама удивляюся и вся есмь въ страсть, трепещу, не вѣдуци бываемого».

Женщины, въздохнувшѣ и бьюще в перси своя, възвращахуся кааждо на свое мѣсто, токмо к себѣ глаголющи: «Что убо будет отроча се? И яже о немъ воля Господня да будет». А мужчины, бывшие в церкви и все слышавшие и видевшие, стояху безмолвиемъ ужасни до конца литургии, пока иерей не распустил их. И разидошася кийждо въ свояси; и бысть страх на всѣх слышащих сиа.

Этот «церковный» фрагмент «Жития» драгоценен своей подлинностью, не только не требующей украшений риторики или преувеличений, но не совместимой с ними. Здесь все просто, так, как есть или могло быть. Здесь быт, пораженный тайной, за которой для присутствующих в церкви могло стоять и смутно ожидаемое чудо. Здесь — простые речи, движения, реакции, позволяющие и теперешнему читателю как бы присутствовать на происходящем и, хотя бы со стороны, наблюдать за ним. Здесь, наконец, мы приближаемся к таинству материнства, одиночества и сосредоточенности матери на том, что ей предстоит, на младенце, носимом в утробе³³. Во всем этом матери Марии, за которой всплывает в сознании образ другой матери с тем же именем — Богоматери, и кто не может помочь, и в этом отсутствии, более того, невозможности помощи — единственность материнского подвига и его величие.

И Епифаний подробно, как никогда еще в древнерусской литературе, говорит об этом тихом подвиге материнства:

Мариа же, мати его, от дне того, отнеле же бысть знамение таковое и проявление, оттолѣ убо пребываше до времени рожения его и младенца въ утробѣ носящи яко нѣкое съкровище многоцѣнное, и яко драгый камень, и яко чюдный бисерь, и яко съсуд избранъ. И егда в себѣ сего носяше и симъ непразднѣ суци ей, тогда сама съблюдашеся от всякыя скврѣны и от всякыя нечистоты, постомъ ограждаеся, и всякыя пища тлѣстыя ошаяеся, и от мяс, и от млека, и рыбѣ не ядыше, хлѣбомъ точию, и зелнемъ, и водою питашеся. И от пианьства отинудь въздрѣжашеся, но вмѣсто питиа всякого воду едину точию, и то по оскуду, испиваше. Начастѣ же в т а й н ѣ н а е д и н ѣ съ въздыханиемъ и съ слъзами моляшеся къ Богу, глаголя: «Господи! Спаси мя, съблуди мя, убогую си рабу свою, и сего младенца, носимаго въ утробѣ моей спаси и съхрани! Ты бо еси храняй младенца Господь, и воля Твоя да будет, Господи! И будет имя Твое благословено въ вѣкы вѣком. Аминь!»

И далее:

И сице творя, пребываше даже и до самого рождениа его; велми же прилежаще паче всего посту и молитвѣ, яко и самое то зачатие и рождество полно бѣ поста и молитвы. Бяше бо и та добродѣтелна сущи и зѣло боящися Бога, яко и прежде рождениа его увѣдавъши и разумѣвъши яже о нем таковое знамение, и проявление, и удивление. И съвѣщаша с мужемъ своим, глаголя яко: «Аще будет ражаемое мужьскѣ поль, обѣщавѣся принести его въ церковь и дати его благодетелю всѣхъ Богу»; яко же и бысть. Оле вѣры добрыа! О теплоты благы! Яко и прежде рождества его обѣщастася привести его и вдати благых подателю Богу, яко же древне Анна пророчица, мати Самоиля пророка.

Рождение ребенка было встречено радостно. В доме родителей собрались родные, друзья, соседи, и взвеселишася, славяще и благодаряще Бога, давшего има таковой дѣтищъ. Но вскоре начались заботы, обратной стороной которых и их причиной была отмеченность и предначеченность дитяти. Когда младенца подносили к материнской груди, он отказывался часто брать ее и иногда по два дня не принимал пищи, вызывая этим скорбь и страх матери и близких. С трудом поняли, что младенец отказывается пить молоко, когда мать его ела мясное, и принимает материнское молоко во время поста матери³⁴. С той поры пост матери стал непрерывным, и младенец больше уже от молока не отказывался.

Между тем приближался день исполнения обета, и в сороковой день от рождения младенца принесли в церковь, въздающе, яко же и приаста, яко же обѣщастася въздати его Богу, давъшему его. Впрочем, и сам иерей настаивал на том, чтобы младенец получил крещение божественное. Так оно и произошло. Иерей же, огласивъ его [младенца. — В. Т.] и много молитвовавъ над нимъ, и с радостию духовною и съ тщащемъ крести его въ имя Отца, и Сына, и Святого Духа — Варфоломѣя въ святомъ крещении нарекъ того имя.

Так состоялось первое посвящение будущего святого. Но сугубая отмеченность этго события не осталась тайной и для иерея: вынуд из купели младенца, обильно принявшего благодать Святого Духа, он, провидѣвъ духомъ божественнымъ, [...] проразумѣ, съсуду избранну быти младенцу. Вероятно, в это время и родители уже догадывались об избранности их сына и готовились к тому, чтобы быть достойными выривывающейся ситуации.

Дальнейшее описание младенчества и детства в «Житии», собственно, и составляет обнаружение знаков избранности, введение их в широкий библейский и раннехристианский контекст и проверку этих знаков этим контекстом. Ко времени рождения ребенка его родители уже были отчасти подготовлены к тому, что у их сына особая судьба.

Эта подготовленность имела свое основание в хорошем знании родителями Священного Писания, с одной стороны, и, с другой, в том, что случилось в церкви, когда младенец, находившийся в утробе матери, трехкратно прокричал.

Тем не менее Кирилл и Мария пребывали в состоянии неопределенности, не зная, что означает трехкратный крик ребенка в церкви. Они обратились к иерею Михаилу, знатоку Священного Писания, за разъяснением. Он привел им из обоих заветов некоторые аналогии, впрочем, довольно далекие, но, понимая состояние родителей, он попытался успокоить их и открыл им главное в судьбе, ожидающей ребенка: *«Не скръбите о сем, но паче радуйтесь и веселитесь, — сказал он, — яко будет съсудъ избранъ Богу, обитель и служителъ Святыя Троица»*; еже и бысть. Это и было разгадкой трехкратного крика ремладенца в утробе³⁵.

Несмотря на эти разъяснения иерея Епифаний, за которым стоят, конечно, родители младенца, не перестает поражаться и другим вскоре случившимся чудодейственным знамениям (*чюдодѣйствовашесе другое нѣкое знамение, странно нѣчто и незнаемо*), хотя они, по сути дела, были вариациями уже известного и ранее описанного. Так, родителями было замечено, что по средам и пятницам дитя не брало грудь и не пило коровьего молока, оставаясь в течение дня голодным, тогда как в другие дни питалось обычно. Это повторялось многократно. *От сего нѣкым мняшесе, яко болно бѣ дѣтище; о сем же убо мати его скръбѣщи сѣтоваше. И съ другими женами, съ прочими кормителницами, рассматрѣще бѣаше, мняше, яко от нѣкиа болѣзни младенцу приключашесе сие бывати.* Но, осматривая младенца, никто из них не видел ни ясных, ни скрытых признаков болезни. Младенец же *ни плакаше, ни стѣняше, ни дряхловаше. Но и лице, и сердце, и очи весели, и всячьскыи младенцу радостну суцу, яко и ручицами играше.* Последняя деталь — *ручицами играше* — характерна для Епифания: сам он видеть этого не мог, едва ли он слышал об этом и от других, и скорее всего, переводя слышанные им рассказы о младенчестве будущего святого в житийный текст, он сам ввел в него эти *играющие ручки*, потому что этот образ был не только зна́ком здоровья, но и «психологически» верной деталью, косвенно и ненавязчиво говорящей о том, что сейчас главная забота — о здоровье младенца. В конце концов тяжелодумные родители и кормящие женщины, подруги Марии, уразумели, почему младенец не принимает молока ни в среду, ни в пятницу.

Характерно, что «Житие» ничего не говорит о тех практических выводах из этого уразумения, которые сделала Мария, но сообщает, что отказ по этим дням от молока был понят в том смысле, что *проявление нѣкое прознаменашесе, яко благодать Божиа бѣ на нем. Еже*

проявляше будущаго въздержанна образ, яко нѣкогда въ грядущаа времена и лѣта въ постном житии просиати ему; еже и бысть. Похоже, что уже отчасти подготовленные чудом, связанным с ребенком еще до его рождения, родители лучше ориентировались в знаменованиях, нежели в знаках самой жизни и, более того, в самих ее деталях и событиях. Очень вероятно, что, поняв знаменование как само чудо, родители и не задумывались о будущем, но дальнзоркий и проницательный Епифаний сумел накрепко связать это знаменование о младенце с будущим младенца. Что до того, что могли думать родители об этом втором чуде о младенце, то можно догадываться, что самое связь их сына с чудесным (говоря языком иного века — вхождение в пространство чуда) они считали неслучайной, хотя выведывать тайн сокрытого от них будущего и строить «умственные» схемы и тем более планы, опережающие только еще предстоящее, они, люди скромные, благочествые, богобоязненные, уповавшие не на себя, но на волю Божию, не собирались и остались в ожидании — когда тревожном, а когда и радостном, обнадеживающем — имеющегося совершиться во исполнение знаменования.

В те далекие времена для того, чтобы в настоящем и по настоящему судить о будущем дитяти, не надо было делать ни медицинских анализов, ни проводить тестов на умственное развитие исообразительность. То и другое вполне заменялось знаменованием, угадываемым за знаками и их последовательностью. Полагаясь на знаменования и сознавая, что в их толковании они могут и ошибаться, люди со смирением вверялись Судьбе, уступая себя миру и его смыслу, в настоящем не ясному и имеющему открыться только в будущем. Вера в знаменования — не от темноты, но от чувства озабоченности Судьбой и долга перед нею: любой вид небрежения ею, любая попытка не заметить ее, как будто ее и нет или она не касается тебя, была бы неуважением к божественному дару жизни и к себе как вместилищу и носителю этого дара, отказом от шанса на встречу с истинной, о которой, как бы ни понимать ее, можно сказать словами поэта — *Und da weiß auf einmal: Das war es*³⁶ или даже изменив *war* на *wird*.

А знаменования тем временем продолжались, иногда настойчиво повторяясь. Так, когда мать привела к младенцу кормилицу, у которой было молоко, он отказывался принимать его от чужой матери. Мать приводила к нему и других кормилиц: но воля младенца была неизменна, и он принимал молоко только от матери. Замечая, что *Се же смят-ряют нѣци, яко и се знамение бысть, яко дабы добра корене добраа лѣторасль нескврѣным млекомъ възпитанъ бивъ*, Епифаний позволяет себе это объективное изложение имевшего место сопроводить собственной догадкой, характерным для него все ширящимся разъяснением (девятичленная цепочка *иже*):

Нам же мнит ся сице быти: яко сий младенець измлада бысть Господеви рачитель, иже въ самой утробѣ и от утробы матерня къ богоразумию прилѣпился, иже от самѣх пеленъ Господа позналъ и въправду уразумѣлъ, иже въ пеленахъ сый в самой колыбѣли пощению навикаше; иже от матери млекою питаем сый вкутъ с плотным млѣком въздержанию учаешся; иже по естеству младенець сый, но выше естества постъ начинаше; иже въ младенцѣ чистотный бысть въскрѣмленикъ; иже благочестием паче, нежели млекою въспитамъ бысть; иже прежде рожения его избранъ Богомъ и пронареченъ егда въ утробѣ матернѣ носим трикраты въ церкви провъзгласи, иже слышаща удивляет.

Епифанию важно убедить читателя в удивительности всего, что сопутствовало младенцу еще в материнской утробе, хотя о самом этом удивительном событии он уже рассказывал. И тема следующего, довольно обширного, фрагмента определяется ключевым корнем *див-*. Составитель «Жития» изобретателен в поисках того, что вызывает удивление, и даже чрезмерен в несколько навязчивом отсылании к удивительному. *Дивити же ся паче подобает*, что младенец прокричал не вне церкви, без народа или втайне, когда его никто не услышал бы, а именно в церкви, при народе, *яко да мнози будут слышателие и свѣдѣтели сему истинству* (о том, чтобы доказать это «истинство», Епифаний заботится и в дальнейшем). И, варьируя уже сказанное, он продолжает нанизывать удивительное. К нему он относит и то, что крик младенца в утробе был не тихим, а на всю церковь (тут же объясняя — *яко да въ всю землю изыдет слово о нем*), и то, что прокричал младенец не тогда, когда мать его была на пиру или спала, но в церкви, во время молитвы (также с объяснением — *да молитвѣникъ крѣпокъ будет къ Богу*), и то, что прокричал он не в каком-нибудь случайном доме или неизвестном месте, но в церкви, стоящей *на мѣстѣ чистѣ, святѣ, идѣ же подобает святыню Господню съврѣшити — яко да обрящется съврѣшенная святыня Господня въ страсть Божию*.

Еще более высокую степень удивления, кодируемую корнем *чюд-*, вызывает то, что младенец прокричал трижды, и здесь Епифаний впервые заявляет тему троичности и Троицы:

Паки ему достоит чюдит ся, что ради не провъзгласи единицею или дважды, но паче третицею, яко да явится ученикъ святыя Троица, понеже убо тричисленное число паче инѣх прочих числъ болши есть зѣло чтомо. Вездѣ бо троечисленное число всему добру начало и вина възвѣщению, яко же се глаголю[...] —

и далее Епифаний развертывает пространную картину отмеченности (как правило, сакральной) триадичности в текстах обоих Заветов³⁷, заключая ее формулировкой *троичной* идеи:

Что же извѣщаю по три числа, а что ради не помяну бошаго и страшнаго, еже есть тричисленное Божество: трем и святынями, трем и образы, трем и собьствы, въ три лица едино Божество Пресвята Троица, и Отца, и Сына, и Святого Духа; триупостаснаго Божества, едина сила, едина власть, едино господство? —

и как бы соединяя эту высокую святую троичность с трехкратным криком младенца в утробе матери и видя в этом совпадении «прознаменованье»:

Лѣно же бяше и сему младенцу трижды провъзгласити, въ утробѣ матернѣ суцу, прежде рожения, прознаменуя от сего, яко будет нѣкогда троичный ученикъ, еже и бысть, и многы приведет в разумъ и въ увѣдѣние Божие, уча словесныя овца въровати въ Святую Троицу единосущную, в едино Божество³⁸.

Так сразу же, в самом начале, практически до того, как приступить к жизнеописанию, читателю объявляется главное, и в свете этого главного должно восприниматься и объясняться все, что позже случилось с будущим святым. И снова обращение к удивительному и необычному, что и входило в состав знамения или знаменовало чудо жизненного подвига святого:

Воле, не указание ли се будет явѣ, яже о том послѣди будущаа дивна и странна! Воле, не знамение ли се есть истовое, да покажется, яже о нем да збудеться дѣлеса чюдесными на послѣдокъ! Подобаает бо видѣвшим и слышавшим первая и въровати послѣднимъ. Яко и прежде рожения его Богъ прознаменаль есть его: не просто бо, ни бездобъ таковое знамение и удивление бывшее преднее, но предпутие есть последи будущим.

Здесь, по сути дела, своего рода концепция внутренней связи начала и конца, того, что «преднее», «предпутие», и того, что имеет быть «последи». Образ Сергия видится и объясняется Епифанием именно в этих рамках, и сама значительность и отмеченность этого образа — в этой необходимости связи Сергия с прецедентом, лежащим в начале. И только сказав об этом заранее, Епифаний может приступить к последовательному жизнеописанию — *Се же понудихомся реци, елма же чюдна мужа, чюдно и житие повѣдается.*

Но инерция замедлений и расширений все еще не отпускает Епифания: вот почему и на этот раз вместо того, чтобы выполнить свое обещание, он еще раз пускается в обширную сферу прецедентов, когда многих [...] святых зачатие и рожество откровениемъ божественнымъ нѣкако откровено бысть³⁹. И после следующего за этим и уже процитированного фрагмента о чуде и удивлении (*И что подобаает инаа прочаа глаголати и дльготою слова послушателем слухи лѣнивы твори-*

ти? [...]), после того как Епифаний показал и всю свою эрудицию и свое мастерство в «плетении словес» (иногда почти на пустом месте), он резко меняет стиль, становится (хотя бы на время) фактографически точным, сконцентрированным на событийном, иногда даже суховатым и деловитым.

Епифаний сразу же объявляет о том, чего он хочет, и в одной (правда, довольно длинной) фразе набрасывает рамки широкого контекста, в котором рождение Сергия образует смысловой центр:

Хошу же сказати времена и лѣта, въ ня же преподобный родися: в лѣта благочестиваго преславнаго дръжавнаго царя Андроника, самодръжца гречьскаго, иже в Цариградѣ царьствовавашаго, при архиепископѣ Коньстянтина града Калистѣ патриарсѣ вселеньском; в земли же Русстѣй въ княжение великое тѣрьское при великомъ князи Дмитрии Михайловиче, при архиепископѣ пресвященнѣмъ Петре, митрополитѣ всея Руси, егда рать Ахмулова. Рождение в ростовской лесной глуши мальчика введено во вселенский контекст: Византия и Русь, византийский царь и русский великий князь, вселенский патриарх константинопольский и митрополит Руси собраны здесь Епифанием вокруг, казалось бы, частного, периферийного события. Конечно, эта схема не просто сообщает о времени и месте рождения мальчика, ставшего величайшим русским святым, о причислении которого к лику святых Епифаний вообще не мог знать и в лучшем случае лишь мог догадываться, что в будущем это произойдет. Схема была «сочинена» Епифанием, и ее можно было бы отнести к более или менее обычным для него преувеличениям, если бы, казалось, случайно она не угадала будущего. Была ли эта угадка действительно случайной или, глубоко прочувствовав личность Сергия и войдя в его духовное пространство, составитель «Жития» отдался этой личности и ее пространству, уступил себя им и тем самым осуществился сам через принадлежность этому пространству и этому времени, которые с основанием могут быть названы «сергиевыми», — сказать с уверенностью трудно, но в этом большом пространстве и большом времени, имеющих в виду в епифаниевой «схеме», в макроисторическом масштабе даже и «случайность» эмпирического уровня пресуществляется в свободно осуществляющую себя закономерность или, лучше, точнее и глубже, в предначертанность, в предистолкованность события мира. «Физика» схемы теснится в таких случаях и уступает место свободно развивающемуся и творящему Духу, и сам «закон естества» перестает быть решающей силой в том, что происходит с человеком.

Вероятно, нельзя объяснить случайностью, что Епифаний так мало (относительно общего объема описания детства) говорит о детских годах будущего святого в той его части, которая направляется и управля-

ется «законом естества», и столь отчетливо выделяет то, что этот закон преодолевается и в чем видна печать и того, тот «особенный оттенок» [который. — В. Т.] лежит на ребенке с самого раннего детства» (Зайцев 1991, 75). Сведения о детстве мальчика и о его окружении — родителях и родственниках, о событиях, участниками которых была вся эта семья, вообще (сравнительно с известными до того времени житиями, кроме, пожалуй, «Жития» Феодосия Печерского, да и более поздними) обширны, и иногда с большой вероятностью позволяют восстановить ту прозу жизни, которая окружала мальчика и на фоне которой хотелось бы увидеть его, мало чем отличающегося от простого крестьянского мальчика тех мест и того времени. Кое-что из существенного, относящегося к нему, действительно восстанавливается в той степени, в какой текст «Жития» является источником в строгом смысле слова. Но многое само жаждет восстановления-воплощения, и в этом «Житие» может помочь лишь общим контекстом и отчасти духом, которым этот текст зиждется. И в ответ на этот изнутри идущий призыв вовне откликаются писатели и художники, создатели своего рода художественной, мифопоэтической «сергианы», продолжающей расширяться и в наши дни, шесть веков спустя после кончины Сергия. Некоторые из этих опытов за последний век весьма удачны и имеют силу вторичного источника *sensu stricto* и первичного индивидуально-личностного прорыва к сути личности Сергия⁴⁰, другие же, и их большинство, отражают бедность и неадекватность тех, кто пытался образно представить Сергия и понять его.

Сам же Епифаний говорит о первых годах жизни мальчика кратко, почти скороговоркой:

Младенец же прежереченный, о нем же слово изначала приходит, бѣ убо по крещени⁴¹ преже нѣколико врѣмя месяцев, егда и отдоень бысть законом естества, и от съсцу отъемлетъся, и от пелен разрѣшается, и от колыбѣли свобожается. И тако абие отрочя растяше прочее время, по обычаю телеснаго възраста, преуспевая душою, и тѣлом, и духомъ, исплъняся разума и страха Божиа, и милость Божиа бѣ на немъ; донде же достиже до седмаго лѣта възрастом⁴², въ егда родители его въдаша его грамотѣ учити.

Отдача ребенка по достижении семилетнего возраста учению грамоте была обычной для мальчиков того времени и той среды, к которой принадлежал Варфоломей. У его родителей было трое сыновей: старший — Стефан, средний — Варфоломей и младший — Петр. Отец воспитывал сыновей съ всякым наказаниемъ въ благочестии и чистотѣ. Но учиться грамоте мальчики были отданы учителю. Со старшим и младшим никаких сложностей не было: Стефану же и Петру спѣшно

изучившу грамоту. Иначе сложилось дело с Варфоломеем, хотя учитель, видя неспособность его к чтению, съ многым прилежаниемъ учаще-его, но отрокъ не внимаше и не умѣяше, не точень бысть дружинѣ своей, учащимся с нимъ. Сейчас Варфоломей выделялся среди других детей своей негативной отмеченностью. Его бранили за неуспеваемость родители, болѣ ж от учителя томим, а от дружины укаряем. Эти воздействия на него со стороны и сознание своей неспособности, видимо, болезненное, похоже, способствовали выработке некоего персеверирующего комплекса, преодолеть который долго не удавалось.

Легко заметить, что подобные примеры «неспособности способного» составляют особый мотив в устной словесности и в литературе — религиозной, мифологической, мистической, — особенно в связи с овладением чтением, грамотой, неким отмеченным знанием. Поскольку такая неспособность приписывается способному, целесообразно видеть в этом нечто отмеченное. Здесь, кажется, существенна не столько неспособность к чтению (можно вспомнить, что младенец Варфоломей был также «неспособен» брать грудь матери по средам и пятницам и грудь кормилицы в любой из дней недели), сколько неприятие (как и в случае с питанием молоком) самой формы, в которой некий дар — молоко ли, грамота ли — предлагается ребенку. Забегая вперед, можно сказать, что Сергей и в зрелые года не был скор, поспешлив ни на мысль, ни на слово, ни на дело. И тому, и другому, и третьему в личном опыте зрелого Сергия, похоже, предшествовало то, что можно было бы назвать задержкой — перерывом в смысле др.-греч. σχολή (: σχεῖν ‘выдерживать’, ‘сдерживать’ и т. п. и — что важно — в med. ‘[непосредственно] соприкоснуться’, ‘быть в тесной связи’, ‘примыкать’), необходимой, чтобы увидеть предстоящее в некоей новой смысловой перспективе⁴³. Компенсацией медлительности было то, что во многих случаях ему вообще не надо было узнавать нечто, потому что он, характер «своебытный»⁴⁴, для которого свое бытие уже и есть знание этого бытия, это нечто уже знал и, не спеша отчуждать его от себя, нуждался в проверке через возможное новое видение.

Но, вероятно, была и другая причина того, что на поверхности обнаруживало себя как неспособность (ср. косноязычие пророка или великого оратора, решающего свою проблему открытия вести и донесения ее до людей не учением, тренировкой или какими-то другими усилиями, но некими внутренними инспирациями и/или внезапным даром, полученным свыше). Эта причина связана с самим источником получения знания, в частности, «книжного учения», представлявшегося мальчику Варфоломею (видимо, в отличие от его братьев и других его сверстников) сакрально отмеченным. Сказанное не отменяет того, что Варфоломей очутился в психологически трудной, угнетающей его ситуации

и в неприятном жизненном положении аутсайдера (впрочем, как оказалось, мнимого). Варфоломей тяжело переживал свой неуспех, столь разительно и, казалось, в худшую сторону отделявший его от других. Недаром он так близко принимал все это к сердцу, тяжело переживал и искал выхода из положения. По свидетельству «Жития», *Отрокъ же в тайнѣ часто съ слъзами моляшеся Богу, глаголя: «Господи! Ты дай же ми грамоту сию, Ты научи мя и въразуми мя»*. Кажется, что акцент здесь должен быть поставлен не только и не столько на «грамоте», сколько на *Господи!* и этом двукратно повторенном призывном *Ты*.

Это подтверждает и особая довольно подробная главка в «Житии» Сергия, называемая «Яко от Бога дастся ему книжный разумъ, а не от человек»; в самом заглавии ответ на вопрос об источнике «буквенного», книжного знания, грамоты, а в тексте главки — о том, как и от кого это знание было получено.

Ситуация становилась критической. У родителей была *не мала печаль; не малу же тщету вмѣняше себѣ учитель его*. Казалось, все ресурсы были уже исчерпаны и те высокие залого, которые были явлены родителям еще до рождения Варфоломея, могли быть поставлены под сомнение. В этом эпизоде «Жития» Епифаний, которому самому задним числом все ясно, решает не томить читателя в неведении и, опережая изложение событий, объяснить, почему все так произошло:

Въси же си печалехуся, не вѣдуще яже о нем вышняго строения Божия промысла, яже хочет Богъ сътворити на отрочяти семь, яко не оставит Господь преподобнаго своего. Се же бяше по смотрению Божию быти сему, яко да от Бога книжное учение будет ему, а не от человекъ; еже и бысть. Скажем же и сие, яко от Божия откровения умѣти ему грамоту.

Но пока это только общее заявление о том, что будет с отроком и, главное, каким путем это совершится. Пока читатель подготовлен только к тому, что книжное учение придет к Варфоломею не от людей, не естественно в ходе обучения, а от Бога, сверхъестественно, как чудо, уже свершавшееся с великими святыми. Нужен только повод, чтобы предреченное в общем виде событие было пущено в ход, и цепочка составляющих его элементов начала развиваться. Проблема нахождения первого звена, которое — и то же по Божьему промыслу — может выступить как повод, решается просто: план-замысел в этом случае принадлежит не человеку, но Богу. Так случилось и с Варфоломеем. Почему-то не вернулись домой лошади, и отец послал Вахромея разыскать их (*отець его посла его на взыскание ключят*)⁴⁵. В сельской жизни такое случается и не раз, и в нем нет ничего удивительного, что не исключает внутренней близости удивительного и чудесного к обыкновенному и нередко повторяющемуся. Епифаний, у которого всегда под руками ши-

рокий круг прецедентов и аналогий и который, как бы не имея прочного терпения, не может сдержаться и любит загодя, с опережением, прецедент и аналогию описать раньше, чем то главное, что ему выпало описать, и тем самым, отчасти смазывая эффект сообщаемого и читателю еще не известного, сообщает случай, когда отец Саула Кис послал своего сына искать осла, а Саул встретил святого пророка Самуила, помазавшего его на царство, и *выше дѣла подѣлие приобрѣте*, — как дидактически констатирует Епифаний. И в случае с Варфоломеем *подѣлие* оказалось *выше дѣла*, нахождения потерявшихся лошадей, о которых, впрочем, вообще ничего далее не сообщается. Пойдя искать лошадей, блаженный отрок нашел старца, а через него грамоту и путь, ведущий к Богу:

[...] послан бо бысть отцомъ своимъ Кириломъ на взыскание скота, обрѣте етера черноризца, старца свята, странна и незнаема, саномъ прозвитера, святолѣнна и аггеловидна, на полѣ под дубомъ стояща и молитву прилѣжно съ слъзами творяща.

Отрок, увидя его и поклонясь ему, приблизился к старцу и остановился около него в ожидании конца молитвы. Старец, которому был дан дар прозрения сути, наконец окончил свою молитву —

и възрѣвъ на отрока, и прозрѣ внутренима очима, яко хочет быти съсуд избранъ святому духу. И пригласивъ, призва и к себѣ, и благослови его, и о Христѣ ѡслование дасть ему, и въпроси его глаголя: «Да что ищещи, или что хоцещи, чадо?» Отрокъ же рече: «Вълюби душа моя въжелѣти паче всего умѣти грамоту сию, еже и вданъ быхъ учитися, и нынѣ зѣло прискрѣбна есть душа моя, поне же учюся грамотѣ и не умѣю. Ты же, отче святой, помолися за мя къ Богу, яко да быхъ умѣлъ грамоту.

Здесь, в этом фрагменте, дважды говорится об умении (*не умѣю* и *да быхъ умѣлъ*) и оба раза в связи с грамотой. В современном языке, особенно в том его слое, который освоен стихией публичности и где бытийственность языка оказывается не у дела и от языка требуется совсем иное, смысл глагола *уметь* сильно стерся, и само сочетание этого глагола с объектом в винительном падеже (*умѣти грамоту* и *да быхъ умѣлъ грамоту*) кажется странным, и представляется более естественным заменить его чем-то вроде *мочь читать и писать* или *уметь читать и писать*. Но ведь в старом глаголе *умѣти* главное не вопрос возможности (внутренней) и разрешенности (внешней), а вопрос способности чувственного и «умного» восприятия объекта, в данном случае грамоты — чего-то первоначально «нарезанного-начертанного», «вырезанного», будь то линия, черта, знак, буква, рисунок, надпись и т. п. или что-нибудь еще (русск. *грамота* заимствовано из др.-греч. *γραμματα*. Plur. с широким кругом значений — вплоть до 'письменность', 'книга',

‘сочинение’, ‘наука’, ‘просвещение’ и т. п.) и вопрос в о п л о щ е н н о - с т и того, что воспринимается⁴⁶. Поэтому замена *умѣти* на *мочь* в данном случае была бы слишком огрубляющей внутренней смысл слова *умѣти*, слишком «прагматически-инструментальной» трактовкой несравненно более тонкого и глубокого смысла. В глаголе *умѣти* еще ощущается связь со словом *умъ* и легко нащупывается мотивировка глагола — *умный (ум) умеет*, то есть замечает, воспринимает и воплощает (или связывает) в зрительные, акустические, «умные» образы, о чем свидетельствует история и.-евр. **au-*: **au-mo-*, **au-is*, ср. праслав. **umь* : **uměti*, тох. В *om-* в *om-palskoñne* ‘раздумывание’, ‘разумение’ (как мыслительная деятельность ума), а также др.-инд. *avati* ‘замечать’, *āviṣ* ‘очевидный’, ‘заметный’, авест. *āvišya-*, ст.-слав. *авѣ*, *гавѣ*, др.-греч. *αἰσθάνομαι* ‘ощущать’, ‘воспринимать’, ‘чувствовать’; ‘замечать’, ‘узнавать’, ‘понимать’; ‘обладать здравым смыслом’, ‘быть разумным’ (из **αἰσθάνομαι*), лат. *audio* ‘слышать’, хеттск. *aušzi*, *uḫhi* ‘вижу’ и т. п., см. Рокоту I, 78. В свете сказанного и, в частности, индоевропейского языкового контекста, ясно, что умение — это такое замечание чего-то вовне, которое совпадает с первым шагом в о с м ы с л е н и и замеченного. Глагол *уметь* отсылает поэтому и к нашей наблюдательности и к смыслу, которому уступает себя наблюдаемое, — *умѣти грамоту* — значит в тексте «Жития» выделить-распознать умом среди тьмы незнакомости знаковое (более того, — дважды знаковое: букву, слово, текст — как имеющее значение, во-первых, и как специальное обозначение знака, во-вторых) и, так сказать, об-уметь это замеченное и выделенное, т. е. осмыслить его, найти его смысл или, говоря словами Гераклита, то мудрое, которое от всего другого отделено (*σοφόν ἐστὶ πάντων κενωριώμενον*. Frgm. 108), другое другому, то, что «раздвигает простор»⁴⁷.

Вложенные в уста мальчика, чья душа *прискрѣбна* от неумения грамоты, слова «Вълюби душа моя въжелѣти паче всего умѣти грамоту сию» и просьба к старцу, чтобы он помолился за него Богу, *яко да бых умѣль грамоту*, дорогого стоят. Эта встреча мальчика Варфоломея со старцем, описанная в «Житии» столь зримо, что за словесным описанием, кажется, незаметно вырастает живописная картина (и здесь опять приходится вспомнить Нестерова), образует подлинное начало духовного подвига Сергия, тот первый шаг, инициатива в котором принадлежит ему самому и который как бы оповещает о том духовном пространстве, где будет пребывать он всю свою жизнь. Страстное желание (*въжелѣти*) *умѣти грамоту* и сам выбор именно этого первого желания и первого шага, сразу же замеченных и получивших ответ, снимают подозрение в случайности этой встречи и позволяют думать, что не старец встретил мальчика, а именно вожделение *умѣти*

грамоту вызвало старца на встречу, и она стала первым чудом в жизни Сергия в его сознательные годы. Собственно говоря, это и было первое посвящение его и явление того типа святости, в котором жизнь во Христе и страстная тяга к знанию так органично сочетаются друг с другом. Идея святого просвещения полнее всего в истории русской святости связывается именно с Сергием.

Пока мальчик, высказав то, что для него сейчас главное, стоит перед старцем, тот совершает молитву пригъжну. По окончании ее он —

[...] иземь от чпага своего акы нѣкое съкровище, и оттуду тремь прѣсты подасть ему нѣчто образом акы анафору [одна из частей богородичной просфоры, раздробляемой и раздаваемой верующим после трапезы. — В. Т.], видѣнием акы малъ кусъ бѣла хлѣба пшенична, еже от святых просфирь, рекъ ему: «Зини усты своими, чадо, и разврѣзи а. Приими сие и снѣжь, се тебѣ дается знамение благодати Божия и разума Святого писаниа»⁴⁸. Аще бо и мало видится даемое, но велика сладость вкушения его». Отрок же отврѣзь уста своя и снѣсть сие; и бысть сладость въ устех его, акы мед сладяй. И рече: «Не се ли есть реченное: “Коль сладка грѣтани моему словеса твоя! Паче меда устом моимъ”⁴⁹; и душа моя възлюби а зѣло».

И старец, чтобы не держать мальчика в неведении, поясняет ему:

«Вѣруеши ли, и боша сих узриши. И о грамотѣ, чадо, не скрѣби: вѣдый буди извѣстно, яко от сего дне дарует ти Господь грамотѣ умѣ ти зѣло добрѣ, паче братиа твоя и паче сверѣстник твоих». И поучивъ его о плѣзѣ души.

И действительно, обещание старца не заставило себя ждать —

По ошестви же старца оного обрѣтесе отрок взнезаану всю грамоту оттуду добрѣ умѣ а, прѣмѣнися странным образом: и куюждо разгнет книгу, ту абие добрѣ чтый, да разумѣет [: разумъ : умѣти. — В. Т.]. Добрый си отрок достоинъ бысть даровъ духовных, иже от самѣх пелень Бога позна, и Бога възлюби, и Богом спасень бысть.

Это внезапное уразумение грамоты тоже было чудом, предваряемым чудом самой встречи со старцем и являющимся вариантом известного мифопоэтического мотива становления пророка-поэта, после того как он принял в себя (проглотил, съел) буквы, письмена. В «Житии» Сергия вкушается просфора, но именно она дает «умение грамоты» — букв, чтения их и понимания смысла, который, сочетаясь друг с другом, они несут. Несомненно, это чудо «о уразумении грамоты» входит в более широкий библейский контекст и его более поздние вариации⁵⁰.

Вторая половина главы о том, как Варфоломею «дасться книжный разумь», менее важна в том высоком смысле, который имеет непосредственное отношение к святости, но Епифаний сообщает здесь ценные подробности о характере самого мальчика, о его родителях, о бытовых деталях, наконец, о предсказаниях старца относительно будущего, ожидающего Варфоломея.

Выслушав слова старца, Варфоломей поклонился ему, и *акы земля плодovitая и доброплоднаа, съмена приемши въ сердци си, стояше, радуяся душою и сердцемъ*, что сподобился встретить святого старца. Но когда старец собрался уйти, проявилась вся непосредственность и эмоциональность отрока. Он упал лицом на землю перед ногами старца и со слезами молил его, *дабы обиталь в дому родителей его*, говоря, что они любят таких, как старец. Эти слезы и слова, эта детская искренность и открытость тронули старца, и он *удивлься вѣрѣ его, потщався вниде въ домъ родителей его*.

Родители мальчика вышли навстречу старцу и поклонились ему. Он же благословил их. Была приготовлена еда, чтобы накормить его, но прежде чем отведать пищи, старец вошел в молитвенный храм, т. е. в часовню, взяв с собой и Варфоломея. Начав петь «Часы», он велел ему читать псалом. Отрок говорит: «Азь не умѣю того, отче», на что старец: «Рѣхъ ти, яко от сего дне дарует ти Господь умѣти грамоту. Ты же глаголи слово Божие без сомнѣния». И *тогда бысть сице во удивление*: отрок, выслушав слова старца и получив от него благословение, *начят стихословити зѣло добрѣ стройнѣ; и от того часа гораздѣ бысть зѣло грамотѣ*. Сообщая об этом, Епифаний не может, конечно, не вспомнить Иеремию, приведшего слова Господа: *Се дах словеса моя въ уста твоя*. Родители и братья видели и слышали все это и, *удившиася скорому его разуму и мудрости*, прославляли Бога за такую благодать.

Вкусив брашна и благословив родителей мальчика, старец собрался уходить, но родители, как до этого Варфоломей, умоляли его остаться, чтобы они могли расспросить его о сыне и чтобы он успокоил их и снял их страхи (*да разрѣшиши и утѣшиши нищету нашу и печаль нашу*). А корень их был в том, что *вещь о немъ сътворися страшна, странна и незнаема*. И они рассказали старцу о трехкратном крике младенца в церкви, когда он еще был в материнской утробе. *И мы о семъ страхимся, недоумяющеся, что си будетъ конецъ сему, или что напреду сбытися имать*, — так закончили они свою просьбу.

Старец, «уразумев и поняв (*проразумѣ и позна*) духом будущее», не только успокоил родителей Варфоломея, но приоткрыл перед ними завесу, скрывавшую славное будущее из сына. *Въскую устрашитесь страхом, идѣ же не бѣ страха. Но паче радуйтеся и веселитеся, яко сподобистася таковый дѣтищъ родити, его же Богъ избра и*

прежде рожения его, еже Богъ прознаена еще суца въ утробѣ матернѣ. А чтобы родители Варфоломея убедились в неложности утешений святого старца, он сообщил им о двух знамениях:

И уже конечную бесѣду реку и потом препокою слово: се вам буди знамение моих словес сбытие, яко по моем ошестви узрите отрока добрѣ умѣюща всю грамоту и вся прочаа разумѣвающа святых книги. И второе же знамение вам и извѣщение, — яко отроча се будет велик пред Богом и человеки, жития ради добродѣтелнаго.

Но было и третье знамение, правда, темное и едва ли как знамение понятное; скорее, понято было то, что уже было объявлено ясно, — что отрок уже знает-умеет всю грамоту, и еще одно — что даровано это знание-умение ангелом, явившемся под видом старца (правда, Епифаний фиксирует некую неопределенность мнения родителей Варфоломея — *Они же, недоумѣвающиеся, помышляху...*). Это третье знамение содержалось в непонятных им последних словах старца: *И сиа рек, старецъ отиде, назнамена въ темнѣ глаголь к ним, яко: «Сынъ ваю иматъ быти обитель Свята Троица и многы приведетъ въслѣдъ себѣ на разумъ божественныхъ заповѣдей».*

Далее все произошло быстро и неожиданно: дважды повторенное *вънезапу*⁵¹ свидетельствует об этом. Когда хозяева дома проводили странного гостя до ворот, *он же от нихъ вънезапу невидим бысть.* А сразу же после ухода старца, как уже говорилось, *обрѣтесе отрокъ вънезапу всю грамоту и прѣмѣнися страннымъ образом.* Оба эти странные изменения — знак чуда, и как бы для того, чтобы вернуться на землю, к бытовому и повседневному, Епифаний счел своей обязанностью сообщить, что несмотря на все произошедшее Варфоломей продолжал жить, во всем повинуюсь своим родителям, исполняя их повеления и ни в чем их не ослушиваясь, как об этом и говорится в Святом Писании, — *Чти отца своего и мать, да будеши долготеленъ на земли.*

То, что Епифаний обозначает как период *от уныя врѣсты*, охватывает годы жизни Варфоломея вплоть до его пострижения, когда он стал Сергием, носителем самого прославленного в святцах русской святости имени. Это были годы строгой самодисциплины, самоограничения, все большего ограничения себя и воздержания и — соответственно — все большего освобождения от власти *мира сего*. То, что этот ранний, но уже вполне сознаваемый и сознательно выстраиваемый отрезок жизни описывается Епифанием не столько по житийным канонам, сколько по семейным преданиям, делает его надежным источником наших сведений о том еще мало кому известном за пределами семейного и сосед-

ского круга Сергии, который пока еще не спешит выбрать окончательно свой путь или, может быть, не спешит осуществить задуманное им.

Эта часть «Жития», повествующая о юных годах Варфоломея, содержит наиболее подробные сведения о пути становления святого, обо всей семье его, о тяготах того трудного для русской земли времени. На этих страницах трудно не почувствовать единства источника описания этой поры в жизни Сергия или, по меньшей мере, принадлежности источников к узкому, в основном семейному кругу. Говоря об аскетической жизни Сергия, Епифаний, большой мастер мотивировок, выстраивающий сюжет как некое единство соподчиненных целому эпизодов и мотивов, обычно оставляет в стороне свое красноречие, и тогда его описание незаметно сближается с житийными канонами и штампами. Но как опытный писатель он умеет сухую и иногда аскетическую ткань повествования смягчить «сверху» и «снизу»: «сверху» — введением некоей общей, отчасти телеологической идеи, «снизу» — конкретными деталями, по-своему «психологизирующими» документальность «канонически-житийной» части и мотивирующими движение действия; здесь многое идет от самого Епифания, точнее, от его понимания того, как это могло быть. Едва ли кто мог сообщить ему текст пространных бесед матери, боящейся потерять сына, с ним самим. И если о самой логике таких бесед нетрудно догадаться, то конкретная форма иногда довольно длинных монологических партий матери целиком должна быть отнесена на счет епифаниева воображения. Современный исследователь «психологизирующего» типа, не обладающий ничем, кроме известного ему от самого Епифания, конечно, может предлагать свою версию внутренних мотивировок тех или иных событий в жизни Сергия или эволюции его духовной жизни, но едва ли он существенно (и главное — надежно) преуспеет по сравнению с версией Епифания. Поэтому последняя, по существу, является и единственной. Надо сказать, что и помимо всего прочего она привлекательна поиском смысла, лежащего за теми или иными поступками и действиями Варфоломея, смысла, который, объединяя частное и разное в общее и единое, объясняет то, что направляло его вперед, руководило им и одушевляло его.

Первенство смысла указывается Епифанием уже в первой фразе части, описывающей юность Варфоломея: *Еще же иное дѣло скажем сего блаженнаго отрока, еже въ младѣ телесе старъ смыслъ показа.* Далее — и о младом теле, и о зрелом смысле, и об их внутренней связи:

По лѣтех же нѣколицѣх жесток постъ показа и от всего въздрѣжаніе имѣаше, въ среду же и в пяток ничто же не ѣдяше, въ прочаа же дни хлѣбом питаешся и водою; в ноци же многажды без сна пребываше на молитвѣ. И тако вселися в онъ благодать Святого Духа.

Поскольку временное указание *По лѣтах же нѣколицѣх* двусмысленно⁵², и каждый из двух возможных смыслов предполагает свою интерпретацию ближайшего после встречи со старцем отрезка жизненного пути Варфоломея, встает вопрос о выборе, в каком смысле (в обоих случаях временном) употреблен здесь предлог *по* — ‘через’, ‘по прошествии’ или ‘в течение’. Так как оба эти варианта возможны и, пожалуй, практически равновероятны, первенство в решении вопроса должно быть отдано пониманию натуры Варфоломея, его религиозного и психологического типа. Ранее предложенный ответ представляется более вероятным и даже более убедительным, хотя он основан не на «твердых» фактах, а на проникновении в суть души и сердца Варфоломея, но, может быть, и его разума, сверяющего себя со свидетельствами и настроенностью души и сердца:

[...] но вся жизнь Сергия указывает, что не в способностях к наукам его сила: в этом ведь он ничего не создал. [...] Но непосредственная связь, живая, с Богом, обозначилась уж очень рано у малоспособного Варфоломея. Есть люди, внешне так блестяще одаренные, — нередко истина последняя для них закрыта. Сергей, кажется, принадлежал к тем, кому обычное дается тяжело, и посредственность обгонит их — зато необычайное раскрыто целиком. Их гений в иной области.

И гений мальчика Варфоломея вел его иным путем, где менее нужна наука: уже к порогу юности отшельник, постник, инок ярко проступили. Больше всего любит он службы, церковь, чтение священных книг. И удивительно серьезен. Это уже не ребенок.

Главное же: у него является *свое*. Не потому набожен, что среди набожных живет. Он впереди других. Его ведет — призвание. Никто не принуждает к аскетизму — он становится аскетом и постится среды, пятницы, ест хлеб, пьет воду, и всегда он тихий, молчаливый, в обхождении ласковый, но с некоторой *печатью*. Одет скромно. Если же бедняка встретит, отдает последнее (Зайцев 1991, 77).

И во многих других случаях Сергей проявлял свою своебытность и, медля или, во всяком случае, не торопясь, опережал других и сам шел как бы на опережение времени. При этом его воля была стойкой и целенаправленной, но ее обнаружение вовне, кажется, никогда не было столь жестким, чтобы породить (или хотя бы приближать) «ненавистную раздельность мира».

Из «Жития» известно, что мать Варфоломея, опасаясь за его здоровье, при всем ее благочестии не одобряла того, что представлялось ей излишним и опасным, и *матерними си глаголы увѣщеваше его, глаголющи:*

«Чядо! Не съкруши си плоти от многаго въздрѣжаниа, да не въ язю въпаднеши, паче же младу ти еще суци, плоти растуци и цвѣтуци. Никто же бо тако млад сый, въ ту връсту твою, таковому жестоку

посту касается; никто же от брата твоя и от сверстник твоих сицево стяжа въздръжание, яко же ты. Суть бо нѣци, иже и до седмижды днем ядят, иже от утра зѣло рано начинающе и долго ноци окончевающе, пьюще бесчисмени. Ты же, овогда единою днем яси, овогда же ни единою, но чрес день. Престани, чадо, от таковыя продълженыя алчбы, нѣси достѣль в сие прясло, не бѣ бо ти еще время. Все бо добро, но въ свое время».

Трудно противиться этим материнским чувствам, трудно не тронуться ее заботами и ее столь деликатно выражаемыми доводами. И нет сомнений в том, что Варфоломей все это понимал, чувствовал и, судя по всему, принимал близко к сердцу и переживал. Но —

Предобрый же отрок отвѣщаваше ей, купно же и моляше ю, глаголя: «Не дѣй мене, мати моя, да не по нужи преслушаюся тебѣ, но остави мя тако пребывати. Не вы ли глаголаста ми, яко “егда былъ есть в пеленах и в колыбѣли, тогда, — рече, — въ всякую среду и в пяток млеку не ядущу ти”. Да то слыша аз, како могу елика сила не въспрянути къ Богу, да мя избавит от грѣх моих?»

Но мать не хочет упускать возможность продолжить беседу и приводить новые и новые доводы в свою пользу. Ухватившись за тему грехов, обозначенную в последних словах сына, она сейчас исходит из нее: *«И двою на десяте не имаши лѣт, грѣхы поминаеши. Киа же имаши грѣхы? Не видим бо на тебѣ знаменій грѣховных, но видѣхом на тебѣ знамение благодати и благочестиа, яко благую чясть избралъ еси, яже не отиметя от тебе».* Но сын не поддается уговорам. Понимая и щадя материнские чувства, он предельно бережно выражает свое неприятие доводов матери и как бы приглашает ее прислушаться к словам Святого Писания, которых она, добрая христианка, не может не признать верными:

Престани, мати моя, что глаголеши? Се бо ты сия глаголеши яко мати суцаа, яко чадолюбица, яко мати о чадѣх веселящися, естествоною любовию одръжсима. Но слыши Святое глаголетъ Писание: «Никто же да не похвалитя въ чловецѣх; никто же чистъ пред Богом, аще и единъ день живота его будет; никто же есть без грѣха, токмо единъ Богъ без грѣха». Нѣси ли божественаго слышала Давида, мню, яко о нашей худости глаголюща: «Се бо въ безаконии зачатъ есмь, и въ гресѣх роди мя мати моя».

В этом ровном по тону и убедительном рассуждении более всего поражает недетская серьезность Варфоломея, его зрелость и разумность («умение разума»), способность понять мать, как бы встав на ее позицию, проникнуть в ее теперешнее психологическое состояние и найти в этом положении соответствующий ситуации ответ — не громкий, не торжествующий победу над сокрушенной собеседницей, но кроткий,

предельно деликатный, как бы приглашающий присоединиться к нему (не приходится уж особо останавливаться на том умелом использовании библейских текстов, которое обнаружил в этом случае Варфоломей, из чего можно заключить, что его «умение грамоты» не оказалось беспоследственным). Продолжалась ли далее эта беседа, остается неизвестным, но, похоже, тема была исчерпана и сколько-нибудь действенных продолжений у матери не было. Едва ли, однако, беседа сняла ее тревогу и страх за сына, но, думается, чувство гордости за него и признание его правоты, хотя бы отчасти, облегчали ее положение и не позволяли разному отношению к выбору сына и разной оценке этого выбора превратиться в конфликт. В этом отношении описываемая ситуация, аналогичная той, что была между Феодосием Печерским в его юные и молодые годы и его матерью, была разрешена в корне отличным образом: Варфоломей оставался послушным сыном, и чувство меры не изменяло ему (см. Зайцев 1991, 77)⁵³.

Но понимая, что попытки матери уговорить его смягчить свою аскезу могут повторяться и что даже это невольное давление может продолжаться и усиливаться, Варфоломей делает для себя вывод, и после этой беседы он *накы по пръвое дръжашесе доброе устроение, Богу помогающу ему на благое произволение*. Кажется, уже в это время им был сделан следующий, по идее уже не обратимый выбор. Но прежде чем его осуществить, нужно было опять помедлить, сделать задержку — как для того, чтобы не огорчать матери, так и для проверки своей собственной готовности.

Предаваться аскезе, живя в миру, особенно в родительском доме, в кругу людей, среди которых были и люди, нарушавшие нравственные установления, было трудно, и перед Варфоломеем встала задача отключения от мира, лежащего во зле, хотя зло это, судя по «Житию», было более или менее обычным, бытовым. Сейчас он заботился о себе, находящемся на пути к Богу. Все более и более отворачиваясь от мира и укрепляясь в страхе Божьем, он, по сути дела, занимался тем, что можно было бы назвать самоусовершенствованием, если бы в этом деле не играла такую большую роль его близость к Богу, которому он поверял все свои трудности и недоумения и которого просил наставить его на путь истинный, и который помогал ему в его благом намерении. Сознывая свою отделенность от мира, все более увеличивающуюся, Варфоломей был выделен из ряда и другими — старцами и мужами опытными и проницательными. *Видѣвши таковое пребывание уноши, они дивляхуса, глаголющи: «Что убо будет уноша съй, иже селику дару добродѣтели способиль его Богъ от дѣтства?»* Теперь отмеченность Варфоломея, о которой раньше знали только его родители, была замечена и наиболее чуткими из других, и они свои вопросы о нем обращали к будущему.

А тем временем сий предобрый и вседоблий отрок некоторое время еще пребывал в доме родителей, възрастая и преустѣвая въ страх Божий. В эту пору жизни Варфоломей, вероятно, с некоторым свойственным юности ригоризмом четко делил все на да и нет. Да — было Богу, нет — миру, и только в отношении родителей он не мог сказать нет, но и желаемое да становилось поперек чаемого им своего пути. И угадывается, что именно родители не укладывались в схему, где были возможны лишь эти два ответа — да или нет. И здесь Варфоломей не был готов к выбору, и ему оставалось ждать, т. е. опять-таки медлить, не теряя, однако, времени.

Он его и не терял. Да Варфоломея принадлежало Богу и всему тому, что к Нему вело. Нет относилось к тому, кто и что отделяло от Бога. Все это видно из краткого фрагмента «Жития», в котором описывается жизнь Варфоломея после встречи с таинственным старцем:

[...] к дѣтемъ играющимъ не исхожаше и к нимъ не приставахше; иже впустошь текущимъ и всуе тружасящимся не внимаше; иже суть сквернословци и смѣхотворци, с тѣми отнудь не водворяшеся. Но развѣ токмо упражняшеся на славословие Божие и в томъ наслажашеся, къ церкви Божии прилѣжно пристояше, на заутренюю, и на литургию, и на вечерню всегда и схождааше и святыя книги часто почитающе.

Но сильнее нет было да отрока, ибо оно вело к Богу, в близость Его, и оно же определяло душевную и телесную дисциплину Варфоломея. А тем временем подходил к концу ростовский период его жизни, когда он вместе с родителями жил въ предѣлѣх Ростовскаго княжениа, не зѣло близ града Ростова, точнее — нѣ в коей веси области оная. «Житие», приблизившись к тому дню, когда эта ростовская весь будет навсегда покинута, еще раз, как бы подытоживая все, обращается к Варфоломею на его пути к Богу:

И въ всемъ всегда труждааше тѣло свое, и иссушая плоть свою, и чистоту душевную и телесную без скверны съблюдаше, и часто на мѣсте тайнѣ наединѣ съ слѣзами моляшеся къ Богу, глаголя: «Господи! Аще тако есть, яко же повѣдоста ми родители мои, яко и прежде роженіа моего твоя благодать и твое избраніе и знаменіе бысть на мнѣ убо зѣмь, воля твоя да будет, Господи! Буди, Господи, милость твоя на мнѣ! Но дай же ми, Господи! Измлада в сѣмъ сердцемъ и всею душею моею яко от утробы матере моя къ тебѣ приврѣженъ есмь, из ложеснѣ, от съсцу матере моя — Бог мой еси ты. Яко егда суцу ми въ утробѣ матерни, тогда благодать твоя посѣтила мя есть, и нынѣ не остави мене, Господи, яко отецъ мой и мати моя оставляют мя. Ты же, Господи, прими мя и присвой мя къ себѣ, и причти мя къ избранному ти

стаду: яко тебѣ оставленъ есмь нищ ий. И из младеньства избави мя, Господи, от всякия нечистоты и от всякия сквръны плотскыя и душевныя. И творити святыню въ страсть твою сподоби мя, Господи. Сердце мое да възвысится к тебѣ, Господи, и вся сладкая мира да не усладят меня, и вся красная житейская да не прикоснутся мнѣ. Но да прилѣтъ душа моя въслѣд тебѣ, мене же да примет десница твоя. И ничто же да не усладит ми мирьских красот на слабость, и не буди ми нимало же порадоватися радостю мира сего. Нъ испльни мя, Господи, радости духовныя, радости неизреченныя, сладости божественныя, и духъ твой благый наставит мя на землю праву».

Из этого молитвенного монолога, то проникновенного, то сдержанно-страстного, где страстность, однако, всегда контролируется, раскрывается многое о теперешнем состоянии души и сердца Варфоломея. В этой отнюдь не традиционной молитве те же да и нет и то же их распределение, но сейчас это все разворачивается на некоем важном пороге в ситуации, близкой предстоянию Богу. Перед нами — прощание с красотой и сладостью мира, с его радостью — *и вся сладкая мира сего да не усладят меня, и вся красная житейская да не прикоснутся мнѣ [...] да не усладит ми мирьских красот на слабость, и не буди ми нимало же порадоватися радостю мира сего.* Очень похоже, что сладость, красота и радость мира еще не исчерпаны для Варфоломея: они еще присутствуют в мире, но сейчас уже они не для него. Он не прокликает их и не видит в них порождение темных сил, но он, Варфоломей, уже прошел более половины своего пути к Богу, и вся эта красота и радость мира сейчас мешают ему сосредоточиться и идти дальше. Кто знает, может, эти заклинательные *да не...* приоткрывают и нечто другое, тоже важное и тайное, о чем ранее не догадывались, и если это так, то тогда прощание с этим миром, возможно, не так просто для Варфоломея: он нечто, может быть, дорогое ему теряет, хочет потерять в силу волевого решения, но еще пока не вполне уверен, что это расставание пройдет легко и что возможная ностальгия по миру не будет тормозить его движение к Богу, да и едва ли Варфоломей не понимал, что *Божий мир*, как он был создан, не мог не быть красотой, сладостью и радостью. Все эти рассуждения, отчасти имеющие основания и в других частях житийного текста, может быть, лучше всего объясняют, почему в помощники при прощании-расставании с миром Варфоломей призывает самого Бога: до сих пор отрясение праха мира сего было делом самого человека, выбравшего путь к Богу. Едва ли отрок Варфоломей стал бы просить помощи у Бога в том деле, которое, подобно другим мужам святости, мог бы совершить и сам. Во всяком случае, эти просьбы-заклинания совсем не то, что просьбы-мольбы принять его, присвоить себе и причесть его к избранному Божьему стаду, удовлетво-

рение которых находится исключительно в ведении Бога и самому человеку недоступно.

Оставляя *мир сей* — Варфоломей, конечно, сознает это, — он покидает или рано или поздно должен будет покинуть и родителей. Сейчас в той точке пути, где находится Варфоломей, с ним происходит странная аберрация: обращаясь со слезной молитвой к Богу, и уже в душе расставшись-оставив родителей, он говорит Богу о своей оставленности родителями — *и нынѣ не остави мене, Господи, яко отець мой и мати моя оставляют мя* (что бы сказали родители, узнав, как их сын понимает сложившуюся ситуацию!). Во всяком случае, этот пример почти «иллюзионистского» перевертывания реального положения вещей из числа редчайших в жизни Сергия и потому нуждается в разъяснении и верной оценке.

После этого молитвенного обращения к Богу, являющегося в рассматриваемой части «Жития» высшей точкой приближения Варфоломея к идеалу жизни во Христе, Епифаний, предваряя следующую часть «Жития», существенно внешнюю и мирскую, в очередной раз переходит на язык фактов и сообщает, что семья Варфоломея покинула ростовские пределы и переселились в Радонеж. *Како же или что ради преселися, аще бо и много имам глаголати, но обаче нужна ми бысть о семъ писати*, — заключает Епифаний эту главу «Жития».

Следующая глава, озаглавленная едва ли вполне удачно и, во всяком случае, слишком узко («О преселении родителей святого»), — ценнейшая в историческом плане. Она широкопанорамна, и многое в ней легко проверяется сопоставлением с другими историческими источниками. Но в связи с фигурой Сергия в этой главе наибольший интерес представляют две темы — исторический и семейный контексты жизни Сергия. И тот и другой не только многое объясняют в самом Сергии, но и придают описанию необходимую полноту и густоту, без которых фигура Сергия как исторического (по существу — «сильно-исторического») деятеля многого бы лишилась.

В то беспокойное и тяжелое время, которое описывается в «Житии», многое менялось в жизни и чаще всего — к худшему. Именно это случилось и с семьей отца Варфоломея. Как известно из «Жития», некогда глава семьи Кирилл владел в Ростовской земле большим имением, был боярином и не каким-нибудь, а *единь от славных и нарочитых боляръ, богатством многым изобилуя, но напоследѣд на старость обнища и оскудѣ*. В ту пору нищали и оскудевали многие, потому что и сама Русь, в частности, и Северо-Восточная, находилась в оскудении, что, впрочем, не означало, что не было тогда же людей, которые богатели. И

эта скудость и это богатство чаще всего имели один корень и общую причину — Русь была под татаро-монгольским игом, хотя нельзя забывать (в частности, в связи с историей Кирилла, отца Сергия) и о том, что было немало и своих среди тех, кто не считал за грех, пользуясь обстоятельствами, грабить ближнего. Упомянув об обнищании и оскудении Кирилла, Епифаний рассказывает (скорее всего, со слов Стефана, старшего брата Сергия) и о причинах этого разорения, которые в значительной степени коренились в бедах, переживаемых Русью. Частые татарские набеги, татарские посольства, многие и тяжкие ордынские дани и сборы, бесхлебица вынуждали Кирилла вместе с ростовским князем ездить в Орду. Эти дальние и частые поездки требовали немалых средств, и в конце концов Кирилл истратил все свои накопления и впал в нужду. Да и сами эти поездки были тяжелы и опасны: каждая из них могла оказаться последней, и, уезжая в Орду, дома оставляли завещание. Может быть, и смог бы Кирилл дожить свой век, сводя концы с концами, в Ростовской земле, если бы не два сблизившихся по времени несчастья, постигших эту землю, — от чужих и от своих.

Описывая эти несчастные события, Епифаний, очевидно, оценивает их так, как оценивали ее в семье Кирилла и все ростовские люди. В этом описании автор «Жития» жесток и документален, и в обеих бедах, безусловно, на стороне Ростова и ростовчан. Если бы русская история того времени писалась бы с позиций ростовцев, рязанцев, тверитян, новгородцев, она очень отличалась бы от московцентричных вариантов истории, так часто игнорировавших региональные интересы, покрывавших «московские» грехи или пытавшихся объяснить их «объективными» обстоятельствами или даже необходимостью. При подходе «метаисторическом», когда сослагательное наклонение равноправно с изъявительным, русская история вообще и история Московской Руси, в частности, выглядела бы существенно иначе, чем то, что есть и считается «объективным».

Упомянутые выше два несчастья — исторические. Интересные и сами по себе, Епифания они привлекают потому, что они отразились на судьбе Кирилла и его семьи, а значит, и Варфоломея, которому было в это время лет шесть или семь и который, следовательно, скорее всего запомнил пережитое. Эта связь личного с «историческим» и зависимость первого от второго, несомненно, были ясны и составителю «Жития»:

Надо всѣми же сими паче бысть егда великаа рать татарьскаа, глаголемая Федорчюкова Туралыкова, егда по ней за год единъ наста на словани е⁵⁴, сирѣчь княжение великое досталося князю великому Ивану Даниловичю, купно же и досталося княжение ростовское к Москвѣ⁵⁵. Увы, увы тогда граду Ростову, паче же и князем ихъ, яко

отъяся от них власть и княжение, и имѣние, и честь, и слава, и вся прочая потягну к Москвѣ.

Егда изиде по великого князя велѣнию и посланъ бысть от Москвы на Ростов акы нѣкий воевода единъ от велмож именем Василий, прозвище Кочева, и с ним Мина. И егда внидоста въ град Ростов, тогда възложиста велику нужю на град да и на вся живуцаа в нем, и гонение много умножися. И не мало их от ростовецъ москвичем имѣния своа съ нуждею отдаваху, а сами противу того раны на телеси своем съ укоризною въземающе и тщица рукама отхождааху. Иже послѣдняго бѣденьства образ, яко не токмо имѣния обнажена быша, но и раны на плоти своей подъяша, и язвы жалостно на себѣ носиша и претръпѣша. И что подобает много глаголати? Толико дръзновение над Ростовомъ съдѣяша, яко и самого того епарха градскаго, старѣйшаго боярина ростовскаго, именем Аверкый, стремглавы обѣсиша, и възложиша на ня руцѣ свои, и оставиша поругана. И бысть страх великъ на всѣх слышащих и видящих сиа, не токмо въ градъ Ростовѣ, но и въ всѣх предѣлехъ его.

Родившись в год рати Ахмуловой, когда татарский посол Ахмыл причинил много зла низовым городам, в частности, Ярославль взяша и сожгоша (Никон. лет. III, 127), Варфоломей мальчиком был уже сознательным свидетелем событий, развернувшихся на рубеже 20-х — 30-х годов в Ростовской земле, и, конечно, навсегда запомнил, какие последствия они имели в жизни его семьи и — прямо или косвенно — в его собственной жизни. Может быть, именно тогда впервые коснулось его то чувство-переживание, которое позже обозначилось как «страх пред ненавистною раздельностью мира», и тогда же взалкал он благославенной тишины. Можно строить и другие, иногда далекоидущие догадки, но едва ли можно сомневаться в роли этих событий и впечатлений от них в формировании духовного облика святого.

Как бы то ни было, таковыя ради нужда семья Кирилла должна была покинуть родные ростовские пределы, свою деревню, свой дом. Кирилл, по словам «Жития», събрася съ всѣм домом своим, и съ всѣм родом своим въздвижесе, и преселися от Ростова въ Радонѣж^{56.57}. Там он поселился около церкви Святого Рождества Христова (век спустя она еще стояла на своем месте, как свидетельствует Епифаний) и ту живяше с родом своим.

После переезда в Радонеж, чье название стало в дальнейшем постоянным определением Сергия, начинается «радонежский» период жизни Варфоломея, и Епифаний, как бы опомнившись, от истории возвращается к «Житию», и, спеша наверстать упущенное, дает довольно подробное описание своего избранника. Это описание, пожалуй, первый в «Житии» и из всего, что до этого было сказано им о нем, наиболее ценный портрет Варфоломея, сочетающий в себе «внешнее» и «внут-

реннее», «объективное» и «субъективное», авторскую характеристику и раздумья героя «Жития», выраженные перволично:

*Отрок же предобрый, предобраго родителя сынъ, о нем же бесѣда въспоминається, иже присно въспоминаемый подвижник, иже от родителей доброродных и благовѣрных произыде, добра бо корене добра и отрасль прорасте, добру кореню прьвообразуемую печать всячьскыи изьобразуя. Из младых бо ногтей яко же сад благородный показася и яко плод плодоудный процвѣте, бысть отроча добролѣпно и благо-
потребно⁵⁸. По времени же възраста к лучшим паче преуслѣвающу ему, ему же житийскыя красоты ни въ что же вѣмѣнившу и всяко существо мирское яко исмѣтие поправѣшу, яко же реци и то самое естество презрѣти, и преобидѣти, и преодолѣти⁵⁹, еже и Давидова в себѣ словеса начастѣ пошептавшу: «Каа плъза въ крови моей, вѣнегда снити ми въ истлѣние?». Нощю же и дню не престааше моляци Бога, еже подвижным начатком ходатай есть спасения. Прочя же добродѣтели его како имам повѣдати: тихость, кротость, слова мълчание, смирение, безгнѣвие, простота безъ пестроты? Любовь равну имѣя къ всѣм человеком, никогда же къ ярости себѣ, ни на претыкание, ни на обиду, ни на слабость, ни на смѣх; но аще и усклабитися хотящу ему — нужна бо и сему быти приключается, — но и то с цѣломудрием зѣло и съ въздръжаніем. Повсегда же стѣпя хождааше, акы дряхловати съобразуяся; болѣ же паче плачущи бѣше, начастѣ слъзы от очю по ланитама точяци, плачевное и печальное жителство сим знаменающи. И Псалтырь въ устѣх никогда не же оскудѣваше, въздръжаніем присно красующися, дручению телесному выну радовашеся, худость призную с усрѣдиемъ приемлюци. Пива же и меду никогда же вкушающи, ни къ устом приносяци или обнюхающи. Постническое же житие от сего произволяющи, таковаа же вся не доволна еже къ естеству вѣмѣняющи.*

Здесь уместны некоторые разъяснения, имеющие целью привлечь внимание к некоторым особенностям отрока Варфоломея. Но прежде всего нужно подчеркнуть не только «умелость», искусность автора этого портрета, но и подлинное умение, мастерство и искусство его в «психологическом» портретировании религиозного типа Варфоломея, его проницательность и нередко упускаемые из виду основательность и серьезность подхода и самое точность изображения, концентрированность портрета.

Как ведущий стимул подвижничества Варфоломея и как его конечную цель Епифаний называет спасение, обрести которое, особенно начинающим подвижникам, помогает Бог. Об этом днем и ночью Варфоломей молит Бога, еже подвижным начатком ходатай есть спасения. В отроке и юноше Варфоломее составитель «Жития» очень

точно выделил главные черты его личности, его духовного склада — и по составу и, пожалуй, даже по порядку, в котором он перечисляет их — тихость, кротость, молчаливость (*слова млъчание*), смирение, безгневность и «простота без пестроты»⁶⁰. Все эти добродетели суть одна более общая особенность в разных ее аспектах и в разных формах и степенях ее проявления. Эту общую черту можно, вероятно, обозначить как такое *н е р е а г и р о в а н и е* на мир (нулевая на уровне видимого реакция на него), которое не возмущает этот мир, освобождает его от «нереагирующего» субъекта. В философском смысле это — *у с т у п л е н и е* себя миру, которое дает уступающему высшую степень свободы, освобождения от мира. В религиозном смысле это — недопущение в себя зла мира, ибо «мир во зле лежит», попытка (в большинстве случаев, когда она доведена до предела, эгоистическая) уйти от мира, предоставив ему, если он захочет, самому решать вопрос мирского и мирового зла. Эти добродетели, которые Епифаний находит у Варфоломея еще в раннем возрасте, в полном составе и объеме сохраняются и позже, до конца его жизни, хотя отношения с миром становятся несравненно сложнее и уже не могут считаться даже условно эгоистическими.

Особо следует остановиться на том, что Епифаний называет «простота без пестроты». Свойство простоты среди русских святых присуще не только Сергию-Варфоломею. Как говорилось ранее (Топоров 1995, 744–745), простота была одной из коренных, основоположных черт человеческой природы Феодосия Печерского. В его «Житии» она называется *простость*: *Таково ти бѣ того мужа съмѣрение и простость* (42 г). Люди, недостаточно проницательные или даже просто внимательные, толковали это свойство по-своему — как простоватость, т. е. некий интеллектуальный дефект или дефицит, и из-за такого понимания феодосиевой «простости» его не приняли ни в один из киевских монастырей («Они же видѣвъше отрока простость [...] не рачиша того прияти», 31б). Скорее всего, эти *они* за внешней *простостью* Феодосия (вполне возможно, что она в этой форме была ему присуща) не видели его простоты — души и сердца, но не ума, гибкого, динамичного, хорошо оценивающего и людей и ситуации (*простъ умъмъ* был и Антоний Печерский).

Прост был и Сергей, еще в своем варфоломеевском отрочестве и юности, — прост в том смысле, в каком прост был Иов, «лишенный внутренней ущербности, но зато обладавший полновесной доброкачественностью и завершенным взаимным соответствием всех помыслов, дел и слов. [...] И — хороший, и ему хорошо, и с ним хорошо» (С. С. Аверинцев). Можно также напомнить, что простота, в том смысле, в котором говорится о простоте Сергия, есть свойство и дар прямооты, открытости, непринужденности, свободы. За простотой Сергия узревается та

естественность (скорее прирожденная, чем благоприобретенная, но тем не менее и пасомая духовной дисциплиной и послушанием), которая смотрит на все и относится ко всему прямо, непредвзято и открыто, ничего не упрощая и не усложняя, не позволяя слабой перед соблазнами, а иногда и просто блудливой мысли надстраивать над этим непредвзято увиденным свои вавилоны домыслов и фантазий, скрывающих «полновесную» простоту и естественность мира. Подлинная простота человека (и это в высокой степени относится к Сергию) соотносима с простотой мира, равновесна ей, и обе эти простоты органичны и сродны друг другу, и потому простота мира умопостигаема простотой человека и лучше всего именно ею.

Но что такое «простота без пестроты»? И почему простота нуждается в этом определении? Чем она отличается от просто простоты? В русском слове *пестрый*, от которого произведено слово *пестротá*, среди многих значений есть такие, что, употребляясь в определенных контекстах, обнаруживают не только нечто «объективное» ('разноцветный', 'пятнистый', 'неоднородный', 'рябой' и т. п.), но и оценочное, причем эта оценка является определенно не положительной, но и скорее не отрицательной (разве уж потенциально отрицательной), а пожалуй, намекающей на сомнительность, двусмысленность, неопределенность, извилистость, возможность соблазна. Такая семантика «пестроты» вполне отвечает символизму этого понятия в разных языковых и культурных традициях — как в сфере бессознательного, так и вполне осознанного и даже культивируемого (ср. разные коннотации нем. *bunt* в немецкой мистически-романтической традиции). Характерна связь пестроты с речью: «*Пестрый слог, пестрая речь, неровная, нескладная [...]. Один говорит — краснó, а двое говорят — пестрó [...]. Говорят краснó, а поглядишь — пестрó, виляв, двуязычен. Пестрó не краснó, многих и ярких цветов, без вкуса, без приличного подбора [...]. На пестрой (неделе) жениться, с бедой породниться. Оттого и баба пестра (сварлива), что на пестрой замуж шла и т. п.*» (Даль III⁴, 261). *Пестрый человек* значит разный, и такой и этакий, всякий, а существенно в этой всякости не лучшее или хотя бы относительно хорошее, а возможное плохое, опасное или, во всяком случае, то подозрительное, от чего лучше заранее отказаться, обойти его стороной. То же — с пестрыми словами, пестрым поведением, пестрым делом и т. п.

Сама простота как свойство святого хороша, но она не абсолютно хороша и, кажется, может быть затемнена пестротой, не отменяющей, однако, положительность простоты в целом. Когда простоту определяют — «без пестроты», то этим самым подчеркивают ее незапятнанность, чистоту, положительную полновесность. Именно это и должен был иметь в виду Епифаний, когда последнюю в списке добродетель Сергия

обозначил этой формулой. Но спускался ли Епифаний до тех страшных и неисповедимых глубин, которые были открыты святому, чье житие он описывает? Многое для нас в этом вопросе остается закрытым, и попытки уяснить эту «простоту без пестроты» должны приветствоваться. Нечто весьма важное указано, скорее — обозначено намеком на иные возможности, проницательным исследователем святости. Он писал:

Еще более поразительна программа монашеской жизни, которую с особой торжественностью Епифаний влагает в помышления Сергия после принятия им игуменства: «Помышляше во уме житие великого светильника, иже во плоти живущей на земли ангельски пожиша глаголю Антония великого и великого Евфимия, Савву Освященного, Пахомия ангеловидного, Феодосия Общежителя и прочих: сих житию и нравом удивляясь блаженный, како, плотни суще бесплотныя враги победиша, ангелом сожители, а вишася диаволу страшни, им же царие и человецы удивльшеся к ним приходяще [...]»

Но в этом древнем лике русского святого мы можем разглядеть и новые черты. Простота и как бы открытость характеризуют духовную жизнь Феодосия. Сергиева «простота без пестроты» лишь подготавливает к таинственной глубине, поведасть о которой бессилен его биограф, но которая говорит о себе еще не слыханными на Руси видениями. Древние русские святые чаще имели видения темных сил, которые не пощадили и преподобного Сергия. Но только с Сергием говорили горные силы — на языке огня и света. Этим видениям были причастны и некоторые из учеников святого — те, которые составляли мистическую группу вокруг него: Симон, Исаакий и Михей [...] (Федотов 1990, 147–148, см. также далее).

Возвращаясь к характеристике отрока и юноши Варфоломея в «Житии», стоит особо отметить продолжающие перечень варфоломеевых добродетелей слова, которые, с одной стороны, отсылают к уже названному, а с другой, вносят ценные уточнения, помогающие лучше понять сам тип святого через наблюдения общего характера и конкретные детали. Нужно сказать, что сам перечень добродетелей, о котором говорилось выше (тихость, кротость, смирение, безгневие и др.), может быть понят и обуженно — как относящийся к чертам характера, к темпераменту, к поведенческим навыкам. Конечно, такое понимание ущербно, и есть ощущение, что полнота духовного облика Варфоломея, его душевного состава требует еще чего-то, что может бросить луч света и на все упомянутые добродетели.

Поэтому представляется неслучайным, что Епифаний сразу же по окончании перечня (непосредственно после «простоты без пестроты») вводит в повествование слово *любовь* — *Любовь равну имѣя къ всѣмъ человекомъ*. Равность этой любви ко всем не означает ни безраз-

личия к каждому из этих всех, ни равнодушия, вытекающего из иногда предполагаемой отвлеченности такой любви. Напротив, такая любовь у такого человека — знак открытости в отношении каждого, доверия к каждому, основанного на знании той сути человека, которая обязана Божьему творению человека и его богоподобию. Конечно, Варфоломей не был столь отвлеченным человеком, чтобы не замечать, что люди разные — хорошие, плохие, средние. Но едва ли он позволял себе такие определения в отношении человека. Он знал ту глубину, где душа каждого человека христианка, где она была чиста и безгрешна, и знал, что в силах Бога восстановить эту чистоту даже грешнику, если он открыт Богу. Вместе с тем по себе самому он знал, что нет человека без греха и, помня о своем собственном недостоинстве, о греховности людей, он не вопреки этому, а скорее, прозревая безгреховную глубину человека и его богоподобие, не мог оставить человека своей любовью, жалостью, верой, доверием. И все это было усвоено Варфоломеем на той глубине, которая исключает и гнев, и ярость, и «претыкание», и слабость, и смех как знак отрицательной реакции. Если смех нередко обнаруживает себя как «прелесть» или ведет к ней, хотя и выражает некие важные для человеческого общения чувства и эмоции, то ослабленная форма смеха, «ровная», благожелательная, из которой вырвано жало соблазнов, вполне приемлема и нередко нужна. Какой важный штрих к характеру Варфоломея добавляют слова Епифания в «Житии»!: *но аще и усклабит и с я хотящу ему* [видимо, это бывало нечасто. — В. Т.], — *нужа бо и сему быти приключается, — но и то с цѣломудрием зѣло и съ въздрѣжаньем.*

За этой улыбкой Варфоломея, точнее даже, за желанием улыбнуться в ином случае стояло исходное и в глубине своей непоколебимое приятие мира и жизни как дара Божьего, та любовь, равна къ всѣм человеком, любовь к творению Божьему, как бы далеко оно ни ушло от Его заветов, в которой нельзя не видеть отражения любви Варфоломея к самому Творцу. А люди, как и всегда, в те времена нередко опасно, греховно, преступно уклонялись с предначертанного им пути, и это не оставалось незамеченным Варфоломеем. При всей ровности, спокойности и непредвзятости его духа, при сильно развитом нравственном чувстве эти несовершенства людей, от которых он не отделял и себя, не могли не печалить его, и эта печаль всегда пребывала в нем — *Повсегда же сѣтуя хождааше, акы дряхловати съобразуяся.* Оттого и плакал он — *болѣ же паче плачющи бяше, начастѣ слъзы от очию по ланитама точящи, плачевное и печальное жителство знаменающи.* Оттого и Псалтырь всегда была на устах его, оттого и воздержание и постническая жизнь, оттого и радость дручению телесному, оттого и неуклонное стремление Варфоломея к иноческой жизни — и не просто неуклонное,

но все возрастающее и делающее, кажется, его теперешнюю жизнь почти нестерпимой.

А жизнь на Руси продолжала свое течение, и потоки ее, очень разные, нередко запутанные и не без «пестроты» в отличие от простоты Варфоломея, все более и более определяли ситуацию на пространстве собирающейся по частям и чаще всего нечистыми руками Московской Руси. Как в Москве аукнется, так оно и откликнется — и в Ростове, и в Радонеже, и отчасти даже далее. Как «московские» дела откликнулись в частной жизни семьи родителей Варфоломея, известно: «прелести» московской политики, ее небрезгливость и нестеснительность, своеволие и жестокость они испытали на себе, и едва ли они и их сын в особенности не поняли, что в их век пути «исторического» и «нравственного» сильно расходятся. Конец жизни родителей был безрадостен, и, кажется, Варфоломей понимал это и не оставался равнодушным к происходящему. Более того, видя старость, бедность, болезни родителей, он, похоже, укреплялся в мысли о выборе иного пути. Трудно предполагать, что он не испытывал сострадания к родителям и не сознавал своего бессилия помочь им.

Тем временем братья Варфоломея Стефан и Петр женились, обзавелись семьями, погрузились в быт и связанные с ним заботы. Дотоле единая семья распалась. При родителях оставался пока только Варфоломей, но и он, не захотевший избирать «широкий» и традиционный путь и жениться, собирался покинуть родителей ради «иноческого жития»:

О сем многожды моляшеся отцу своему, глаголя: «Нынѣ отпусти мя, владыко, по глаголу твоему, и по благословению твоему да иду въ иночьское житие». Родителие же его рекоста ему: «Чядо! Пожди мало и потрѣпи о наю: се бо въ старости, и въ скудоусти, и въ болести есмы нынѣ, и нѣсть кому послужити нама. Се бо братиа твоя Стефанъ и Петръ оженистася и пекутся, како угодити женама; ты же не оженивыйся печешися, угодити Богови — паче же благую чясть избралъ естъ, и яже не отимется от тебе. Токмо послужи нама мало, да егда наю, родителя своя, проводиши до гроба, тогда и свою мысль сътвориши. Егда нас гробу предаси и землю погребеши, тогда и свое хотѣние исплъниши».

Такие места «Жития», держащиеся почти исключительно на диалогическом сцеплении двух просьб — сына к отцу и родителей (речевая часть принадлежит, скорее всего, отцу Варфоломея, но выражает, несомненно, общую просьбу), — придают повествованию особую интимность, трогательность (*Пожди мало и потрѣпи наю* или *Токмо послужи нама мало*), ощущение подлинности. Читатель, впервые до-

шедший до этого места, до этой деликатной, смиренной, как бы заранее извиняющейся просьбы родителей, сейчас на их стороне и, может быть, несколько обеспокоен тем, каким будет ответ сына: ведь в этой ситуации так легко минимально неточным движением нанести обиду и тем самым поставить под сомнение полновесную ценность ухода в иноческое житие. Но сомнения и опасения читателя развеиваются сразу же: фанатизм был чужд Варфоломею, и полнота, широта и глубина человеческого начала, способности к отклику и участию были коренной особенностью личности Сергия. Переступить через это «человеческое» или хотя бы просто не заметить его он никак не мог, и ответ его на просьбу родителей был не только положительно-ясен, но и радостен:

Пречюдный же уноша с радостю обвѣщаея послужити има до живота ею и от того дня тщашеся по вся дни всячьскыи угодити родителема своима, яко да наслѣдит от них молитву и благословение. И тако пребысть нѣколико время, служаа и угождаа родителема своима всею душею и чистою съвѣстю, донде же постригостася въ мнишеский чинъ, отидоша кыйждо ею въ своя времена в монастыря своя.

Первая реакция-отклик на просьбу родителей — радостно-приемлющая. Перед нами — та готовность *послужити* и *всячьскыи угодити* другому (родителям), которая неотделима и от своей собственной готовности сделать все для другого. Эта вторая, «внутренняя», готовность отсылает к тому, что происходило с самим Варфоломеем, безраздельно и не рассуждая принявшего решение как свой радостный долг, отвечающий и потребностям души, впрочем, еще не все определяющей (к *всею душею* ср. ходовое — *всею душою рад бы помочь, да, к сожалению, не могу*), и уверенности в удовлетворении этих потребностей, и тому глубинному ведению, которому дано тонкое различие добра и зла и которое называется чистой совестью⁶¹.

И это первое, без подготовки совершенное *всею душею и чистою съвѣстю* движение Варфоломея, видимо, вскоре получило отклик со стороны родителей, и *отидоша кыйждо ею въ своя времена*⁶² в монастыря своя, и мало поживша лѣт в черньчествѣ, преставистася от жития сего, отидоста къ Богу, а сына своего, блаженнага уношу Варфоломѣя, по вся дни многыми благословении благословяху и до послѣдняго издыханна. Спрашивать, почему родители отказались от своей собственной просьбы, чтобы Варфоломей оставался при них до их, как они считали, скорой смерти, и изменили свои планы, ушли ли они потому, что монашеская жизнь стала их желанием, или просто, чтобы не отягощать собою сына, в знак благодарности за его добрую волю и преданную заботу о них, или еще почему-либо, — бессмысленно, и не потому, что ответы на эти вопросы едва ли достижимы, но скорее потому, что

сам Варфоломей уже входил в то пространство, где уже действовало Провидение, которому незачем было бы прибегать к мотивировкам происходящего и которое вне причинно-следственных отношений. Но неисповедимость Провидения вовсе не исключает важности усвоения его уроков, а если это так, то и необходимости внимания к его обнаружению себя в духовно напряженном пространстве и, следовательно, рефлексии над тем, как *оно* в таких ситуациях случается.

Имея в виду просьбу родителей к Варфоломею остаться при них до их смерти, Зайцев пишет:

Варфоломей *послушался*. Святой Франциск ушел, конечно бы, отряхнул прах от всего житейского, в светлом экстазе ринулся бы в слезы и молитвы подвига. Варфоломей сдержался. Выжидал. Как поступил бы он, если бы *надолго* затянулось это положение? Наверное, не остался бы. Но, несомненно, как-нибудь с достоинством устроил бы родителей и удалился бы без бунта. Его тип иной. А отвечая типу, складывалась и судьба, естественно и просто, без напора, без болезненности: родители сами ушли в монастырь (Зайцев 1991, 80).

Оба обозначения позиции Варфоломея — «сдержался» и «выжидал» — представляются двусмысленными. В них имплицитно содержится идея расхождения у него (вплоть до противопоставления) мысли-замысла и дела, некоего мелковатого расчета — «сейчас так, а дальше посмотрим», надежды на то, что все «как-нибудь уж там» обойдется и т. п. В этом контексте сам духовный масштаб личности Варфоломея, будущего Сергия Радонежского, неминуемо снижается: его поступки ставятся в зависимость от случайностей эмпирической сферы и, как кажется, выводятся из пространства судьбы, Божьего изволения. В этом же ряду находится и соображение того же автора о том, что Варфоломей «наверное, не остался бы с родителями», если бы «надолго затянулась» его жизнь при родителях, но «как-нибудь с достоинством устроил бы родителей и удалился бы без бунта». Можно думать, что это «как-нибудь» применительно к Варфоломею, об особых отношениях которого с судьбой говорится тут же, по соседству, — тот редчайший в «Преподобном Сергии Радонежском» сбой автора, умеющего так тонко и ненавязчиво говорить о Сергии, когда возникает тема судьбы.

Но вместе с тем «сдержался» и «выжидал» применительно к Варфоломею имеет и другой, более общий и глубокий и отнюдь не «эмпирический» смысл, который, может быть, вел автора, смутно ощущавшего этот *иной* смысл и нашедшего для него слова, ведущие к самому этому смыслу. Эта «задержка-выдержка» есть момент уступления себя миру, чтобы дать ему глубже внедриться в себя и, будучи ведомым миром, взглянуть на него шире и глубже, одним словом, по-новому» (см. ниже о *σχολή* в контексте рассуждений Биbihин 1993, 116–117). Но это

«уступление себя» миру не должно пониматься как попущение ему, потакание темному в нем: оно только готовность видеть мир во всей его возможной полноте. Возможно, что, именно «сдержавшись и выждав», Варфоломей увидел или хотя бы только почувствовал, что вся ситуация глубже — по крайней мере настолько, чтобы не оспаривать просьбу родителей решением, еще не укорененным во всей шире возможного и уже потому *hic et nunc* ненадежного: одного желания иноческого жития при вхождении в игру нового фактора (просьбы родителей) явно недостаточно для ответственного решения, и в этом свете шаг, сделанный отцом и матерью, тоже может рассматриваться как промыслительный. Но эта задержка была полезна не только для Варфоломея, но и для родителей его: «сдержавшись и выждав», они тоже увидели ситуацию («свою») по-новому и приняли решение, равно обоснованное и благое для всех троих. Сын шел навстречу родителям и углублял свой жизненный и духовный опыт, выигрывая нечто важное для себя в будущем. Родители, понимая сына, тоже шли ему навстречу, освобождая его от всего, что могло бы быть препятствием на его пути. Варфоломей, задерживаясь, умел не торопиться и ждать — не от недостатка желания или постоянства стремления к цели (и того и другого хватало), но от доверия к жизни и ее запросам: он не мог судить о будущем только по следующему шагу и обладал спокойной трезвостью заглядывать в будущее и ожидать его раскрытия, вверив себя Богу и не требуя взамен мелочной росписи того, что имеет быть на его веку. Гадание о будущем — соблазн, и ему Варфоломей предпочел сосредоточение своего духа на том, что было для него главным. Собственно, именно это и помогало ему в дальнейшем не терять ориентиры в непредсказуемом течении жизни.

А родителей Варфоломей проводил до могилы, пел над ними надгробные песнопения, завернул тела их, поцеловал, положил их в гроб, *покрывъ землю съ слъзами аки нѣкое съкровище многоцѣнное. И съ слъзами почте и отца и мать умръша [...] украси память родителю своею и молитвами, и милостынями къ убогим, и нищекрѣмь. И пребысть до 40 дней сице творя память родителема своимъ*⁶³. К родителям Варфоломей был, по меньшей мере, привязан, заботлив, и память о них была дорога ему. Не был равнодушен он ни к братьям, ни к племяннику, и тяга к иноческому житию не убивала в нем чувства семейной солидарности и родовых связей. Ни родителей, ни родственников он не рассматривал, как это не раз бывало в жизни русских святых (начиная с Феодосия Печерского), как препятствие или даже как своих врагов на пути к Богу. Он умел встать на позицию другого, понять ее и как-то учесть, не изменяя, однако, избранному им пути. Дух согласия, взаимности и благоволения был свойствен ему, и именно этот дух руководил им в тех случаях, в которых другие видели конфликтную

ситуацию, чреватую борьбой, ссорой, разрывом. Истина (правда, Сергий, вероятно, предпочел бы говорить проще — выход из положения) рождается не в споре, а в согласии, — так мог бы сказать он, имея в виду то, что спор всегда предполагает ту ненавистную рознь (или склоняет к ней), в которой он видел главную угрозу подлинно христианской жизни. В полной мере это относится уже к зрелому, умудренному жизненным опытом Сергию, но и в юности его уже можно обнаружить эту нелюбовь к розни и конфликтам — и не потому, что он был «соглашателем» по натуре, но потому, что перед ним и с ним было такое огромное духовное богатство, перед которым все остальное было мелочью, непростительной тратой столь дорогого времени и столь нужных душевных сил. Эта широта соглашающе-примиряющего взгляда — основа сергиевой мудрости.

Возможно, кому-то покажется некоей неосторожностью, упущением Епифания, когда он в двух соседних абзацах «Жития», из которых один относится к теме родителей, а другой к возвращению после похорон их в свой дом, пишет одно и то же, как если бы ничего не изменилось: *Пречюдный же уноша с радостю обѣщася послужити има [...] угаждая родителема своима всею душею [...] и предавъ гробу, и покрывъ землю съ слъзами аки нѣкое съкровище многоцѣнное* в первом абзаце и *И отиде в дом свой, радуяся душею же и сердцемъ, яко нѣкое съкровище многоцѣнное приобрѣте, полно богатство духовного* во втором абзаце. Именно эта полнота духовного богатства объясняет, примиря одно с другим, почему Варфоломей в первом случае радуется, хотя его вступление на иноческий путь (а это было главным его желанием) откладывается на неопределенное время, а во втором радуется, вернувшись с похорон родителей, почему *нѣкое съкровище многоцѣнное* и родители и — четыре-пять строк спустя — то, что он приобрел, потеряв родителей, хотя, казалось бы, родители, точнее, жизнь Варфоломея при них и «мнишеское житие» исключают друг друга, препятствуют одно другому. И тем не менее здесь нет противоречия: было две радости — помогать родителям и ухаживать за ними и вступить на путь иночества и было два «многоценных сокровища» — родители и мнишеское житие, и Варфоломей, вопреки низкой логике мира, лежащего во зле, логике разъединительного выбора и взаимоисключения (или... или...), сумел две радости сделать двуединой радостью и два многоценных сокровища — двуединым сокровищем, согласив в едином разное, розное, мыслимое как взаимоисключающее.

Теперь, после смерти родителей, Варфоломей стал свободным и мог осуществить свое желание — *Сам же преподобный юноша зѣло желаше мнишескаго житиа*, и осуществить это желание он мог бы сразу. Но

это, видимо, Варфоломею казалось бы бегством, уклонением от долга: был дом, были вещи, были заботы. И он вернулся в свой дом. Это была тоже задержка, но уже вынужденная, не от него исходящая: ни оглядываться по сторонам, ни уяснять ситуацию, ни обдумывать планы на будущее, ни тем более делать выбор на этот раз ему было не нужно — все было ясно для него заранее, но, уходя из мирской жизни, Варфоломей должен был выполнить свои последние обязанности перед ним, расстаться с ним:

Въшед в дом по преставлению родителю своею и нача упражнятися от житейских печалей мира сего. Дом же и яже суть въ дому потребныя вещи ни въ что же въмѣнивъ си⁶⁴, поминаше же въ сердци Писание, глаголющее, яко «многа въздыханна и унына житие мира сего плъно есть».

Смысл того, чем занимается Варфоломей, вернувшийся в опустелый отчий дом, не может быть понят без учета того, что перед нами ослабленный и трансформированный ритуал опустошения того, что связано с покойником, известный в целом ряде архаичных традиций и преследующий цель охраны оставшихся в живых родственников, чтобы злая сила смерти не перешла и на них. Нельзя игнорировать то обстоятельство, что смысловая конструкция приведенного выше отрывка держится на противопоставлении полноты мира (в «Житии» как цитата из Писания, где речь идет не о вещной полноте мира, но о въздыхании и унынии, связанном с привязанностью к миру вещей: «многа въздыханна и унына житие мира сего плъно есть»), но сейчас Варфоломей этот дом и эти вещи «ни въ что же» себе вменил, и взгляд его идет сквозь это вещное глубже) и опустошении, опорожнении мира вещей (ср. *и нача упражнятися от житейских печалей мира сего*, а печали эти связаны тоже в конечном счете с привязанностью к вещному в сем мире), а опустошение-опорожнение и есть освобождение от мира вещей и привязанностей к нему (ср. др.-русск. *оупражнѣтисѧ* 'освободиться', букв. — 'опорожниться')⁶⁵, столь необходимое Варфоломею именно сейчас, когда он освободился от забот о родителях и ему уже ничто не мешает вступить на путь иночества. Опорожняющая-опустошающая, уничтожающая (: *ни въ что же въмѣнивъ си*) мир «вещного» — дом и вещи — и тем самым свою связь с этим миром, Варфоломей, по сути дела, совершает то же, что делали некогда в завершение архаичных похоронных ритуалов, когда устраивались спортивные состязания (часто — конские), нередко состоявшие из ряда упражнений (: *опорожнение*), с тем чтобы участники их сумели выложиться до конца, израсходовать-растратить все свои силы, опорожнить себя от возможного присутствия смертного начала, не исчерпавше-

го себя покойником, и, освободившись, войти в жизнь защищенными (по крайней мере, в связи с данным случаем) от этой неисчерпанной до конца смертной силы.

Это «опорожнение» дома и всего того, что заключалось в нем, — и на это, кажется, не обращали внимания, — было расставанием и, может быть, даже тем прощанием навсегда, когда бросают последний взгляд на то, что окончательно покидают. Расставаясь с тем, что окружало его в доме, Варфоломей прощался со своей прежней жизнью, не собираясь, однако, вычеркнуть ее из памяти. «Вещная» полнота, вероятно, тяготила его, но едва ли он обвинял в этом сами вещи. То, что он *ни въ что же* вменил себе их, пожалуй, могло обозначать именно то, что они, вещи, сами по себе не виноваты, но привязанность людей к ним — соблазн, вызывающий печаль, потому что они ставят вещь между собой и Богом. Еще раз в этой связи сто́ит подчеркнуть — Варфоломей *нача упражнятися* не от дома и вещей, но от *житейских печалей мира сего*, приходящих в мир через привязанность человека к вещи в той степени, когда она заслоняет ему Бога. В этом и, видимо, только в этом смысле вещи, дом, мир *нечисты*, но сама эта нечистота их — результат метонимического переноса: нечист человек, его помыслы, его душа, его привязанности к «мирскому», и, прощаясь с домом, Варфоломей, обходя его внутри или обводя взглядом все, что в нем есть, *поминаше же въ сердци* то, что говорится о той ситуации, в которой он теперь оказался, в Ветхом и Новом Заветах. Два ряда — действий и мыслей-припоминаний — движутся параллельно друг другу, но второй ряд все более и более набирает силу и начинает решительно преобладать. Он начинается с констатации *полноты печалей в сем мире (много въздыхания и уныния житие мира сего плъно есть)*, переходит естественно к теме *нечистоты* и кончается неизбежным выводом о необходимости бегства от мира как *непременном условии близости к Богу и спасения* — *Изыдѣте от среды их, и отлучитесь, и нечистѣм мирѣ не прикасайтесь; — Отступите от земля и възыдете на небо; — Се удалихся, бѣгая, и въдворихся в пустыню, чаах Бога спасающаго мя* — вплоть до кульминационного евангельского «Кто хочет следовать за Мною, если он не отречется от всего, что есть в мире этом, тот не может быть моим учеником». Нисходящий ряд расставания с вещным, с мирским незаметно переходит в восходящий ряд приближения к Богу, того укрепления души и тела, которое утверждает Варфоломея в его окончательном решении:

Сими утвердивъ си душу и тѣло, и призва Петра, по плоти брата своего меншаго, оставляетъ ему отчее наслѣдие и проста вся, яже суть в дому его житейским на потребу. Сам же не взя себѣ ничто

же, по божественному апостолу, рекшему: «Уметы вся вмѣнихъ си, да Христа приобрящу».

Это было не бегство от мира, но уход от него, предполагающий и бóльшую продуманность действий, и бóльшую основательность решения, и учет потребностей тех, кого Варфоломей сейчас оставляет в миру. Позабывшись о младшем брате, он идет к старшему — Стефану, который после смерти жены, оставившей ему двух сыновей, Климента и Ивана (впоследствии Федора Симоновского), оставил мир и стал монахом в монастыре Покрова Святой Богородицы в Хотькове. Обеспечив младшего брата, сам Варфоломей, при всей неотменимости своего решения, нуждался в старшем брате, опередившем его на пути к Богу. *К нему же пришед блаженный уноша Варфоломѣй, моляше Стефана, дабы шель с нимъ на взыскание мѣста пустыннаго. Стефанъ же, принуженъ быв словесы блаженнаго, и исшедша.* Видно, нелегко было Стефану менять свое положение, к которому он привык. Обладавший бóльшим, чем Варфоломей, житейским опытом и многое пережив, он довольствовался тем, что жил в монастыре, и его желания, если только они были, едва ли перелетали за стены монастыря: здесь были могилы его родителей и неподалеку росли его сыновья. Но он, видимо, дал уговорить себя брату, за которым, вероятно, признавал первенство религиозного духа.

И вот оба брата двинулись вместе в чащу тамошних и тогдашних лесов в поисках пустынного места. Они нашли его, и оно им понравилось. Сотворив молитву, они сразу же принялись за дело — сооружение нехитрого жилья и необходимого для жизни, но теперь уже не в миру, а в уединенной пустыни, один на один с Богом. Епифаниево «Житие» Сергия сохраняет ценные детали первых дней и недель этой новой жизни, и по этому описанию читатель легче всего входит не только в подробности эмпирической жизни двух отшельников, но и в самую атмосферу ее.

Обходиста по лесом много мѣста и послѣди приидоста на едино мѣсто пустыни, въ чащахъ лѣса, имуща и воду. Обышедша же мѣсто то и възлюбиста е, паче же Богу наставляющу их. И сътвориша молитву, начаста своима рукама лѣсъ сѣщи, и на раму своею берѣвна изнесоша на мѣсто. Прежде же себѣ сътвориста одрину и хизину и покрываю, потом же кѣлию едину създаста, и обложиста церквичу малу, и срубиста ю⁶⁶. И егда бысть съврѣшено кончана церковь внѣбуду изготована, яко же бысть лѣпо уже время свящати ю, тогда блаженный уноша рече къ Стефану: «Поне же брат ми еси старѣйший по роду и по плоти, паче же и по духу, и лѣпо ми есть имѣти тебе въ отца мѣсто. И нынѣ нѣсть ми кого въпросити о всемъ развие тебе. Паче же о семъ молю тя и въпрашаю тя: се уже церковь поставлена и съврѣшена

всѣмъ, и время есть свящати ю; скажи ми, в которое имя будет праздникъ церкви сия, и въ имя котораго свящати ю?»

Инициатива удаления в пустынное место принадлежала не Стефану, а Варфоломею, но это не означало, что он претендовал на первенство и дальнейшие инициативы, не одобренные старшим братом. Более того, Варфоломей смиренно признает старшинство брата не только *по роду и по плоти*, но и *по духу*, и ему *лѣпо* [...] *имѣти* его *въ отца мѣсто* и слушаться его. Все важное должно обсуждаться с братом — он обращается к нему с вопросами и просит советов. И это не простая формальность, своего рода этикетная дань старшему, но одна из подлинных реальностей патриархального семейного быта, еще кое-где сохраняющегося в провинции, когда и старший и младший знают, что можно и что должно и чего нельзя в отношении друг к другу⁶⁷, когда именно различия и иерархия обнаруживают себя как гармонизирующее начало и гарантия против злоупотреблений, принуждения и даже насилия. Стефан, конечно, знал свои права и обязанности в отношении Варфоломея и соответственно мог пользоваться ими и исполнять их. Но это в миру. Сейчас же, в этом пустынном месте, в отшельничестве, на пути к Богу и как бы перед Его взглядом, наконец, в этом конкретном случае, когда младшим братом был Варфоломей, *Божие дание*, вся градация мирских ценностей существенно изменилась. Стефан понимал это и отдавал первенство Варфоломею, но в этом случае деликатность младшего брата была для него болезненна и воспринималась именно как «неприятная» деликатность — деликатность, воспринимаемая как неделикатность.

Отвѣщав же Стефанъ, рече ему: «Что мя въпрашаеши и въскую мя искушаеши и истязаети? И сам веси мене не хужде, поне же отецъ и мати, наша родители, коль краты възвѣстиша тебѣ пред нами глаголющи: “Блюди, блюди, чадо!” И не наше еси чадо, но Божие дание, елма же Богъ избра тебе, еще суца въ утробѣ матернѣ носима, и прознамена о тебѣ и прежде роженія твоего, егда т р и к р а т ы провъзгласитъ еси въ всю церковь въ время, егда поют святую литургию. Яко же и всѣм людемъ, стоящим ту и слышащим, въ удивлении быти и ужаснымъ почюдитися, глаголюще: “Что убо будет младенецъ съи!” Но священници же и старци, святии мужие, ясно о тебѣ проразсудиша и протолковаша, глаголюще: “поне же о младенци сем троичное число изобразися, и сим прознаменуя, яко будет нѣкогда ученикъ Святыя Троица. И не токмо же самъ единъ въровати начнет благочестно, но и ины многы приведет и научит въровати въ Святую Троицу”. Да лѣпо есть тебѣ свящати церковь сию паче всѣх въ имя Святыя Троица. Не наше же се замышление, но Божие изволение, и прознаменование, и избрание, Богу тако изволю. Буди имя Господне благословено в вѣки!»

И сиа изглаголавишу Стефану, блаженный же уноша въздохнувъ от сердца и рече: «Въистину изглагола, господине мой. Се и мнѣ любо есть, и аз того же хотѣх и смышлях. И желяет душа моя еже съврѣшити и свяцати церковь въ имя Святыя Троица. Но смиренна ради въпрашах тя; и се Господь Богъ не остави мене и желяние сердца моего дал ми, и хотѣния моего не лишил мя».

Три важных следствия можно извлечь из этого фрагмента «Жития».

Во-первых, кажется, уместно предположить, что некая тень пала на отношения между братьями. Ее заметили обе стороны, но не дали ходу тому, что бы могло омрачить эти отношения. Собственно, никто не был виноват. Проблема именованя церковки и ее освящения возникла сама собой, после того как ее воздвижение было закончено. Но похоже, что каждый из братьев ожидал шага со стороны другого, уступая друг другу право первого хода. Этот ход сделал Варфоломей, у которого уже существовал, как это становится ясно из дальнейшего, свой план, отвечавший его желянию. «Младшестъ» его, как и скромность, уважительность, деликатность, определили то, что он воспользовался правом первого хода, в известном отношении формального, но дающего старшему брату первенство в решении вопроса по существу. Ответ старшего брата был в высокой степени запрограммирован: Варфоломея как *Божие дание* он ставил выше себя, зная о его избранничестве Богом, прознаменованном трехкратным возглашением из утробы матери, и знал, что об этом знает и сам Варфоломей (*И сам веси мене не хужде*). В вопросе его Стефан мог заподозрить некую принудительность со стороны брата, желяющего услышать из его, Стефана, уст нечто ему уже известное. Боль и, может быть, даже легкая тень раздражения слышатся в вопросе Стефана, по существу риторическом, но как бы сообщающем брату о мучительности своей ситуации и не отвечающем, даже несколько отсрочивающем ответ на заданный вопрос Варфоломея: «Что мя въпрашаеши и въскую мя искушаеши и истязаети?», — спрашивает брата Стефан, и этот вопрос как бы отсылает к вопросу Христа, обращенному к фарисеям — «Что искушаете Меня, лицемеры?» (Мф. 22, 18; Мк. 12, 15; Лк. 20, 23). И тут же, сдержавшись, повторяет завет родителей, данный Варфоломею в присутствии других (*тебѣ пред нами глаголющи*): «Блюди, блюди, чадо! И не наше еси чадо, но Божие дание [...]». Стефан как бы исходит из того, что такое «чадо» (а ему сейчас 20 лет) должно было бы догадаться о внутренней ситуации старшего его брата.

Во-вторых, в этом же отрывке идет речь о вынужденном (в известной степени) рассказе Стефана о трехкратном возглашении Варфоломея из материнской утробы и прознаменовании этого события священниками, святыми мужами и старцами, объяснившими еще тогда, когда это произошло, что «о младенци сем троичное число изобрази-

зися, и сим прознаменуя, яко будет нѣкогда ученикъ Святыя Троица». Об идее Святой Троицы, так глубоко прочувствованной и так надежно усвоенной себе Сергием, будет сказано позже. Но, пожалуй, следует отметить, что у самого Стефана нет своего объяснения ни чудесного события, ни его прознаменования: «Не наше же се замышление, но Божие изволение и прознаменование», — говорит он, и он исходит из уже получившего распространение толкования аналогического порядка, согласно которому трехкратное возгласение младенца соотносимо со Святой Троицей. Такое догматически-троичное истолкование возникло сразу же по следам чудесного события. Многие видели в этом соотнесении поверхностную и вторичную по происхождению аналогию, но существует и иная точка зрения, правда, не получившая ни истолкования, ни аргументации⁶⁸. Но не только у Стефана нет своего объяснения этого эпизода и связи его с идеей троичного богословия. Его нет и у самого Епифания, искусного в объяснении такого рода связей и подобных загадок. Как указывает Г. П. Федотов, «Епифаний сам бессилен раскрыть богословский смысл этого имени».

И, наконец, в-т р е т ь и х. Когда Варфоломей выслушал рассказ брата и особенно его предложение освятить выстроенную церковку «паче всѣх въ имя Святыя Троица», оказалось, что Стефан высказал именно то, что нравится ему, Варфоломею, чего он хотел и о чем сам думал. Таким образом получается, что и в этот раз Варфоломей как бы знал то, о чем будет говорить Стефан, и было ли это совпадение мыслей и желаний обоих братьев случайным или «сильная» мысль и «сильное» желание Варфоломея индуцировали в брате ту же мысль, и то же желание, или братья в этом отношении зависели от какой-то иной силы — сказать трудно. На последний вариант намекает и сам Варфоломей — «и се Господь Богъ не остави мене, и желание сердца моего дал ми, и хотѣния моего не лишил мя».

Оставалось привести принятое решение в исполнение. Братья взяли благословение и освящение у епископа. Из города от митрополита Феогноста приехали священники, привезя с собой и освящение, и мощи святых, и антиминос, и всё, что нужно. Церковь была освящена во имя Святой Троицы архиепископом Феогностом, митрополитом Киевским и всея Руси, при великом князе Семене Ивановиче, в начале его княжения, как полагал Епифаний (важная деталь, в «Житии» не отмеченная: к митрополиту Феогносту, весьма значительному иерарху в истории русской церкви, братья ходили пешком в Москву). «Так дело его [Варфоломея. — В. Т.] жизни, столь уравновешенно-спокойное, приняло покровительство Троиединства, глубочайше внутренне уравновешенной идеи христианства [...]. Троица вела святого» (Зайцев 1991, 81)⁶⁹.

А поход в Москву, возможно, оказался для Стефана решающим переломом в его жизни. Церковь была воздвигнута и освящена. Еще один призывный огонек христианской веры зажегся на Руси. И теперь у Стефана как бы появилось право уйти с Маковецкого холма. После освящения церкви он недолго оставался в пúстыни. Стефан, не обладавший запасом сил — и физических и духовных — своего брата, хорошо видел тяготы окружающей его обстановки и не видел какой-либо компенсации трудностей жизни. У него не было выдержки и терпения брата; скорее всего и характер у него был не из легких, и сравнение себя с братом было не в пользу Стефана; может быть, и полного согласия с Варфоломеем тоже не было, и это также не могло не тяготить его. Епифаний, хорошо почувствовавший характер Стефана, сумел взглянуть на положение как бы его глазами, хотя, собственно говоря, видимо, так и было в действительности, и главная беда состояла не в этих трудностях, а в недостатке религиозного духа, в сознании ограниченности своих физических и духовных возможностей. Да и во всей жизни Стефана, насколько она известна, не было, кажется, того единства и той высоты религиозного чувства, которые были у его брата. И поэтому итоговим впечатлением его маковецкой жизни было то, что он видел. А видел он —

труд пустынный, житие скръбно, житие жестко, отвсюду теснота, отвсюду недостаткы, ни имущим ниоткуда ни ястиа, ни питиа, ни прочих, яже на потребу. Не бѣ бо ни прохода, ни приноса ниоткуда же; не бѣ бо окрестъ пустыня тоя близъ тогда ни сель, ни дворовъ; ни людей, живущих в них; ни пути людскаго ниоткуда же, и не бѣ мимоходящаго, ни посѣщающаго, но округъ мѣста того съ всѣ страны все лѣсь, все пустыня. Он же видя сиа и стужив си, оставляет пустыню, купно и брата своего приснаго, преподобнаго пустынолюбца и пустыножителя, и оттуду изиде на Москву.

То же видел и Варфоломей, но избранного места и своей церкви Святой Троицы он не оставил. Стефан же, придя в Москву, обосновался в Богоявленском монастыре, жил в келье, зѣло подвизаяся на добродѣтель: бѣше бо и тот любяше жити трудолюбно, живый в келии своей житие жестоко, постом и молитвою, и от всего въздрѣжаяся, и пища не пиаше и ризы не щипливы ношааше. В то же время в том же монастыре подвизался и будущий митрополит Московский Алексий, вместе со Стефаном вели они монашескую жизнь, вместе, рядом стоя на клиросе, пели. Сам монастырь, находившийся неподалеку от Кремля, становился знаменитым и пользовался вниманием светской власти. Великий князь Семен Иванович, увѣдавъ [...] о Стефанѣ и добрѣм житии его, повелел митрополиту Феогносту поставить его в пресвитеры, облечь в священнический сан, а некоторое время спустя повелел поручить Стефану игуменство в том же монастыре и выбрал его себе духовным отцом.

Все это описывает Епифаний в «Житии» Сергия. Конечно, Стефан не посторонний Варфоломею (все еще Варфоломею!) человек и заслуживает внимания и составителя «Жития» и читателя. Но как искусный художник Епифаний как бы с некоторым нажимом описывает преуспевание Стефана и в его добродетелях, и в его восхождении в церковной иерархии, и в его тесной связи со светской властью. Епифанию нужно было, чтобы у самого читателя возникла идея контраста обоих братьев с тем, чтобы на следующем шаге смягчить этот контраст и развить тему сложного сочетания одинаковости и разности. В таких построениях Епифаний действительно был искусен, и они были еще одним способом показа особенностей Варфоломея-Сергия через «соединение» и «разъединение» (одинаковое в разном и разное в одинаковом) и уяснения духовной сути его. В соответствующем отрывке конструкция с двумя уступительными *аще* и противительным *но не* сменяется серией из четырех риторических вопросов (три с начальным *Не ...?* четвертый — с *Како ...?*), содержащих в себе четыре же очевидных ответа (да), после чего следует заключение-вывод, построенное по нехитрой схеме — «один — так, другой — иначе».

Вседоблий же блаженный юноша вѣрный, иже бѣ присны брат и единоматеренъ тому Стефану, аще бо и от единого отца родистася, аще и едино чрево изнесе ею, но не едино произволение ею. Не брата ли приснаа оба быста себѣ? Не единомыслиемъ ли съгласистася и сѣдоста на мѣстѣ том? Не оба ли равно купно съвѣщастася състи в пустыници той? Како абие распрагостася друг от друга? О въ сице произволи, другий же инако; овъ убо въ градстѣмъ монастырѣ подвизатися проразсуди, овъ же и пустыню яко градъ сътвори.

Эти рефлексии о сходствах и различиях братьев как бы заключают пространный отрезок текста «Жития», охватывающий период от переселения в Радонеж до расставания Варфоломея и Стефана, для первого из которых была характерна упорная привязанность к месту сему, а для второго — свободное отношение к выбору места.

Последняя часть рассматриваемого здесь отрезка текста, строго говоря, не связана с жизнеописанием Варфоломея. Она в высокой степени лирична и представляет собой прямое обращение к читателю с просьбой не упрекать его за столь пространное изложение мирской жизни Варфоломея, с объяснением, что хотел он показать, описывая его. Она — о Варфоломее, любовь к которому Епифаний не может скрыть, о Боге, знающем сердца и провидящем сокрытое, о его благой воле в отношении Варфоломея и наиболее сильном желании последнего после расставания со Стефаном, что в своем соединении и подводит к главному событию следующей части «Жития».

Не зазрите же ми грубости моей, поне же и до здѣ писахъ и продължихъ слово о младенствѣ его, и о дѣтствѣ его, и прочее о всемъ бѣлецкомъ житии его: и елико бо аще в миру пребываше, но душою и желаниемъ къ Богу распалашеся. Показати же хошу почитающимъ и слушающимъ жития его, каковъ бывъ из млада и изъ дѣтства вѣрою и чистымъ житиемъ, и всѣми добрыми дѣлы украшен — сице дѣianie и хождение его еже в миру. Доброму сему и преудобреному отроку аще и в мирьстѣмъ устроении живущу ему тогда, но обаче Богъ свыше призираше на него, посѣщаа его своею благодатию, съблюдаа его и ограждаа святыми аггелы своими, и въ всякомъ мѣстѣ съхраняа его и во всякомъ пути его, амо же колиждо хождаше. Богъ бо есть сердцевидецъ, единъ свѣдый сердечная, единъ свѣдый тайная, прозря будущаа яже о нем, яко имѣаше въ сердци многы добродѣтели и любви рачение, провѣдый, яко будетъ в немъ съсуд избранъ по его благому доброизволению, яко будетъ игумень множайший братии и отецъ многимъ монастыремъ. Но тогда убо велми хотяше облещися въ образъ чернечьскый: зѣло желаше иночьскаго жития и постнаго и мълчанаго пребываниа⁷⁰.

5. ПОСТРИЖЕНИЕ. НАЧАЛО ИНОЧЕСКОЙ ЖИЗНИ

И вот Варфоломей остался один в своей пúстыни, и теперь его желание иноческого жития могло осуществиться. Начинался самый трудный период в его жизни. Варфоломей знал об этом и готовился ко всем тяготам, опасностям, искушениям уединенной жизни. Но прежде он хотел приобщиться к иноческой жизни и удостоиться принять ангельский образ. Об этом он слезно молился Богу — *И повсягда, по вся времена, с великъмъ прилежаниемъ, и съ желаниемъ, и съ слъзами молящеся Богу, дабы сподобитися аггельскому тому образу и причьстися въ иночьскый ликъ.* Варфоломей не только обращался к Богу в своих молитвах с просьбами исполнить его желания. Предварительно он *извыче вся монастырьскаа дѣла: и чрънеческыи устрои, и прочаа ключимаа, яже на потребу мнихом.* И в этой предусмотрительности, серьезности, основательности, добросовестности, трезвости и практичности обнаруживает себя коренная черта характера Варфоломея. Только когда он почувствовал полную свою готовность к подвигу иночества (т. е. опять несмотря на горячее желание стать иноком Варфоломей сознательно медлит, задерживается с осуществлением того, что он задумал), он призывает к себе в пúстыньку *нѣкоего старца духовна, чином священничьским украшена, прозвитерьскою благодатию почтена, саном игумена суца, именем Митрофана,* и умоляет его *съ смиренометаниемъ, одновременно радостнѣ* преклоняя голову, совершить постриг:

«Отче! Сътвори любовь, постризи мя въ мнишескый чинъ, зѣло бо хощу его от юности моя от многа времени, но нужда родительская одръжаше мя. Нынѣ же от всѣх сихъ свободився, и сице жадаю, ацѣм же образом желает елень на источники водныя; сице желает душа моя иноческаго и пустыннаго жительства».

Митрофан незамедленно вошел в церковь и постриг Варфоломея в ангельский образ. Было седьмое октября, день памяти святых мучеников Сергия и Вакха, и Варфоломей был наречен Сергием⁷¹. Новопостриженный инок причастился святых тайн, и в него после причащения или во время его *вниде [...] и вселися благодать и даръ Святого Духа.*

Епифаний, которому, как правило, важно не быть заподозренным в недостоверности и засвидетельствовать свою точность и документальность, задает вопрос — *Откуда же се бысть вѣдомо?* И тут же поясняет, что *прилучиша бо ся нѣци ту в то врѣмя, яко въистину яко неложним свѣдетелии, яко егда Сергий причащся святых таинъ, тогда абие внезапу испльнися вся церкви она благоуханна: не токмо въ церкви, но и окрестъ церкви обоняша воню благовонну. И вси видѣвше и очютивше ю прославиша Бога, иже сице прославляющаго своа угодники.*

Вопрос *Откуда же се бысть вѣдомо?* задан Епифанием своевременно. Он уже назрел и в сознании читателя, который до сих пор был уверен, что об этом чуде могли свидетельствовать только двое — игумен Митрофан, в этой связи Епифанием не упоминаемый, и сам Сергий, который едва ли, зная его скромность и сдержанность, стал бы об этом рассказывать. Ссылка на то, что при этом присутствовали *нѣци неложнии свѣдетелии* едва ли что-нибудь объясняет: их появление здесь и сейчас такое же чудо, как и благоухание, и, естественно, возникает вопрос, почему такой опытный мастер, как Епифаний, не оповестил читателя своевременно о присутствии в церкви этих таинственных людей. Поэтому есть основания полагать, что введение в повествование с запозданием этих людей могло быть одним из литературных приемов восполнения лакун, к которым нередко прибегал Епифаний. В этом контексте возникает и другой вопрос — о степени документальности описания того, что происходило с Сергием в долгий период иночества, когда свидетелей того, что описывается, практически не могло быть по условию. Надо отметить, что епифаниевы описания в этой части высоко художественны и многие отрывки принадлежат к шедеврам русской прозы того времени. Здесь Епифаний не заботится, как правило, о документации и выступает как вольный и вдохновенный художник, который отсутствие или недостаток объективных связей, имеющих быть им описанными, компенсирует субъективными связями. И поскольку это делается талантливо и как бы лично переживается, то при отсутствии или недостатке документальности **д о с т о в е р н о с т ь** как, по крайней мере, один

из вариантов реконструкции и/или толкования сохраняется, разумеется, в определенной степени. Когда речь идет о гении, работающем на «субъективности», достоверность его описания может быть и выше документальности. Епифаний все-таки не был гением, и потому его описание этого уединенного периода в жизни Сергия не закрывает путь новым попыткам реконструкции содержания и смысла жития Сергия-инока. Конечно, в картине, набросанной Епифанием, много достоверного уже хотя бы потому, что все-таки жизнь инока в тех условиях, в которых оказался Сергей, существенно однообразна и хорошо известна и по другим подобным описаниям. Вместе с тем нужно помнить, что составитель «Жития» умело монтирует описания, претендующие на реальность изображаемого, с «риторическими» отступлениями общего характера, в которых рефлексии относительно Сергия заключены в рамки поэтических форм и довольно легко отделимы от описаний реалий эмпирической жизни Сергия.

Так и не ответив убедительно на самому себе заданный вопрос, *откуда же се бысть вѣдомо?* — Епифаний пресекает любознательность слишком привередливо-дотошного читателя, отвлекая его от дальнейшего обсуждения вопроса о достоверности и, напротив, увлекая и вовлекая его в сферу общего искусной вязью своего письма.

Се бысть первый чрънецъ въ той церкви и в той пустыни постриженъ. Пръвый начинанием, послѣдний мудрованием; пръвый чисменем, а послѣдний же труды. А реку и пръвый, и послѣдний: мнози бо в той церкви постригошася, ни но един же достѣ достигнути въ прясло его; мнози тако же начаша, но не вси абие сице окончаша; мнози потом въ том мѣстѣ и при нем, и по нем иночествоваша, поистинѣ вси добри суть, но не вси сравниются в мѣру его. Се бысть того мѣста акы пръвый инокъ, начало образный трудоположникъ, всѣмъ прочимъ мнихом образ бывая, живущим ту. Егда бо постризашеся, не токмо постризает власы главы своея, но въкупѣ съ отъятием нечювьственных власов и плотская съотрѣзует желанія; а еже егда ризь мирьскихъ съвлачашеся, въкупѣ отлагаше я. Се есть тѣй, иже ветхаго человека съвлачашеся и отлагаше, а в новаго облечеша. И прѣпоясаше крѣпко чресла своя, уготоваяся въ подвигы духовныя мужескы внити, оставль миръ и отречеша его и всѣх, яже суть в мирѣ, имѣнїа же и всѣхъ прочихъ житийскихъ вещей. И единою просто реци и вся узы мирьскаго житїа растрѣзав, — акы нѣкы орелъ, легкыма крилома опрятався, акы къ воздуху на высоту възлетѣвъ, — тако и съй преподобный оставль миръ и яже суть в мирѣ, отбѣже всѣхъ прочихъ житейскихъ вещей, оставль род свой и вся ближники и ужикы, дом же и отечество, по древнему патриарху Аврааму.

Возвращаясь к событийному плану жития Сергия, Епифаний сообщает о том, что блаженный семь дней пребывал в церкви и ничего не вкушал кроме просфоры, взятой из рук игумена; *от всего упражняяся, развѣ точию посту и молитвѣ прилежаше. Давидьскую пѣснь всегда присно въ устѣх имѣяше, псаломскаяа словеса, ими же самъ тѣшашеся, ими же хваяше Бога. Молча пояше и благодаряше Бога [...]*. Имя Давида и упоминания Псатыри и псалмов в связи с Сергием в его «Житии» неоднократно, и когда Сергей обращается к псалмам, отрывки из которых вкладываются в его уста, всегда поражает точность выбора и соответствие цитируемого текста ситуации и прежде всего состоянию души блаженного. Так было и в этом случае⁷², когда, расставшись со своим домом и всем, что к дому относится, опорожнив все это, Сергей словами Давида говорит о том, что он возлюбил иной дом — Господень, что душа его истомилась по дворам Господним, где день один лучше тысячи дней, что сердце и плоть его возрадовались о Боге живом. Это стремление к дому Господню и есть та жажда полноты, которая тысячекратно восполняет опустошенную полноту мирской жизни и мира вещей и привязанностей к ним. Едва ли приходится сомневаться, что делать язык Давида своим языком, на котором выражаются самые сокровенные и самые сильные желания, Сергей мог только любя псалмы, что делает честь художественному вкусу Сергия. А «художественное» в этом случае состоит в умении найти ту форму, которая наиболее адекватно передает смысл.

Провожая игумена Митрофана, совершившего обряд пострижения, перед тем как остаться в полном одиночестве, Сергей *съ мнѡзѣмъ смиреномудрием* обратился к нему. Будучи вполне готов к иноческой жизни, он все-таки хотел расспросить игумена о многом и получить наставления. Смиренность, серьезность и предусмотрительность, как и нечто глубоко личное, характеризуют речь Сергия:

«Се убо, отче, отходиши ты днесъ еже от здѣ, а мене смиреннаго, яко же и произволих, единого оставляеши. Но азъ убо от многа времени и всею мыслью моею и желанием въжелавъ сего, еже жити ми единому в пустыни, без всякого человека. Издавна бо сего просих у Бога моляся, повсегда слыша и поминая пророка въпующа и глаголюща: “Се удахся, бѣгаа, и въдворихся въ пустыни, чаях Бога, спасающаго мя от малодушиа и от буря. И сего ради услыша мя Богъ и внят глас молитвы моея. Благословенъ Богъ, иже не оставит молитвы моея и милости своя от мене”. И нынѣ о сем благодарю Бога сподобившаго мя по моему желанию, еже единому в пустыни съжителствовати и единьствовати и безмлъствовати. Ты же, отче, обаче нынѣ отходя еже отсуду, благослови мя убо смиреннаго и помолися о моем уединении, купно же и поучи како без вреда пребыти, како противитися врагу и грѣдым

его мыслем. Аз бо есмь новоукый и новопостриженный и новоначалный инок, яко длъженъ есмь съвспрашатися с тобою».

Игумен Митрофан был крайне удивлен этой просьбой и, акы въ ужасѣ, отвечал, что Сергий сам знает лучше его то, о чем он спрашивает. Только привычное для Сергия смирение (*Обыкль бо еси наи присносим образ смирення показовати*) увидел игумен в этой просьбе и словами молитвы выразил надежду, что Господь вразумит Сергия, научит его и исполнит его *радости духовныя*. Немного побеседовав с Сергием о духовном, игумен собрался уходить. Поклонившись ему до земли, Сергий все-таки просил помолиться за него Богу, чтобы он помог ему *трѣпѣти плѣтскыя брани, и бѣсовскыя находы, и звѣринаа устрѣмления, и пустынныя труды*.

Учитывая последнюю просьбу Сергия, Епифаний счел нужным еще раз напомнить, чем был блаженный в начале его иноческой жизни — *Болѣ двадесятий лѣтъ видимою врѣстою, болѣ же ста лѣтъ разумным остроумием: аще бо и млад сый възрастом телесным, но старъ сый смысломъ духовным и съврѣшенъ божественною благодатию*. «Разумное остроумие» как острое и глубокое проницание умом в самую суть и зрелость «смысла духовного» — важный штрих, который, в сочетании с уже упоминавшейся двойной физической силой, позволяет полнее представить себе образ Сергия в физическом и духовном плане. Оба эти плана были важны в уединенной жизни блаженного в пустыни. Подходя к этой теме и, вероятно, предвидя вопрос об источниках сведений об этом периоде жизни Сергия, Епифаний снова как бы отвлекает читателя от естественного вопроса об этом постановкой своего собственного риторического вопроса — *И кто может сказати труды его, или кто доволенъ изглаголати подвигы его, како претрѣпѣ, е д и н ъ живой в пустыни? И сразу же за этим как ответ (отрицательный) на вопрос — Нѣсть како мощно нам сказати, с продолжением (уже положительным): с колыкым трудом духовным и съ многым попечениемъ начинаше начало еже жити наединѣ, елика доволна времена и лѣта в лѣсѣ оном пустыннѣмъ мужески пребываше. Твердѣйшаа убо и святѣйшаа она душа несумѣнно претрѣпѣ без приближенна всякого лица чловеця, исправляя храняще уставъ правила иночьскаго непорочно, непотѣкновенно убо и незазорно*.

Это «непорочное хранение устава правила иноческого» свидетельствует о самом знании этого устава и, следовательно, о подготовке к предстоящему, об изучении особенностей аскетической дисциплины и о способах борьбы с подстерегающими инока опасностями и собственными слабостями. В частности, Сергий не прошел мимо наставления пустынникам Св. Василия Великого. Чтение слова Божия и житий святых, размышление о своих желаниях и мыслях за день, мысли о смерти

и преходящести мира сего, пост, молитва, выработка чувства постоянного присутствия Бога, чей взгляд всегда на тебе, — основные составляющие той тренировки духа, через которую должен пройти отшельник.

Для Сергия начиналось труднейшее и самое ответственное в его жизни время — жесткого, иногда жесточайшего испытания, которое далеко не всем под силу выдержать и которому как раз и предшествует эта тренировка духа. Хорошо и точно сказал об этом автор жизнеописания Сергия:

Тысячелетний опыт монашества установил, что тяжелее всего, внутренне, первые месяцы пустычника. Не легко усваивается аскетизм. Существует целая наука духовного самовоспитания, стратегия борьбы за *организованность* человеческой души, за выведение ее из пестроты и суетности в строгий канон. Аскетический подвиг — выглаживание, выпрямление души к единой вертикали. В таком облике она легчайше и любовнейше соединяется с Первоначалом, ток божественного беспрепятственной бежит по ней. Говорят о теплопроводности физических тел. Почему не назвать духопроводностью то качество души, которое дает ощущать Бога, связывает с Ним. Кроме избранничества, благодати, здесь культура, дисциплина. Видимо, даже натуры, как у Сергия, ранее подготовленные, не так скоро входят в русло и испытывают потрясения глубокие. Их называют искушениями.

Если человек так остро напрягается вверх, так подчиняет пестроту свою линии Бога, он подвержен и отливам, и упадку, утомлению. Бог есть сила, дьявол — слабость. Бог — выпуклое, дьявол — вогнутое. У аскетов, не нашедших еще меры, за высокими подъемами идут падения, тоска, отчаяние. Ослабшее воображение впадает в вогнутость. Простое, жизненно-приятное кажется обольстительным. Духовный идеал — недостижимым. Борьба безнадежной. Мир, богатство, слава, женщина... и для усталого миражи возникают (Зайцев 1991, 82–83).

Прежде чем перейти к изложению конкретных подробностей иноческой жизни Сергия, особенно в ее начале, ее трудностей, опасностей, страхов, о которых свидетельствовать мог бы только сам Сергий да призирающий за ним Бог и никто иной, Епифаний считает уместным здесь некое обобщение опыта первых месяцев сергиева иночества и отчасти наметку самой ситуации — столкновение святого мужа высочайших добродетелей и тех сил зла, которых эти добродетели приводят в неистовство. Действительно, ярчайшая духовная отмеченность личности Сергия, его явление как вызов его времени, но и как высочайший пример, который не может не привлечь внимания людей, погрязших в унынии, отчаянии, грехах, утративших надежду, потерявших ориентацию в духовном пространстве, не мог не возмутить некоего равновесия, проистекавшего не от гармонизации жизни, а от ее застойности, своим

прорывом в новое пространство духа. Это нарушение по законам «физики духа» не могло не вызвать яростного сопротивления сил зла, и высочайшая добродетель не могла не столкнуться с низжайшим злом. По сути дела, именно об этой ситуации в самом общем плане, прежде чем перейти к частностям, и пишет Епифаний:

Кый убо умъ или который языкъ желаниа, и началныя пръвья теплоты, и любви того яже къ Богу, о тайных добродѣтеляхъ его исправлениа, како доумѣет, или может повѣдати, или писанию явлено предати еже того уединение, и дръзновение, и стенание, и всегдашнее моление, еже присно къ Богу приношаше, слъзы тѣплыя, плаканиа душевьяная, въздыханиа сердечная, бдѣниа повсенощная, тѣниа трезвенная, молитвы непрестанныя, стояниа несѣдалная, чтениа прилѣжная, колѣнопоклонениа частаа, алканиа, жаданиа, на земли леганиа, нищета духовная, всего скудота, всего недостатки: что помяни — того нѣсть. К сим же и всѣм и бѣсовьскыя рати, видимыя и невидимыя брани, борьбы, сплетениа, дѣмоньскаа страхованиа, диавольскаа мечтаниа, пустынная страшилища, неначаемых бѣд ожидание, звѣриная натечениа и тѣх сверѣпнаа устремлениа⁷³. И еще надо всѣми сими и по сих еже нестрашливу быти ему душею и небаязливу сердцемъ, ниже ужасатися умом к таковым вражиам кознемъ и лютым прилогом же, и начинанием: мнози бо тогда звѣрие часто нахожасу на нь, не тѣкмо въ ноци, но и въ дни; бяху же звѣрие — стада влъковъ, выюще и ревуще, иногда же и медвѣди. Преподобный же Сергий, аще и въ малѣ устрашашеся, яко человекъ, но обаче молитву прилѣжно къ Богу простираше, и тою паче въоружашеся, и тако милостию Божиею пребысть от них невреженъ: звѣрие убо отхожасу от него, а пакости ему ни единыа не сотворише. Егда бо начинаше испрѣва състроитися мѣсто то, тогда преподобный Сергий многа озлоблениа и скръби претрѣтъ от бѣсовъ же, и от звѣрий, и гад. Но ничто же от них не прикоснуся ни вреди его: благодать бо Божиа съблюдаше его. И никто же да не дивится о сем, свѣдый поистинѣ, яко Богу живуцу въ человекѣ, и Духу Святому почивающу, и вся ему покаряются, яко же древле Адаму пръвозданному преже преступлениа заповѣди Господня; единаче же егда ему живуцу единому в пустыни.

Жил Сергий действительно в полном одиночестве около двух лет, из чего, однако, не следует, что оно было абсолютным: кто-то приносил ему хлеб, кто-то мог прийти из любопытства (молва о маковецком отшельнике начала распространяться), кто-то мог совершенно случайно оказаться вблизи сергиева жилья.

Далее Епифаний приводит ряд таких искушений, видений темных сил, которые могли стоять Сергию жизни и которых не избежали и не-

которые другие русские святые. Каждый эпизод имеет в своей основе некий конкретный случай, однако все оформлены как своего рода былички, в сумме своей образующие достаточно убедительный экскурс в типологию искушений, насылаемых на новопостриженных иноков, в данном случае — на Сергия. Каждая из таких «быличек» содержит сведения о типе и субъекте искушения, об основании этих злонамеренных действий и их цели, наконец, о том, как Сергий преодолевает очередное искушение. Вызов всегда следует со стороны «злой» силы: она инициативна, активна, энергична, изобретательна и предусмотрительна и хорошо знает, когда человек особенно беззащитен и его можно застать врасплох; поэтому она предпочитает действовать ночью. Дьявол нередко оказывается неплохим психологом-человековедом; иногда он не чужд и эффектам, блефу, с помощью которых он рассчитывает как можно скорее сломить волю человека. Он — сценарист и режиссер, не лишенный изобретательности, и нередко добивается успеха, хотя чего-то главного он не знает и понять не может.

Вот первая попытка искушения Сергия из числа описанных в «Житии». Еще не кончилась ночь. Сергий входит в церковь, начинает петь заутреню. Внезапно стены церкви расступаются — и се дьяволь очивѣсть вниде съ множеством вой бѣсовьскихъ, появившийся не через дверь, но как тать и разбойник. Дьявольская свита была в одеждах и литовских островерхих шапках. Она устремилась на блаженного, желая разорить церковь и сравнять это место с землею. Но похоже, что это была психологическая атака устрашения. Пока они готовы были на то, что Сергий примет их доводы и их условия, которые и были изложены ими: *«Избѣжи, изиди отсюду и к тому не живи здѣ, на мѣсте сем; не мы бо наидохом на тя, но паче ты нашель еси на нас. Аще ли не избѣжиши отсюду, то растрѣзем тя, и умреши в руках нашихъ, и к тому не живѣ будеши»*. В определенном смысле бесы и их предводитель были правы: действительно, придя на маковецкий пригорок, Сергий вторгся в пространство, доселе принадлежавшее темной силе (по крайней мере, они считали его своим), а теперь им христианизируемое. Сергий, не подчиняясь приказу и не вступая в диалог, *въоружився молитвою еже къ Богу и нача глаголати: «Боже! Кто уподобится тебѣ? Не премлъчи, ни укроти, Боже! Яко се врази твои въшумѣша [...] Да възкреснет Богъ, и разыдутся врази его [...]»*. Богословски важно разъяснение Епифания, относящееся к мыслимой тетраде помощников блаженного: *И тако Сергий именем Святыя Троица, имѣа помощницу и заступницу Святую Богородицу, и въ оружиа мѣсто имѣа честный крестъ Христовъ, и порази дьявола [...] И абие дьяволь с бѣсы своими невидими быша, и вси исчезоша, и безвѣсти быша.*

Или другой случай, имевший место через несколько дней, когда блаженный в своей хижине в одиночестве непрерывно творил всеобщую свою молитву. Внезапно она была прервана: *внезапу бысть шумъ, и клопот, и мятеж мног, и смущение, и страх, не въ снѣ, но на явѣ. И снова — бесы, напавшие на Сергия стадом бесчинно въпиюще и с прещениемъ и опять с тем же требованием — «Отиди, отиди от мѣста сего! Что ища пришесть еси въ пустыню сию? Что хошеши обрѣсти на мѣсте сем? Что требуеши въ лѣсѣ сѣм сѣдя? Жити ли здѣ начинаеши? Въскую здѣ въдворяеши? Не надѣися здѣ жити: не к тому бо можеша ни часа закоснѣти. Се бо есть, яко же и сам зриши мѣсто пусто, мѣсто безгодно и не проходно, съ всѣ страны до людей далече, и никто же от человекъ не присѣщает здѣ [...]*». Все, что говорят здесь бесы, соответствует действительности. Да и сами советы бесов выглядят разумными, чуть ли не заботой о Сергии. Не боишься ли, — спрашивают они, — что ты можешь здесь умереть от голода или душегубцы-разбойники убьют тебя, да и зверей кровожадных здесь немало, и волки свирепые приходят сюда и воют. — *Но и бѣси мнози пакостят злѣ, и страшилища многа и вся грозная проявляются здѣ, им же нѣсть числа. Оспоривать, что пусто есть отдавно мѣсто съ, купно же и непотребно, кажется, нельзя, и, как бы взывая к здравому смыслу, — последний вопрос к Сергию: И каа потреба есть тебѣ, аще здѣ звѣрие нашедше снѣдят тебѣ, или какою безгодною, безлѣпотною, напрасною умреши смертию?*, за которым следует, казалось бы, из всего предыдущего вытекающий совет — *Но без всякого пождания ставъ, пробежи скорѣе же от здѣ, никако же размышляя, ни сумняся, ни озираяся въспять, сѣмо и овамо, но и последняя угроза — да не тебе еже от здѣ скорѣе проженемъ или умрѣтвим.* Пока бесы рассуждали, Сергий, имея крепкую веру, любовь и возлагая всю надежду на Бога, слезно молился, и не прошло часа, как человеколюбец Бог, скорый на помощь, посрамил бесов, чтобы они познали свою немощь и всесилие Бога. Некая божественная сила рассеяла бесов и исполнила Сергия божественнаго нѣкоего [...] веселиа, и услади сердце его сладостию духовною. Бог все это время был рядом с блаженным и помогал ему. Сергий знал об этом и благодарил Бога: связь с Ним была для Сергия подтверждением верности избранного им пути.

Что место — пусто, знали обе стороны. И борьба за место не была символической и не имеющей практических целей. Отдать ли место силам зла или изъять его у них, цивилизовать, христианизировать — вот какой была альтернатива. Русь была в беде, и «пустого» места, открытого силам зла, было значительно больше, чем тех островков, где теплился огонек христианства, и Сергий уже тогда, видимо, понимал, что в создавшихся обстоятельствах не Русь спасает христианство, а скорее

христианство — Русь, что именно с этой стороны придет спасение. И злые силы опасались этого и противостояли этому, и Сергей не мог не стать для них врагом, подлежащим уничтожению или — на худой конец — изгнанию. Составитель «Жития» точно описал эту ситуацию:

Хотяше бо диаволь прогнати преподобнаго Сергия от мѣста того, завидя спасению нашему, купно же и бояся, да некако пустое то мѣсто въздвиagnet Божиею благодатию, и монастырь възградити възмогъ своимъ терпѣниемъ, и еже от себе тщаниемъ же и прилѣжаніемъ яко нѣкую весь наплънит, или яко нѣкую населит селитву, и яко нѣкый възградить градець, обитель священную и вселение мнихомъ съдѣлает въ славословие и непрестанное пение Богу. Яко же и бысть благодатию Христовою, и еже и видимъ днесъ.

Епифаний увидел это в начале XV века. Сергей, похоже, думал об этом и, возможно, видел внутренним оком не менее чем на полстолетия раньше, когда на Маковце было *мѣсто пусто*, и как вызов этой пустоте едва только воздвиглась маленькая церковь, первое предвещание пути к благодатной полноте. Таких искушений было немало, все они были тяжелыми и опасными для Сергея. Хотя Епифаний и говорит, что преподобный был «нестрашливъ душею» и «небоязливъ сердцемъ» и что он не «ужасался умомъ к таковымъ вражиама кознемъ», чуть позднее составитель «Жития» находит более точную формулировку — *аще и въ малѣ устращашеся, яко человекъ, но обаче молитву прилѣжно къ Богу простираше, и тою паче въоружашеся*⁷⁴. Страх — малый или большой — у Сергея был, потому что он был человек, оказавшийся действительно в страшной ситуации. Но важнее другое, собственно «сергиевское» — вызов страшного он принимал, перед ним не отступал, не бежал его и не менял своей позиции и всегда уповал на Бога и Его помощь. *Въоружася молитвою*, Сергей укреплялся душою, которая становилась твердой и бесстрашной. Победа над диаволом была одержана, о чем и сообщает своим читателям «Житие»:

По временехъ же доволныхъ диаволь побѣдився съ блаженнымъ в различныхъ провидѣннихъ, всуе тружася купно съ бѣсы своими: аще и многа различная мечтанія наведе, но обаче ни в ужастъ можетъ въвреци твердаго оного душею и храбраго подвижника. Паче же потомъ по различныхъ мечтаніихъ и грѣзныхъ привидѣннихъ преподобный Сергей храбрѣи въоружашеся и оплѣчашеся на бѣсы, дрѣзая взираше, уповаа на Божию помощь; и тако, Божиею благодатию съхраняемъ, безъ вреда пребысть.

Но были не только дѣмоньская кознодѣйства и страхованія⁷⁵; угрозы со стороны зверей (*звѣринаа устрѣмленіа*) были не менее опасны: их было много и они были разные, а Сергей против них ничего не пред-

принимал, и некоторые из них близко подходили к нему, окружали его и даже обнюхивали, но, как ни странно, не трогали его, даже будучи голодными. А может быть, никакой странности и не было. Наиболее яркий пример отношений иночествующего Сергия с животными, отчасти напоминающий мотивы, связанные с отношением Св. Франциска к зверям (ср. особенно волка из Губбио, «брата-волка»), относится к истории с медведем, *рекомымъ аркуда*⁷⁶.

Одно время (и это продолжалось более года) к Сергию стал приходить медведь, иногда по несколько раз на дню. Преподобный понял, что медведь голоден и не имеет каких-либо агрессивных устремлений. Он стал выносить медведю из хижины маленький кусок хлеба (сам Сергий питался скудно и привык есть помалу) и класть его заранее на пень или колоду, чтобы зверь, когда ему надо, мог приходить и уносить с собой. Медведь так и делал. Но иногда и у самого Сергия не было хлеба. Не найдя привычного куска, зверь долго не уходил, *но стояше въззираа сѣмо и овамо, ождидаа акы нѣкый злый длѣжник, хотя възприати длѣгъ свой* (сравнение, достойное высоких образцов). Когда у Сергия был лишь один кусок хлеба, он делил его надвое и одну часть отдавал медведю (можно напомнить, что сам Сергий питался только хлебом и водой и ел, конечно, не досыта). Когда хлеба не было, человек и зверь голодали вместе. Но бывало и так, что единственный кусок хлеба Сергий целиком отдавал медведю, *и изволи, сам не вкушаа въ тый день, алкати паче, нежелли звѣря оного оскръбити и не ядша отпустити*. Было ошибкой думать, что хлеб медведю был тем компромиссом, который устраивал медведя и отчасти Сергия. Главное было в другом: Сергий понимал медведя, сочувствовал ему и стремился, насколько мог, помочь ему — даже за свой счет; но и медведь чувствовал доброту человека и не покушался на него, хотя человек мог стать для медведя более заманчивой едой, чем маленький кусок хлеба. Так усилиями и доброй волей Сергия это пустое место, на которое претендовали носители злого начала, просветлялось, добрело, проникалось духом согласия и ненасилия, исподволь освящалось, чтобы уже при жизни Сергия стать главной святыней христианской Руси.

История же с медведем еще раз напоминает нам о необычайной широте души Сергия, о его благоволении и его доброте, полностью лишенной сентиментальности и всего показного. Сергий умел быть самим собой и мало зависел от того, что о нем могут подумать другие. И еще у него был дар благодарности. Какие бы испытания ни обрушивались на него, он *с радостію трѣпяше, въ всѣх благодаряше Бога, а не стужаше си, ни унываше въ скръбѣх. Елма же стяжаше разум и великую вѣру къ Богу, ею же възможе вся стрѣлы неприазнены раждежены угасити, ею же възможе низложити всяко възвышение высыщаеся на разум Бо-*

жий, и яже от дѣмонъ прилогъ прилучающихся да не убоится. Подобный храброму воину, вооруженному силой духа, Сергей, как сказано в «Житии», всегдашнее имать попечение къ Богу, по толику же и Богъ о нем речет: «С ним есмь въ скръби; изму и и прославлю и. Длѣготу дний исплъню его и явлю ему спасение мое». Слабый и ленивый лишен такой надежды, но иже съ Богомъ непрестанно пребываа въ всѣх исправлениих своихъ, и приближаяся ему доброт ради дѣлъ своих, и протяжаа блюдение своего сердца благости его, нескудно и неуклонно, яко же Давидъ пророкъ рече: «Исчезоста очи мои уповающу ми на Бога моего».

Именно такое упование было у Сергия, и он с таковым дръзновениемъ дръзну внити в пустыню сию, единъ единствовати и безмлъствовати, иже и божественныя сладости безмолвствія въкусив, и тоя отступити и оставити не хотяше. Обозначенная здесь тема безмолвствования отсылает к важной черте духовной жизни Сергия и его личности. Безмолвствование не могло нарушить связь с Богом, а она все более и более ощущалась Сергием. Милость и благодать Божья ниспосылалась в помощь ему, еже съхранити его от всякаго обистояннѣа, видимаго же и невидимаго, и он чувствовал эту помощь и днем и ночью прославлял Бога, воссылал к нему благодарственные хвалы, молился. Часто он читал святую [...] книгу, яко да оттуду всяку приплодит добродѣтель, съкровенными мыслми подвизаа умъ свой на вжелѣннѣа вѣчныхъ благъ съкровищъ. И никто не знал об этом «жестокомъ добродетельномъ житии» Сергия кроме Бога, видящего и тайное и неявленное. А Сергей любил

наединѣъ единому Богу частыя, и пригѣжнѣа, и тайныя приносити молитвы, и Богу единому съ бесѣдовати, и превышнему вездѣсущему вжелѣннѣа присвоитися, и к тому единому приближатися, и еже от него благодатию просвѣщатися. И сицевыми тому упражняющуся мыслми, яко да благоприатенѣа будет еже о сих подвигѣхъ его и без зазора; и сего ради на кыйждо день теплѣ обнощеваше, частыя къ Богу молитвы въсылая повсегда. Богъ же молениа его николи же не презрѣ, яко благосердие имѣа множество щедрот, не навиче бо презирати молениа боящихся его и творящихъ волю его.

А Сергей между единѣъ единствоваше в своей пұстыни. Но вскоре это должно было кончиться: время созрело. Двухлетнее пребывание Сергия в уединении не прошло для него бесследно. Из испытаний, через которые он прошел, он многое извлек, лучше узнал себя и свои возможности, почувствовал спокойную уверенность в себе и свою богоотданность не только как мечту, желание, но и как уже осуществившую реальность.

Изменился ли Сергей за эти два года? Да, он замѣтно отличается теперь от себя самого, когда он жил в миру. Опыт иноческой жизни, бо-

гообщение, собеседничество с Богом с особой рельефностью помогли проявиться в Сергии особой крупности и основательности его натуры, серьезности и трезвости ума, смиренности и многотерпению, широте и глубине его, наконец, силе духа. Теперь о Сергии можно было не беспокоиться: какие бы трудности ему ни предстояли, не приходилось сомневаться, что свой путь он пройдет до конца. И вместе с тем то, как эти изменения совершались, и какие причины — внешние или внутренние — их вызвали, сказать трудно. Они протекали незаметно, разность этапов в духовном развитии Сергия не улавливается, какие-либо кризисы, конфликты, перепады отсутствуют. Так бывает, когда развитие определяется не внешними обстоятельствами, но внутренним ростом-разворачиванием того, что уже было в человеке. Только это объясняет удивительную органичность, ровность, плавность такого возрастания духа, и только это дает человеку уверенность в себе, в своих возможностях, в неизменной твердости своей веры. Как раз это было случаем Сергия.

К концу этого периода в активе блаженного была победа над силами зла и исчезновение темных видений, преодоление страха и уверенность в помощи Бога, дававшая и уверенность себе в широком спектре согласия — от дружбы с «аркудой»-медведем до собеседований с Богом. Однако эта уверенность в своих возможностях не означала еще знания того, к чему они еще могут быть приложены: Сергий *не вѣдѣ* — *Богъ вѣсть*. И поэтому в памяти потомства иноческое житие Сергия не стало единственным и/или главным делом на его подвижническом пути (кстати, аскеза Сергия при всей ее строгости была далека от крайностей, от самоистязания: можно сравнить ее хотя бы с веригами или комарами Феодосия Печерского, которого тоже, впрочем, нельзя упрекнуть в крайностях).

Бог, видя великую веру Сергия и большое терпение его, *умилосердися на нь, хотя облегчити труды его пустынные*, принял решение, как сообщается в «Житии» (думается, что Епифаний в данном случае не прав: Бог хотел не столько избавить Сергия от трудностей иноческого жития, сколько найти для него новое пространство приложения его возможностей, переросших уже потребности отшельнической жизни). Божественный промысел в данном случае состоял в том, чтобы вложить в сердце некоторым богобоязненным монахам из братии желание быть вместе с Сергием, и они стали приходить к нему. *Се же бысть, — сообщает «Житие», — строением и промышлением всецелнаго и милосердаго Господа Бога, яко хочет не единому Сергию жити въ пустыни съи, но множайшии братии*⁷⁷. Епифаний поясняет смысл этого решения — *хочет Богъ въздвигнути мѣсто то, и пустыню ту*

претворити, и ту монастырь устроити, и множайшим братиамъ събратися.

Божье пожелание стало осуществляться: монахи сперва поодиночке, а потом по двое, по трое начали посещать Сергия и просить, чтобы он принял их к себе, потому что *хочем с тобою на мѣсте сем жити и душа своя спасти*. Божьего замысла Сергий не разгадал и думал больше о самих просителях, о тех трудностях, с которыми им придется встретиться, если их желание осуществится: [...] *не можете жити на мѣсте сем, — убеждал он их, — и не можете трѣпѣти труда пустыннаго: алканиа, жаданиа, скръби, тѣсноты, и скудости, и недостатков*. Сергию отвечали на это — *Хочем трѣпѣти труды мѣста сего, да аще Богъ подасть, то и можем*. Следующий ход принадлежал Сергию. На этот раз вместо категорического *Не можете* более мягкий вопрос на ту же тему — *Можете ли трѣпѣти труды мѣста сего: глад, и жажду, и всякыя недостатки?* В ответ — *Ей, честный отче, хочем и можем Богу помагающе намъ, и молитвам твоим споспѣшьствующим намъ [...] не отлучи нас от лица твоего и от мѣста сего любезнаго не отжени нас*. Сергий, может быть, слишком поспешно (так может показаться со стороны или с первого взгляда), согласился принять просителей. Епифаний счел нужным как-то мотивировать это скорое согласие: [...] *Сергие, вѣдѣвъ вѣру ихъ и усердие и удивлься им [...]*. Как произошло это «уведение» веры и как он определил их усердие (ведь разговор был краток и едва только начался), сказать трудно. Видно, и здесь Бог помог Сергию, находившемуся в этот момент в пространстве открытой связи с ним. Ответ Сергия поначалу лишен «личного»; Сергий, как это ему было свойственно, прежде всего говорит языком библейских цитат — Бога и его угодников, и, начиная свою речь, он ссылается на авторитет Спасителя и напоминает о приличествующих случаю священных текстах. Ответ выстраивается по восходящей линии — от заявления о своем нежелании их изгнать к мысли о том, как хорошо братии вместе. Не скрывая того, что он хотел всю жизнь пробыть в уединении, Сергий сейчас как бы читает мысли Бога о создании в будущем монастыря, хотя ранее Сергий не знал об этом, а если бы знал, то не оставался бы в уединении и принялся за выполнение Божьего желания. Только сейчас Сергий осознает, что желание пришедших к нему монахов — не их собственная прихоть, а Божье изволение, и потому он с радостью принимает их (радость — то состояние души и сердца, которое для Сергия очень характерно: она — некое восходящее, желанное, охотно-приемлющее движение души, веселье духа [ср. лат. *laetitia*], может быть, близкое к благоволению и любви)⁷⁸.

Азь не изждену вас, поне же Спась нашъ глаголаше, яко: «Грядущаго къ мнѣ не изждену вѣнь»; и пакы рече: «Идѣ же два или трие

свьѣкуплени въ имя мое, ту аз есмь посредѣ их». И Давид рече: «Се коль добро и коль красно еже жити братии вкупѣ». Аз бо, братие, хотѣль есмь единѣ жити въ пустыни сей и тако скончати се на мѣсте сем. Аще ли сице изволшу Богу, и аще угодно ему будет, еже быти на мѣсте семъ монастырю и множайши братии, да будетъ воля Господня! Аз же вас с радостію приемлю [...]

И тут же, коль решение уже принято, — наставления, предупреждения об опасностях и трудных испытаниях, но и ободрение:

[...] токмо потщитесь създати себѣ комуждо свою келию. Но буди вы свѣдома: аще въ пустыню сию жити приидосте, аще съ мною на мѣсте сем пребывати хотите, аще работати Богу пришли есте, приготовайтесь трѣпѣти скръби, бѣды, печали, всяку тугу, и нужию, и недостатки, и нестяжание, и неспание. И аще работати Богу изволите и приидосте, отселѣ уготовайте сердца ваша не на пищу, ни на питие, ни на покой, ни на беспечалие, но на трѣпѣние, еже трѣпѣти всяко искушение, и всяку тугу и печаль. И приготовайтесь на труды, и на пощениа, и на подвигы духовныя, и на многы скръби.

А чтобы все это не было понято только как от самого него исходящее, как всегда в ответственных случаях напоминание священных текстов, которые в данной ситуации выступают как квинтэссенция того, о чем говорил только что Сергий:

«Многими бо скръбьми подобает нам внити въ царство небесное»; «Узокъ путь и прискръбенъ есть, въводяй в жизнь вѣчную, и мало их есть, еже обрѣтают его»; «Нужно бо есть царство небесное, и нужници въсхищают е»; «Мнози суть звани, мало же избранных»

Мало избранное стадо Христово, и Сергий напоминает стоящим перед ним слова Христа, обращенные к этому «малому стаду»: *«Не бойся, малое мое стадо! О нем изволилъ есть отецъ мой дати вамъ царство небесное»*. И монахи — с радостію: *«Вся повелѣная тобою творимъ и ни въ чем же не преслушаемъ тебе»*. Сергий, однако, помнил неудавшийся опыт своего брата Стефана и понимал, что обещание «не преслушаться» далеко еще не само «непреслушание». Понимал он и другое, что он — по крайней мере, в первое время — единственный, кто мог помочь пришедшим монахам своим примером, советом, заботой и, конечно, тем, что можно назвать глубинным религиозным опытом.

Собравшихся было немного, не более двенадцати человек. Имена примерно половины из них известны из «Жития». Люди были разные, но большинство из соседних краев: дьякон Онисим и его отец Елисей были земляками Сергия, из Ростовской земли, старец Василий, по прозвищу Сухой, одним из первых пришедший к Сергию, был с верховьев Дубны. Происхождение Сильвестра Обнорского и Мефодия Пешнош-

ского восстанавливается, видимо, по их эпитетам. Были еще крестьянин Яков (*Иаков*, его называли *Якута*), выполнявший обязанности рассыльного, хотя дел у него было немного (пустынники, как правило, рассчитывали на самих себя и редко им что-нибудь было надо за пределами своей пустыни), и некто Андроник, о котором почти нет каких-либо сведений.

Построив каждый для себя келью, они *живяху о Бозѣ, смотряще житиа преподобнаго Сергия и тому по силѣ равнообразующеся*. Этот глагол, дважды встречающийся в «Житии»⁷⁹, отсылает к идее подобия, уподобления, некоего отмеченного равенства и сходства в образах (ср. определение Троицы — *Троица равнобожественная, трипрестолная, равнообразная*. Ав. Кн. обл. 586. XVIII в. — 1679 г.) и образован на основе кальки с греч. ὁμό-τροπος. Братия смотрела на жизнь Сергия и сильно подражала ему и через это приближалась и к Богу, который как раз и создал человека по Своему, Божьему образу и подобию, почему и существует «превечная соустроенность, первоначальная согласованность» между существом человеческим и существом Божественным (Лосский 1991, 87). Именно из этой соустроенности и согласованности объясняется, что «совершенство человека не в том, что уподобляет его совокупности тварного, а в том, что отличает его от космоса и уподобляет Творцу» (Там же, 87). И вот в описываемой в «Житии» ситуации братия старается выстроить себя по образу и подобию Сергия, тем самым частично, но с другой стороны приближаясь и к Богу, возвращая Ему свой долг. А каков был сейчас Сергей, когда теперь перед Богом он отвечал не только за самого себя, но и за свою братию? Чувство великой ответственности побуждало Сергия к великим трудам — и духовным и физическим. И Епифаний еще до «персонального» перечня братии, но уже имея в виду и ее, спешит еще раз дать «сегодняшний» портрет Сергия и тем самым тот образец, подобным которому сейчас стремился стать каждый из новых обитателей пустыни. Епифаний, характеризуя Сергия, смотрит на него глазами теперешнего сергиева окружения, хотя и знает блаженного во многих отношениях лучше, чем братия, едва лишь начинающая узнавать Сергия. Следует лишь заметить, что видеть и узнавать совсем еще не то же самое, что стать подобным ему. И надо думать, что приближение к образу Сергия, уподобление ему, «равнообразование» было не только трудным делом, но и многим не по плечу. Были, видимо, и такие, кто, ценя и любя, сразу же понял недостижимость сергиева уровня и старался подражать Сергию только в том, в чем мог. А видели перед собой теперешние спутники Сергия следующую картину или — уже — портрет:

Преподобный же Сергие, живой съ братиами, многы труды претръпѣваше, и великы подвигы и поты постническаго житиа творяше.

Жестоко же постное житие живяше; бяху же добродѣтели его сице: алкание, жадание, бдѣние, сухоядение, на земли легание, чистота телесная и душевнаа, устнаа млъчание, плотскаго хотѣннѧ извѣстное умръщвление, труди телеснии, смирение нелицемѣрное, молитва непрестающѧ, разсужение доброразсудное, любовь совершенаа, худость ризъная, память смертнаа, кротость с тихостию, страх Божий непрестанный. [...] Онъ же страх Божий в себѣ въдружи, и тѣмъ ограждѣся, и закону Господню поучаяся день и ночь, яко древо плодовито, насаждено при исходящих водных, иже въ свое время дастъ плод свой.

Но и физически Сергий обладал незаурядным здоровьем — молодой, крепкий плотью, он *бѧше бо силенъ быв тѣлом, могый за два человекѧ*. И чем больше было это физическое и нравственное здоровье, — тем более диавол хотел уязвить его «похотными стрѣлами». Сергий, *очютивъ брань вражию, удръжа си тѣло и поработи е, обуздавъ постомъ*. «Очютить брань вражию» можно было только на себе: преподобный был искушаем, молодая плоть давала о себе знать, но, полагаясь на Божию помощь, он научился *на бѣсовьскѧ брани въоружатися: яко же бѣсове грѣховъною стрѣлою устрѣлити хотяху, противу тѣх преподобный чистотными стрѣлами стрѣляше, стрѣляющих на мрацѣ правыя сердцемъ*. Впрочем, сейчас бороться с искушениями стало легче: на Сергии лежали заботы о монахах — об их душе и их плоти. Теперешняя жизнь была расписана по часам. Предмет особой заботы — церковь Божия, о которой он так пекся, хотя и не был поставлен в священники. Сам распорядок дня, круг физических и духовных работ, степень участия в них Сергия рисуют не только это иноческое житие (*Сице живый съ братиами...*), но и самого Сергия, его дары пастыря, наставника, соратника, мудрого организатора.

Следуя традиции⁸⁰, Сергий каждый день пел с братьями в церкви — и полунощную, и заутреню, и Часы, и третий, и шестой, и девятый, и вечерню, и мефимон (повечерие). В промежутках шли частые молебны, *на то бо упразнишася, еже безъпрестани молити Бога и в церкви и в кельях — «Не престающе молитесь Богу», — по слову апостола Павла*. Служить обедню Сергий призывал кого-нибудь другого, в сане священника или старца игумена, встречал их и просил служить святую литургию. Почему этого не делал сам Сергий, об этом говорит Епифаний: *Имѣяше бо в себѣ кротость многу и велико истинное смирение, о всем всегда подражаа своего Владыку Господа нашего Исуса Христа, подавъшаго ся на подражанне хотящим подражати его и послѣдовати ему*⁸¹. Как боялся и не хотел Сергий прервать свое уединенное житие, так из-за своего смирения не хотел он и быть поставленным в священники или принять игуменство: *глаголаше бо при-*

сно, яко зачало и корень есть с а н о л ю б и я еже хотѣти игуменьства. И как он все-таки вышел из уединения, приняв к себе братию, так позже он примет и игуменство, когда сама монастырская жизнь потребует этого, примет — не желая этого, но понимая, что так надо. И это не будет иметь никакого отношения к санолюбию и останется тем же смирением и той же кротостью, что были свойственны ему и раньше: изменились лишь условия и зовы жизни и времени.

Эта черта очень важна в Сергии. Не увидев ее, можно не понять весьма важного в его природе. В приведенных двух ситуациях кое-кто может увидеть непоследовательность Сергия, противоречие в его поведении и остановиться перед вопросом — когда же Сергей был прав: в первый раз (отказный вариант) или во второй (прятие отвергнутого раньше)? Сергей был прав и в первом и во втором случае: время и жизнь менялись быстрее его; он мог казаться застывшим в своих желаниях и взглядах, но и в начале он знал, что есть два ответа — да и нет, но что выбор между ними определяется в зависимости от ситуации, от зрелой полноты ее или от того, что это состояние еще не достигнуто. Поэтому «нет» в первом случае и «да» во втором не признак непоследовательности и не результат компромисса, когда он дал себя уговорить, но свободный волевой выбор с некоей «задержкой» перед ним, чтобы оглядеться вокруг и оценить складывающуюся ситуацию, представить ее как бы уже наличествующей. Эта особенность Сергия, о которой сейчас идет речь, говорит не только о каких-то отдельных его характеристиках — серьезности, основательности, предусмотрительности, ответственности, смиренности и т. п., но и о существенно более общем — умении прислушиваться к требованиям жизни, различать в ходе времени те синкопы, которые оповещают — «пора!», соотносить себя, свои желания и возможности с *этой* жизнью и *этим* временем. Все, что делает Сергей и как он это делает, даже если со стороны может показаться, что он медлит и нечто можно сделать лучше — уместно и своевременно, иначе говоря, выбор места и времени сделаны правильно, и то, что делается на выбранном месте и в выбранное время, определяет и то, как оно делается, а делается оно так, чтобы быть вровень с *сим* местом и с *сим* временем, не отставая и не забегая вперед. Этот выбор места, времени и дела не был, думается, плодом сложных расчетов и тонкой аналитической деятельности. Скорее, все определялось трезвостью и широтой ума, житейской мудростью, интуицией, органически вступающей в союз с другими качествами, к свидетельствам которой Сергей смиренно прислушивался, не преуменьшая, но и не преувеличивая ее роли. У человека узких взглядов среднее, как правило, отсутствует: всюду обнаруживает себя крайность, до которой всегда рукой подать. Сергей был крупной натурой, на мир смотрел широко, и

крайности, кажется, никогда не привлекали его. Избранный им путь религиозного подвига был, по сути дела, «средним», спокойным, органическим. Менее всего он был склонен к эффектному, из ряда вон выходящему, «романтическому». Его путь был прост, ясен, надежен, и то, что его могло волновать, какой ценой он достал выверенной равновесности всего, что от него исходило, остается неизвестным, и составитель «Жития» воздерживается от каких-либо предположений и домыслов.

После того как Сергий принял к себе братию и уединение его нарушилось, появилось много неотложных дел. Были построены кельи и ограждены тыном, у ворот поставили вратаря. Усердно трудился Сергий, возведший своими руками три или четыре кельи, время уходило и на заботу о дровах и на другие хозяйственные дела, *яже братиамъ на потребу*. Так, приходилось ему носить из леса на своих плечах дрова и, наколов их, разносить по кельям. *Но что въспоминаю яже о дровех?* — вопрошает Епифаний. Мало ли было и других забот. Вокруг церкви было много колод и пней, и здесь же *различнаа съахуса съмена, яко на устройство ограднымъ землиемъ*. И всюду Сергий,

како без лѣности братиамъ яко купленный рабъ служаше: и дрова на всѣхъ [...] съчаше; и тлѣкущи житю, въ жръновѣхъ меляше, и хлѣбы печаше, и вариво варяше, и прочее брашно яже братиамъ на потребу устрааше; обувь же и порты крааше и шияше; и от источника, суцаго ту, воду въ двою водоносу почернаа на своемъ си рамѣ на гору възношаше и комуждо у келий поставляше.

Так расширялась хозяйственная деятельность в этой маленькой иноческой общине, так завязывался тот хозяйственный узел, в котором все, что было, было необходимым. И само это хозяйствование на земле братии, собравшейся здесь не хлеба единого ради, а во имя высоких религиозных ценностей, достижение которых было невозможно именно без хлеба, как бы соотносило хлеб с пищей духовной, как бы освящало хлеб и христианизировало это *место пусто*, труд, отношения, которые складывались в ходе трудовой деятельности, наконец, хлеб, то *житю свято*, о святости которого, хотя и в своем понимании, догадывались язычники. Такими же святыми были, конечно, и вода, и дрова⁸².

Днем — тяжелые труды в борьбе за жизнь, за выживание. Ночи же — бессонные в молитвах, и *николи же ни часа празденъ пребываше*. *И сице удручи си тѣло многымъ въздрѣжаньемъ и великыми труды. В нем же и плотская двизаниа бес пошества сътворяше, и пакы болюшаа подвигы на подвигы прилагаше, и печашеся о пребывании мѣста того, яко дабы токмо благоприятенъ был труд его*. И что бы ни делал Сергий, всегда на устах его был псалом, видимо, наиболее полно и вер-

но описывавший то, что он переживал: *«Предзрѣх Господа предо мною
выну, яко одесную мене есть; да ся не подвижу»*

Подводя некий промежуточный итог, Епифаний подчеркивает некую пороговость ситуации, чреватость ее новыми, может быть, и неожиданными продолжениями — *Сице ж ему пребывающу въ молитвах и въ трудѣхъ, плоть истни си и иссуши, желаа быти горняго града гражданинъ и вышняго Иерусалима жителинъ*. Что означало в русской христианской традиции это желание стать жителем небесного святого Иерусалима, — хорошо известно. Могло, вероятно, казаться, что Сергей входит в некое новое пространство. В самом деле, община создана и живет в праведности, следуя Сергию и усваивая его уроки, хозяйственные вопросы решены, распорядок суток выработан, жизнь течет ровно и к ней начинают привыкать. Привычка в служении Богу, когда все начинает идти как по-писанному, — опасный симптом и требует от братии и ее наставника некоего нового самоопределения.

Так прошел год — братия в однообразном труде, когда даже подвиги теряют свою духоподъемность, Сергей — в видениях небесного Иерусалима, которые теперь занимают его мысль и сердце. Нет, Сергей не оставил ни своих физических, ни духовных трудов, которым он по-прежнему посвящает светлое и темное время суток. И все-таки похоже, что и братия, и ее окормитель — как бы в ожидании чего-то.

И это что-то пришло извне, со стороны: опасно заболел игумен, участвовавший некогда в пострижении Сергея, и через некоторое время умер. Это была потеря, которая могла вызвать и нестроения. От нового игумена зависело немало. Возможно, что мысли братии сейчас остановились именно на «игуменском» уровне и дальше его не шли. Но ведь и сам Бог помнил о Сергии, молитвенно обращавшемся к нему, и наблюдал за ним.

Преподобный же Сергей печаловашеся зѣло, и моляшеся Богу, и молитву прилѣжну о сем всылаше, яко дабы Богъ далъ игумена, мѣсту тому наставника, отца же и правителя, могуща правити корабль душевѣный всемирныя жизни къ пристанищу спасения от влѣнъ потопления, от злыхъ духовъ. И сице ему молящуся къ Богу и просящу игумена и истиннаго строителя мѣсту тому, Богъ услыша молитву угодника своего и моление его приа т ъ, да не Давида лжуща покажет рекшаго: «Волю боящихся его сътворит, и молитву ихъ услышит, и спасеть их».

Хочеть дати самого просителя просившего игумена, правяго правителя; да поелику же Сергей просилъ, по толику же и приа, и обрѣте, и приобрѣте въ правду праваго правителя, могущего управити мѣсто то. Не себе же самого точию просилъ, но иного нѣкоего, его же Богъ дастъ; Богъ же, яко провидецъ, провѣдый будущаа и хотя въздвигнути и устроити мѣсто то и прославити, иного лучша того не обрѣте, но точию того самого просившаго дарует,

вѣдый, яко может таковое управление управити въ славу имени его святого.

Чтобы это намерение осуществилось, Бог не стал искать оригинальных путей, и снова, как в другом подобном случае, вложил в сердце братии желание, чтобы ими начальствовал как игумен именно Сергий. И тогда *въниде же нѣкое размышление въ братию его; и сшедшеся преже сами промежи собою, и съвѣтъ сътвориша ти.* Утвердившись в своем намерении, они пришли к Сергию. Обращение к нему было продуманным и достойным — на первом месте было гдавное дело, и подчеркнутость его давала братии основание думать, что блаженный не откажется от их просьбы, хотя попытку отказа или возможность самого отказа они подозревали.

«Отче! Не можем жити без игумена! — были первые их слова. — Нынѣ же приидохом к тебѣ явити мысли наша и хотѣνια: зѣло желаем того, дабы былъ намъ ты игумень и наставникъ душам и тѣлом нашим, да быхом ходили к тебѣ с покааниемъ, исповѣдающе грѣхы своя; да быхом от тебе прощение, и благословение, и молитву по вся дни съвршающа святую литургию; да быхом колиждо от честную руку твоею причащались пречистых таин. Ей, честный отче, сего желаем от тебе, тѣкмо не отрицайся».

Как это было в первый раз, когда к Сергию пришли те, кто теперь составлял братию, и как — этого можно было ожидать — и в теперешнем случае предложение братии поставило Сергия в сложное, можно сказать, в тяжелое положение: во-первых, у него был собственный план жизни «в соседстве Бога своего», и за себя одного он готов был ответить, по смирности своей не ожидая помощи извне, если только она не от Бога; во-вторых, сам Сергий не считал себя достойным быть пастырем других на столь ответственном месте (уже только этого «второго» было бы Сергию достаточно для отказа братии в ее просьбе).

Как и в первый раз, Сергий дает правдивый ответ, может быть, даже несколько обидный для просителей. *Въздыхнув из глубины душа, Сергий отвечает им:*

«Азь и помышления не имѣхъ еже хотѣти игуменьства, но тако желяет душа моя и скончатися в чернѣцех на мѣсте семь. Вы же не принужайте мя, но оставите мя Богу, и тѣй, яко же въсхощет, и сътворит о мнѣ».

Братия с известным упреком (может быть, отчасти формальным, поскольку отказа Сергия она, видимо, ожидала) и обидой (*Мы, отче, желяем [...] ты же отрицаешися*) повторно обращается к нему, выдвигая перед ним альтернативу — *или сам буди игумень, или шед спроси нам*

игумена у епископа; по сути дела, сейчас это не альтернатива, поскольку первая ее часть уже была отвергнута Сергием, а новый вариант; характер его таков, что братия, видимо, была уверена, что епископ предложит в игумены именно Сергия. Может быть, замысел братии был открыт и самому Сергию⁸³. Впрочем, братия догадывалась, что здесь и сейчас Сергей не даст им окончательного ответа, что даже лучше, если у него будет какое-то время для привыкания к этому второму предложению и обдумывания его наедине. Поэтому они предусмотрительно завершают свою речь еще одной просьбой — *Аще ли не тако, то таковы ради нужа разидемся вси от мѣста сего. Сергей, пакы постовав от сердца*, сказал братии то, что вовсе не было для нее лучшим вариантом, но, отсрочивая выбор, давало надежду на то, к чему они стремились: *«Нынѣ убо разидемся кийждо въ свою келю, и вси помолимся Богу пригѣжно о сем, да явит и открьетъ нам, что подобает творити»*.

Прошло несколько дней. Ответа от Сергия не было, и «хитрая» братия ненавязчиво напоминает ему о том деле, которое он начал в этой пустыни, о церкви, построенной им, о благодати Святой Троицы. Прикровенный мотив — нельзя отказываться от того, что так успешно начато, но еще не доведено до конца, и в довершение — видение будущего: Сергей, предстоящий у престола Святой Троицы и воссылающий к Богу серафимскую трисвятую песнь, совершая бескровную службу, и своими руками подающий братии Пречистое Тело и божественную кровь Иисуса Христа. И чтобы связать Сергия обещанием, — о себе: *и препокоивъ старость нашу, гробу предаси ны*⁸⁴. Видимо, любая форма отказа при данных обстоятельствах была затруднительна или даже невозможна для Сергия кроме той, которую он выбрал — и отнюдь не по тактическим соображениям: Сергей снова, но с некоторым возбуждением, как человек, вынужденный признаться в своем недостойнстве, отказывался, не хотел этого, умолял их, успокаивая, как бы призывая их войти в его положение и не настаивать на своей просьбе:

«Простите мя, отци мои и господие мои! Кто есмь азъ, смѣяй таковаа дрѣзнути, их же съ страхомъ и ужасию аггелы не могут достигнути? Како же недостойный азъ дрѣзь явлюся, ниже устѣ въ такую вѣру? Азъ начатка мнишьскаго устава и житиа никако же достигнух; како смѣя сиа святыня приступити или коснутися? А бых могль своих грѣховъ плакаться, и вашею молитвою оного блага достигнути, краа желаннаго, его же вжелѣх от юности моя».

И сказав это и многие другие слова, Сергей удалился в свою келью. Трудно предположить, что бы предпринял он (а то, что несмотря на его недвусмысленный отказ точка в этой теме не была еще поставлена, несомненно), если бы несколько дней спустя братия снова не пришла к Сергию, повторяя те же доводы и приводя некоторые другие. Но дело

на этот раз было не в доводах: доводы *ad verbum* были исчерпаны, доводы же *ad tantum* скорее выглядели как своего рода шантаж во имя блага, но с целью принудить Сергия к согласию стать игуменом. Блази старци начали разговор примирительно (*мягко стелет, да жестко спатъ*, — припоминается пословица), с самого начала заявив, что у них с Сергием нет никакой распри (*пря никоея же имама с тобою*). Далее они напомнили, что пришли они сюда к Сергию, потому что Бог наставил их, и они восхотели его жизни и благоденствию «подобитися». Следующий ход был сильнейшим и решающим:

«Аще же ты не хочещи пеущися нашими душами и пастух словесным овцам не хочещи нам быти, мы уходим от мѣста сего и от храма Святыя Троица и от обѣта нашего неволею отпадаем. И заблудим, акы овца не имущи пастуха, в горы прѣзорства и распутиа; злым мыслиемь предавшеся, съкрушени будемь мысленным звѣрем, сирѣчь диаволом. Ты жь отвѣт въздаси пред необиновенным судиею вседръжителем Богом».

Условия были сформулированы братией жестко. Возможно, тон был возбужденным, повышенным, но не от непочтения или грубости, а от горести, охватившей их при мысли, что Сергий не будет их окормлять и далее. Епифаний красноречиво описывает, как происходил разговор:

Се же глаголаша ему братиа, прещением претяше и грозами грозяше: много бо прежде, по многы дни молиша его, нудяще ово смиреннем, ово же тихостию и ласканием, иногда же прещением и жестокыми словеса претяху, жалующесе. Он же, крѣпкий душею, тврѣдый вѣрою, смиренный умом, ни ласканию повинуся, ни прещениа боящесе, но выше прѣщениа муж обрѣтесе.

Ситуация становилась все напряженней и неразрешимей. Братия принуждала Сергия стать игуменом, онъ же смиренномудръ сый, не хотя того приати, ниже еже издѣтства съвъзрастѣшее ему богоподражанное смирение оставити. Казалось, что выхода из тупика уже нет — тем более, что таковое тѣх моление Сергий оттрясе, грѣшна суца себѣ глаголя и недостойна, как бы поставив тем самым на этой теме окончательную точку. После этого, вскоре же, братия, вероятно, покинула бы своего наставника и их отношения, до того ничем не замутненные и которыми обе стороны дорожили, прекратились, если бы Сергий не прирек и се, казалось бы, в противоречие со всеми егѣ предыдущими, в частности и с последними, словами:

«Яко мои глаголи не съгласуют вашим словесем, поне же вы убо излишне принуждаете мя на игуменьство, азъ же излише отрицаюся. Елма же азъ убо сам хощу учениа требовати паче и учитися, нежелю иных поучати: азъ убо самъ желаю от инѣх об-

ладаем быти паче, не жели иными обладати и началствовати. Бою же ся суда Божиа; еда како будет се Богу тако любо, яко же вы повѣлѣваете ми, воля Господня да будет!»

Это решение Сергия, по сути дела, решило все. Не скорое и не легкое, оно тем не менее было внезапным и освобождающим обе стороны от безвыходности. Подействовали ли, наконец, с запозданием аргументы братии, или здравый ум подтолкнул к компромиссу, или же сыграли свою роль угрозы и «шантаж ради блага», — ни то, ни другое и не третье. Перед нами чудесное озарение, незаметно и исподволь подготавливавшееся. Оно в самом явлении духа согласия, в готовности к жертве, становящейся благим приобретением даром, в нахождении и актуализации того нового пространства, где нет разноречья и противоречий, исчезающих в свете Божьей воли. Ни одна из сторон ничего не потеряла, но обе выиграли — и братия, что очевидно, но и сам Сергий, сумевший в мольбах и требованиях братии увидеть более важное — волю Божью и повиноваться ей. Это озарение через узрение Божьей воли и смирение говорят, может быть, об одной из главных особенностей Сергия, лучше и глубже всего вводящей в тайны сергиевой души и ее сопричастности божественному, но отражающейся и в человечности Сергия, никогда не выставляемой напоказ, но всегда в его душе пребывающей.

Епифаний, в общем, верно, но все-таки без должной глубины оценивает происшедшее:

Обаче побѣжен бывъ от своего милованного братолюбиа и от своего усрѣдѣ и тщивѣства, еда повинуся тѣх молению. И посули быти прошению их и повинуся воле их быти, паче же рещи, волѣ Божии быти. И тако по сих всѣх преподобный Сергий въстенавъ из глубины сердца, и всю мысль, упование възложивъ къ вседръжителю Богу, рече къ ним въ смиренни душа: «Отци и братиа! Азь супротивъ вам ничтоже глаголю, воли Господни предавшися: тот бо вѣсть сердца и утробы. Идемъ въ градъ къ епископу».

Воля Божья и сердце человеческое едва ли случайно сошлись здесь вместе: они органически связаны друг с другом, во всяком случае в человеке такого духовного масштаба, как Сергий. Эта связь напрямую как раз и позволяет решать ситуации, подобные описанным, во всей их полноте и сразу, не отвлекаясь на частности, мелочи, постепенности. В жизни Сергия такие решения-озарения встречаются не раз, и едва ли он сам не знал цену таким победам духа.

Приняв решение, Сергий не стал откладывать его исполнение. Вместе с двумя старцами он отправился в Переяславль, где отбывший в Царьград митрополит всея Руси Алексей оставил вместо себя епископа Афанасия Волынского. Сергий назвал свое имя. *Афанасий же слышав, радъ бысть, о Христѣ ѿлование даст ему: прежде бо бѣше слышалъ яже о нем, начаткы добраго подвижаниа его, и церкви възграженіа, и монастырь основаниа, и вся благоугодныя дѣтели, яже къ братии люди съ прилежаніем, и многыя добрыя дѣтели.* Афанасий беседовал с Сергием о духовных делах. Когда она закончилась, Сергий снова поклонился Афанасию и стал умолять святителя дать игумена, наставника душам монахов. Тот, сославшись на речения Давида («Выведу избранного из народа моего») и апостола Павла («Никто не приемлет ни чести, ни сана, но только призываемый Богом»), сказал, обращаясь к Сергию:

«Тебе же, сыну и брате, Богъ възвавый от утробы матери твоя, яже и от многих слышах о тебѣ, да будещи отселе ты отецъ и игумень братии, Богом събранѣй въ обители Святыя Троица».

Сергий отказывался и говорил о своем недостойнстве. Афанасий же, *испльнь же сый благодати Святого Духа,* был краток — *«Възлюбленне! Вся стяжалъ еси, а послушаниа не имаши».* Сергий поклонился, и ответ его был столь же краток — *«Яко Господеви годѣ, тако и буди; благословень Господь в веки!»* Далее все разворачивалось быстро, согласно выработанным правилам: Афанасий повелел священникам войти в святой алтарь, а сам с Сергием вошел в святую церковь. Там он повелел ему произнести изложение символа святой веры. Сергий преклонил голову, святитель перекрестил его и сотворил молитву для посвящения в сан, поставил его иподьяконом, а затем и дьяконом, совершил божественную литургию. Вместе они причастились тела и крови Иисуса Христа. А наутро Афанасий посвятил Сергия в священнический сан, повелел ему совершить божественную литургию и своими руками принести бескровную жертву. *Сергий вся повелѣнаа ему съ страхомъ и радостію духовною съврѣши.* После этого снова была беседа. Афанасий говорил об апостольских правилах, об учении отцов Церкви, о том, что нужно для усовершенствования и исправления души, давал советы, ссылаясь на священные тексты и, подводя итоги, — *«Сиа исправивъ, и сам спасешия, и суцаа с тобою.* И по-христиански поцеловав Сергия, отпустил его — *въистину игумена, и пастуха, и стража, и врача духовнѣй братии.*

В заключение обряда поставления в игумены и беседы с Афанасием Епифаний, как бы боясь, что не все до того сказанное будет понято верно, еще раз повторяет:

Сице не кромѣ права боголюбива бысть се, ниже кромѣ Божиа промысла се съключися; яко не о себѣ игуменьство взя, но от Бога поручено бысть ему начальство. Не бо на-скакываль на се, ниже превъсхыщаль предъ нѣкимъ, ни посуловъ сулилъ отъ сего, ни мзды даваль, яко же творятъ нѣци санолубци суще, другъ предъ другомъ скачюще, вертящеся и прехватающе, не разумѣюще Писания [...] Яко да здѣ Божиа плѣка въведѣство вручено будетъ ему, идѣ же убо толико множество инокъ, акы въиньства духовныя храбры, общему всѣхъ владыцѣ привести хотяще. И поне же чистоты ради жития его достоинъ бысть таковыа благодати, достоинъ бысть предстательству, пастырь паствѣ; стаду словесныхъ овецъ и священному монастырю начальникъ явися, Богъ бо произведе угодника своего на игуменьство.

Видно, немало было в то время санолубцев, которые *наскакывали на се*, мздоимцев, людей, не понимающих Писания, среди священства, если Епифанию так нужно было подчеркнуть, что он *не о себѣ игуменьство* взя, но от Бога поручено бысть ему начальство.

Для Сергия начался новый этап его жизни, где его ждали новые подвиги подвижничества. Ответственность за монастырь и братию, число которой вскоре стало быстро возрастать, стала существенно большей; появились и новые обязанности; со временем росли и внемонастырские связи. Вскоре Троице-Сергиев монастырь стал превращаться в центр духовной жизни Руси, в Сергии нуждались многие, и многим он помогал словом, советом, делом. Попал Сергий и в сферу внимания светской власти. Узнали о Сергии и в других землях. Его духовное влияние росло как на дрожжах.

6. НАЧАЛО ИГУМЕНСТВА

Сергий вернулся в монастырь уже игуменом. Встреча с братией была отмеченной. *Братия, усрѣтше его и поклоньшася ему до земля пред нимъ, радостию испльнишася.* Сергий, войдя в церковь, пав на землю, молился невидимому Царю, взирая на икону Святой Троицы и призывая Святую Богородицу, Иоанна Предтечу, апостолов и первых святителей — Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста, а также всех святых. Сейчас ему нужна была их помощь в особенности, святая ограда и защита. Братию он просил молиться, чтобы Вседержитель укрепил его в твердой решимости встать у престола славы живоначальной Троицы и коснуться руками агнца Божьего, за мир закланного Христа. Все ли было ясно Сергию в том, что его ожидало, и был ли он вполне уверен в своем достоинстве исполнить волю Божью, совпавшую с волей братии? Едва ли. Полагаться вполне он мог пока только на волю Божью, принятую им.

И первые слова, обращенные к братии по возвращении, были словами поучения к братии — и не своими словами, а *Господемь реченаа.* Сейчас он еще не чувствует себя достойным говорить от своего имени. И почему он так спешит передать эти поучения, объясняет чуть позже он сам.

«Подвизайтися, братиа, внити узкыми враты; нужно бо есть Царство Небесное, и нужници въсхыщают е». Павелъ же к галатом глаголет: «Плодъ духовный есть любви, радость, миръ, трѣтѣвнне, благовѣрие,

кротость, въздержаніе». Давид рече: «Приидѣте, чада, послушайте мене: страху Господню научю вы».

И благослови братію, рекъ к нимъ: «Молите, братіе, о мнѣ: грубости бо и неразуміа исполненъ есмь. Талантъ приахъ вышняго Царя, о нем же и слово отдати ми есть о паствѣ пеущія словесных овецъ. Боязни страшают мя, слово, Господемъ реченое: “Иже аще съблзнить единого от малых сихъ, полезно быти ему дабы жрънов ослии обязанъ о выи его и вврѣженъ в море”. Колми паче иже многы душа погрузит въ своем неразуміи! Или възмогу дрѣзновенно глаголати: се азъ и дѣти, яже ми далъ еси, Господи! И услышу ли сій божественый глас грѣним и нижним пастыря, великаго Господа, благосрѣднѣ вѣщающа: “Благій рабе, вѣрне! Въниди въ радость Господа своего”?»

Поучая братію, Сергей учился и сам, ища примеры из истории христианской святости, в частности, византийских подвижников и духовных учителей. Одним из источников, к которым сейчас Сергей обращался, видимо, особенно часто, были житія святых. Обращаясь к ним, он воскрешал в уме их жизни, как бы переживая их сам. Многое удивляло его в них, и он пытался им следовать, используя и их опыт.

[...] помышляше въ умѣ житіа великихъ свѣтилъ, иже въ плоти живущей на земли аггельскы пожиша [...] Антоніа Великаго, и Великаго Евфиміа, Саву Освященнаго, Пахоміа аггеловиднаго, Феодосіа общежителя и прочихъ Сихъ житію и нравомъ удивляяся блаженный, како, плоти и суще, бесплотныя врагы побѣдиша, аггеломъ съжителіи быша, диаволу страшнии. Имъ же цари и человеци удивльшеся к нимъ приростаху, болящеи различными недугы исцѣлѣваху, и въ бѣдахъ теплии избавители, и от смерти скоріи заступници, на путехъ и на мори нетруднии шественици, недостатствующимъ обиліии предстатели, нищимъ крѣмителіи, вѣдовамъ и сиротамъ неистоцаемое съкровище, по божественому апостолу: «Акъ ничто же имуще, все съдрѣжаше».

Все эти святые, особенно устроители монашеской жизни, и их подвижничество, вкратце обозначенное Епифанием, были для Сергея примером, которому он следовал. Его внимание и к общему смыслу житийной литературы, и к ее деталям обострялось. Интерес к житіям сейчас имел практический оттенок — и не только для себя, но и для братіи. И рефлексія, и внутреннее переживание, и извлечение из житий полезного опыта, и установка на следование по этому пути соединялись теперь воедино. *Сихъ житіа на сердци имѣа, блаженный молящеся къ Святѣи Троици, дабы невѣзратно шествовати по стопамъ сихъ преподобныхъ отецъ,* — заключает этот фрагмент Епифаний. Нуждаясь в высоких примерах, Сергей и сам подавал братіи личный пример, и такой тип учительства он предпочитал длинным устным наставлениям (*Мала же нѣкаа словеса глаголаше...*). Но божественную литургию служил

Сергий ежедневно и так же ежедневно возносил к Богу утренние и вечерние молитвы — и за смирение всего мира, и за долговечность святых церквей, и за православных царей и князей, и за всех православных христиан. И предостерегал братию от происков «невидимого врага», зная по собственному опыту его опасность и призывая к «подвигу немалу» в борьбе с этим врагом.

«Невидимый враг» не был понятием абстрактным: он был психологической реальностью, многообразно воплощающейся — *сей бо акы левъ рыкаа ходитъ, ища когождо хотя поглотити*, как говорил Сергий. Эта реальность становилась особенно агрессивной, неотвязной и опасной для самого Сергия именно сейчас, вскоре после поставления его в игумены. Так оно было и раньше, когда Сергий в своем пути к Богу выходил на новые духовные рубежи. И сейчас это была и проблема Сергия, и он, заботясь о братии, хотел избавить их от соблазнов злой силы и связанных с ними мучений и опасностей. Неслучайно, видимо, тема «врага» включена в то место «Жития», которое находится между описанием того, чему наставлял братию Сергий и у кого он учился сам, с одной стороны, и описанием монастырских будней и монашеских трудов, с другой.

Кто достигнет поистинѣ исповѣдати добродѣтелнаго житиа его, благодати цвѣтуци въ души его? Болми въоружашесе на съпротивныя силы, силою възмогаем Святыя Троица. Многожды же диаволь хотя устрашити его, овогда же звѣрми, овогда же змиями претваряшесе. И очивѣсть или в келии, или егда в лѣсѣ блаженный дровца збираше на потребу манастырскую вънезаану врагъ многообразною злою покушашесе поне мысль ему съвратити от молитвы и от добродѣтелных трудов его. Богоносный же отецъ нашъ Сергий вся неприязненая его мечтаниа и козни акы дым разганяя и акы паучину претръзаше, силою крестною въоружаем, евангельское слово на сердци полагая, Господемь реченная: «Съ дахъ вам власть наступати на змиа и на скорпиа и на всю силу вражю».

Круг игуменских обязанностей обширен, и нередко монастырский тын не оказывается помехой для общения с теми, кто находится по ту сторону тына. Изменение ситуации и распространяющаяся молва о сергиевой «апостольской» (12 келий) малой общине давали основание думать, что община будет неминуемо расширяться и вместе с этим изменяться. Об этом догадывался Сергий, и нетрудно представить себе, что он не преуменьшал опасностей, которые могут выпасть на его общину, «апостольскую по духу первохристианской простоты и бедности и по роли, исторической, какую надлежало ей сыграть в распространении монашества» (Зайцев 1991, 85). Не хотел Сергий менять и свою собственную жизнь, не хотел отказываться от своих повседневных забот и

хозяйственных дел, от привычного порядка дня. Сначала он пытался сохранить (став уже игуменом) число братии, насчитывавшей двенадцать человек (сам он был тринадцатым⁸⁵). Но обстоятельства оказались сильнее желания Сергия. Число двенадцать первым нарушил архимандрит смоленский Симон, уже упоминавшийся ранее. *И оттолъ, — говорит «Житие», — братиа множахуся от того дни болъ, и уже числяхуся множайшим числом паче, нежели двое на десятным.*

Появление Симона на Маковце было событием. Он был «дивный мужъ», «архимандрит старѣйший, славный, нарочитый, паче же рещи добродѣтельный». Его же память не утаися, — замечает Епифаний, считавший своим долгом рассказать о Симоне и сделать этого человека известным. Симон жил в Смоленске. Там он услышал о Сергии и его жизни и *ражжесгся душою и сердцемъ. Он оставляет архимандритию, оставляет честь и славу, оставляет славный град Смоленскъ, вкутъ же с ним оставляет отечество и другы, ужикы, ближники, и вся знаемая и срьдоболя; и въсприемлет смирения образ, и произволяет странничьствовати.* Оттуда двинулся он, от таковыя дальня страны земля, в Московские пределы, в Радонеж. Придя к Сергию, он съ мнозѣмъ смирением умолял его, чтобы тот разрешил ему жить у него *под крѣикою рукою его въ повинении и в послушании.* Принесенное с собой имущество Симон передал на устройство монастыря. Известно, что Сергий *приат его с радостию.* Симон же прожил в монастыре много лет *в покорении и въ послушании, паче въ странничьствѣ и въ смиреннии, и въсѣми добродѣтели исплъненъ, и въ старости добрѣ представи къ Богу.* Сергий проводил его до могилы и с братьями похоронил его, как подобает. *И тако бысть вѣчнаа ему память.*

Приход высокого иерея и человека многих добродетелей к Сергию, притом издалека и навсегда, был не только признанием Сергия и его дела на Руси и началом нового этапа в жизни сергиевой обители. Отчасти это отражено и в изменении масштаба описываемого. Сергий оказывается, сам того не желая, все больше и больше на виду. Уединение становится все более сложным, мир придвигается к сергиевой обители, и нужны усилия, чтобы предотвратить влияние мирской жизни. С этих пор «Житие» в своем развертывании становится более дробным, события более разнообразными, и Епифаний — таково впечатление — иногда едва успевает фиксировать события, отмечая, видимо, лишь те, что представляются ему особенно важными. Композиция существенно разрушается, единство плана терпит ущерб, хронология, последовательность событий начинают преобладать над неким промыслительным планом, которого Епифаний придерживался прежде. Отсюда — ощущение некоей разорванности, неравномерности, даже некоторой издерганности. Отсюда же объясняется и то, что тенденция к циклизации собы-

тий одного типа, сходного содержания слабеет и достоинства епифаниева стиля бледнеют. Эмпирия, некоторая поспешность и боязнь что-то упустить, кажется, оттесняют на второй план «художественные» задачи, а иногда и авторские рефлексии по поводу описываемых событий. Разумеется, есть и исключения из сказанного в дальнейшем тексте «Жития», не говоря уж о «Похвальном слове преподобному отцу нашему Сергию», завершающем «Житие», но тем не менее сам текст далее становится менее напряженным, зато появившаяся некоторая рыхлость компенсируется разнообразием информации, большей насыщенностью событиями, местами, где происходят действия, своего рода «каталогами» (перечисление монастырей), людьми и т. п. Эта «пестрота» требует некоторых скреп, и таковыми оказываются заглавия (несколько менее двух с половиной десятков), предваряющие описание тех или иных содержаний. При этом заглавия нередко бросают луч света только на одну, главную или наиболее приметную часть озаглавливаемого текста, оставляя другое, иногда не менее важное, в тени. Вместе с тем и в своей сумме эти заглавия, говоря о многом и даже позволяя в общих чертах составить некое представление о целом, все-таки далеко не лучший обзор этого целого — много эмпирии, немало повторений, вносящих некую монотонность, кое-что упущено, бросается в глаза неоднородность озаглавливаемого. Той монолитности описания, которая раньше органически соотносилась с однообразной уединенной жизнью Сергия, где быта было мало, а духовное составляло весь смысл жизни, теперь уже нет. Перед нами теперь *membra disjecta* (помимо двух-трех довольно пространных и достаточно цельных отрезков текста): составитель текста, чтобы поспеть за событиями жизни святого мужа, сейчас столь увеличившимися в числе и разнообразии, нередко описания заменяет обозначениями темы, чем-то вроде кратких выдержек, не всегда даже сопровождающимися соответствующими рефлексиями, как это было раньше. Но эта ситуация имеет и свои преимущества: информация о Сергии в его игуменский период намного обширнее надежных сведений о предыдущем периоде. Сергей стал человеком известным, его многие знали лично — и в стенах монастыря, где братия постепенно разрасталась, и за их пределами, — и еще более было тех, кто хотел знать, слышать, говорить о нем или с ним. Свидетелей этого периода во время, когда Епифаний готовился к написанию «Жития» и писал его, было еще немало, и ему самому все меньше приходилось додумывать то, что было в зазорах между известным, в чем была несомненная сила Епифания. Возрастание сведений о жизни Сергия, сложение круга людей, с которыми он встречался неоднократно, повторение однородных событий при всем том, что Епифаний старался ничего не пропустить и все зафиксировать, существенно обогащало эмпирический уровень и прида-

вало «Житию» несколько экстенсивный характер, особенно когда это касалось «поверхности» жизни. Внутренние качества текста терпели ущерб из-за ослабления селективности, что приводило к большей рыхлости текста, ослаблению «иерархического» принципа в композиции, предполагающего объединение материала в идейно-тематические узлы, в которых интенсивное начало набирало бы максимум силы, теряемой, однако, при многочисленных «перетеканиях» от главы к главе, к отвлечениям в связи с персонажами, появляющимися в данном месте-времени «Жития», к их прошлому и будущему, и т. п.

Такова, например, главка «О Иване, сыне Стефана». После прихода в монастырь Симона из Смоленска следующим пришел к Сергию его старший брат Стефан, приведший с собой своего младшего сына Ивана, племянника Сергия. Взяв сына за правую руку и введя его в церковь, Стефан препоручил его Сергию, прося того постричь сына в иноки, что Сергей и сделал, дав племяннику в монашестве имя Федора. Это событие и то, как оно произошло, видимо, было отмеченным, во всяком случае, непривычным, вызвавшим удивление старцев в связи со Стефаном. *Старци же видѣвше, удивишася вѣрѣ Стефановѣ, яко тако не пощаждѣ сына своего, отрочати суца, но из младеньства предасть его Богу, яко же древле Аврам не пощаждѣ сына своего Исаака.* Тут же кратко сообщается предистория Федора: *от млад ноготь възпитанъ бысть в постничествѣ, и въ всем благочестии, и въ чистотѣ, яко же научися от своего дяди, всѣми доброизволения мнишескыми исполненъ и украшенъ, донде же постиже възрастом в мѣру мужа съврѣшена.* Пострижение Федора состоялось, когда ему было десять, а по другим сведениям — двенадцать лет. И характерная концовка этого короткого отрывка: *Нам же на подлежащее възвратитися, да не прекращение нынѣшней повѣсти внесемъ.*

Тема Федора пока на этом обрывается, составляя примерно одну девятую часть всей главы, обозначенной его (Ивана) именем. Сказав об Иване-Федоре, надо было сказать и о других приходивших, но делать это пришлось уже недифференцированно, не поименно, но вкуче:

Мнози же убо от различных градов и от стран пришедше к нему и живяху съ ним, их же имена въ книгах животных. И тако помалу монастырь распространяшеся, братиам умножающимся, келиам зиждемым.

И через тему «умножения» — самому Сергию, «виновнику» этого умножения:

Преподобный же Сергей, видя братию умножающуюся, умножаше и тѣй труды къ трудом, образ бывая стаду своему, яко же рече апостоль Петръ: «Пасете стадо, сущее въ вас, не нужею, но волею, не яко

обладающе братиею, но образъ бывающе стаду» [...]. Сергия сего Богъ укрѣпи себѣ в послѣднем роду, яко единъ от древних святых отецъ. Богъ устрои трудодѣльника, инокъ множеству наставника, множайшей братии игумена и вожа.

И свое удивление перед тем, что уже произошло, Епифаний выражает картиной контраста «бывшего» совсем недавно и уже «ставшего» благодаря Сергию, что снова переключает внимание на того, кто был «начало и вина» всему этому:

И пакы откуду кто начался сего, еже бо мѣсто то было прежде лѣсъ, чаща, пустыни, идѣ же живяху зайци, лисици, волци, иногда же и медвѣди пощѣяху, другойци же и бѣси обрѣтахуся, тудѣ же нынѣ церковь поставлена бысть, и монастырь великъ възграженъ бысть, и инокъ множество съвокупися, и славословия и въ церкви, и в келиах, и молитва непрестающа къ Богу? Всему же тому начало и вина — преподобный отецъ нашъ Сергий.

И как бы спеша известить, как Бог прославил (удиви) преподобного, о нем самом:

А отнеле же поставленъ бысть въ игуменьство по вся дни святая литургия бываше, просфиры же сам печаше: прежде бо пшеницу толчаше и меляше, и муку сѣяше, и тѣсто мѣсяше и квасяше. Ти тако испекши просфиры, служаше Богу от своих праведных трудовъ, иному не дааше никому, аще и зѣло хотяху мнози от братиа пеци просфиры. Но преподобный тщашеся быти учитель и дѣлатель: и кутию самъ варяше, и свѣчи скаше, и каноны творяше.

Но и приняв на себя игуменство, «правила своего чърньчьскаго» Сергий менять не собирался, постоянно помня заповедь Спасителя — «Кто из вас хочет быть первым, да будет из всех последним и слугой всем». И именно сумев стать последним, он стал и первым. Он смиряше себе, и менши всѣх творяшеся, и собою образ всѣмъ творя. И на работу он выходил раньше всех, и на церковное пение приходил он раньше всех, и во время службы он никогда не позволял себе приклониться к стене. *И оттолѣ увѣтяше мѣсто то, и множахуся братиа.* Образ умножения и соответствующий глагол и существительное наиболее полно определяют и реалии жизни и самое атмосферу, складывающуюся вокруг Сергия и окормляемой им братии.

Раньше всех вставая, Сергий позже всех отправлялся на покой. После позднего повечерия, когда уже наступала ночь, *паче же въ темныя и дльгья ноци,* сотворив в своей келье молитву, он, заботясь о братии — и о теле и о душе их, желая знать жизнь каждого из них и их стремление к Богу, обходил келии. Его радовало и он благодарил Бога, когда инок молился или читал святые книги, или плакался о своих грехах, и сам

молился за таких, помня, что «претерпевший до конца — спасется». Но бывало, что Сергей слышал беседу двух или трех иноков, собравшихся вкупе, или смех, и тогда он *негодоваше, и зѣло не трѣпя таковыя вещи, рукою своею ударяше въ двери, или въ оконѣ потолкавъ, отхожаше.* Этим он давал знать им о своем приходе, и *несвѣдомым накиновениемъ празныя бесѣды их разоряше.* Сергей в таких случаях был строг, но не резок, более того — тих и кроток. Следующего дня утром он призывал к себе провинившихся *и не ту абие скоро запрещаше имъ, и не съ яростию обличаше я и наказаше, но яко издавеча с тихостию и кротостию, аки притчами наводя, глаголаше им, хотя увѣдати тщание и усрѣдие их еже къ Богу.* Если брат был покóрен, смирен, горяч в вере и в любви к Богу, то, поняв свою вину, он склонялся перед Сергием, прося у него прощения. Но бывали и непокорные, *омрачениемъ бѣсовьскимъ сердце покровено имея* и не принимая слова Сергия на свой счет стоявши. На таких он накладывал епитимью. *И сице того, еже къ исправлению утвердивъ, отпустяше.* Так учил Сергей братию молиться Богу наедине, заниматься той работой, к которой каждый способен и *по вся дни псалмы Давидовы присно въ устѣх своих повсегда имуще,* и это последнее снова возвращает к особой роли Давидовых псалмов в духовной жизни Сергия.

Одна их глав этой «игуменской» части сергиева «Жития» называется «Об изобилии всего нужного» («О изобилровании потребныхъ»). Она — о материальных основах жизни монастыря и братии, о «нужном» (*потребном*) и «имеющемся» и о том, как восполнялся постоянный дефицит, особенно на первых порах, когда число монахов заметно выросло. Вместе с тем эта глава в существенной своей части — о жизни монастыря и монахов в сергиевой обители вообще, и в этом смысле она очень важна, поскольку именно в ней читатель вводится в повседневную жизнь, в круг забот, способов их решения, настроений и тех мелких, казалось бы, необязательных, случайных деталей, без которых даже картина целого бледнеет, становится суше, отвлеченнее, опустошеннее.

В жизненном труженическом подвиге Сергия это время было ответственным. Достигнуть некоего равновесия духовной и материальной сфер или, точнее, того, чтобы заботы о материальной стороне жизни не мешали тому главному делу, ради которого сюда собрались двенадцать отшельников, окормляемых Сергием, было не так уж трудно. Настоящие трудности не могли не возникнуть, когда братия умножилась и когда стало ясно, что она неуклонно будет умножаться и впредь. Впрочем, конечно, и в самом начале, *егда начинашеша строити мѣсто то, тогда многы недостаткы бываху; лишение всѣх потребных послѣдняго ради нестяжанца и конечная дѣля пустоты, еже не имѣти им ниоткуда же всякого утѣшениа, но и прочиа всякыя нужныя по-*

требы, откуда бо имѣти хотяху кое любо потребование. Это только фрагмент из прерывного текста «пустоты и лишенности», проходящего через «Житие». Елифаній обстоятелен в разъяснении, откуда взялись эти многы недостатки, — и место это было пустынно (*п у с т о б я ш е м ѣ с т о т о*), и не было поблизости жилья, и не было хорошей дороги (*п у т и п р о с т р а н н а г о*), а добратся можно было только *н ѣ к о е ю узкою и при-скрѣбною тѣсною стѣзю, акы беспутием*; проезжая же дорога проходила вдалеке от этого места; *о к р е с т ь ж е м а н а с т ы р я т о г о в с е п у с т о*, съ вся страны лѣсове, *в с ю д у п у с т ы н я: п у с т ы н и б о в р ѣ с н о т у н а р и ц а ш е с я*. Так продолжалось много лет, по предположению Елифанія, более лет пятнадцати. Также, полагает он, во время княжения второго сына Ивана Калиты Ивана Ивановича Красного, т. е. с 1353 по 1359 г., начали приходить в сергиеву обитель люди, пробираясь через леса, и оставались здесь жить, потому что место это понравилось им [...] и *в ѣ з л ю б и ш а ж и т и т у*. И множество людей *в с х о т ѣ в ш е*, *н а ч а ш а с ѣ о б а п о л ы м ѣ с т а т о г о с а д и т с я*, и *н а ч а ш а с ѣ щ и л ѣ с ы о н ы*, *я к о н и к о м у ж е в ѣ з б р а н я ю щ у и м*. Пустота пустыни заполнялась людским множеством:

и с ѣ т в о р и ш а с е б ѣ р а з л и ч н ы я м н о г ы я п о ч и н ь ц и, *п р е ж д е р е ч е н н о ю и с к а з и ш а п у с т ы н ю* и *н е п о щ а д ѣ ш а*, и *с ѣ т в о р и ш а п у с т ы н ю я к о п о л я ч и с т а м н о г а*, *я к о ж е и н ы н ѣ н а м и з р и м а с у т ь*. И *с ѣ т а в и ш а с е л а* и *д в о р ы м н о г ы*, и *н а с ѣ я ш а с е л а*, и *с ѣ т в о р и ш а п л о д ж и т е н ь*, и *у м н о ж и ш а с я з ѣ л о*, и *н а ч а ш а п о с ѣ щ а т и* и *у ч я щ а т и в ѣ м о н а с т ы р ь*, *п р и н о с я щ е м н о г о о б р а з н а я* и *м н о г о р а з л и ч н а я* *п о т р е б о в а н и а*, *и м ѣ ж е н ѣ с т ь ч и с л а*.

Этот экскурс в историю *места сего*, в котором так настойчиво «разыгрывается» антитетизм былой пустоты и дефицита, с одной стороны, и полноты и множества, с другой, собственно говоря, был принят по инициативе составителя «Жития». Сознвая это, он прерывает самого себя и возвращается к прежнему повествованию, начатому ранее, а именно к теме «всяцѣй худости» и «недостатков нужных потребъ, без них же не мощно обрѣстися».

Эта краткая картина того, как природная пустота начинает заполняться, когда в ней возжигается огонек христианской веры, дает хорошее представление о том, как происходит это из самого мира идущее, но духовным фактором вызванное домостроительство, мирская «икономия», хозяйствование и само хозяйство. Но эти же домостроительство и хозяйство возникают и вне мира, в монастыре, в монашеской обители, где опыт «икономии» обнаруживает себя полнее и отчетливее. Онтологические предпосылки хозяйства едва ли могут быть поняты вне проблематики свободы и необходимости. «Хозяйство, понятое достаточно широко, не есть подъяремная работа скота, но творческая деятельность разумных существ, *н е о б х о д и м о* осуществляющих в ней свои инди-

видуальные 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» (Булгаков 1990, 257). Хозяйство имеет своим стимулом, своим началом дефицит, недостаток жизненных средств, которые необходимо восполнить. Эта встреча недостатка-бедности-голода с жизненными средствами, восполняющими недостаток, символизируется в платоновском «Пире» образами Пении и Пороса, воплощающими алкание, бедность и выход из них, переправу (одно из значений др.-греч. πόρος — ‘жизненные средства’, ‘поступление’, ‘доход’), то есть ситуацию, стоящую в центре антропологии, — человек в природе⁸⁶.

О становлении «монастырской» икономии довольно подробно рассказывается в «Житии». Исходная ситуация — сплошной дефицит, почти безбытность:

Егда испрѣва начинашесе създаватися мѣсто то, егда немножайшимъ братиямъ живущимъ в немъ, егда немнози бяху приходящеи и приносящеи, тогда начастѣ скудости бываху потребныхъ, яко многажды на утрия и хлѣбу не обрѣстия. Да кто можетъ и сказати недостаткы, бывшаа преподобному отцу нашему Сергию? Испрѣва, егда начинаше строитися мѣсто то, овогда убо не достало хлѣба, и муки, и пшеници, и всякого жита; иногда же не достало масла, и соли, и всякого ястия брашеннаго; овогда же не достало вина, имъ же обѣдня служити, и фимиаму, имъ же кадити; иногда же не достало воску, имъ же свечи скати, и пояху в нощи заутренюю, не имущи свѣщъ, но токмо лучиною березовою или сосновою свѣтяху себѣ, и тѣмъ нужахуса канонархати или по книгамъ чести, и сице съвършаху нощныя службы своя. Преподобный же Сергий всяку нужю ону, и тѣсноту, и всяку скудость, и недостатки трѣпяше съ благодарениемъ, ожидая от Бога богатыхъ милости.

Что значит это «терпение с благодарением» и «ожидание от Бога богатой милости», объяснено Епифанием в подробном описании одного эпизода из жизни сергиевой обители. Этот рассказ представляет собой как бы иллюстрацию общего положения, с которого и начинается изложение — *И случися въ иное время сицево искушение, поне же съ искушениемъ бываетъ и милость Божия*. Это искушение — своего рода испытание, исход которого может быть связан с явлением Божьей милости. Описываемый случай важен, кажется, потому, что в нем обнаруживается некая важная установка Сергия, состоящая не только в том, что нет и не может быть случайной и безадресной Божьей милости, но и в том, что милость Божья — ответ на выдержанное испытание и то терпение, в котором проявляется упование на волю Божью, полное доверие

к Богу, смиренное вверение Ему собственной судьбы. Достойное прохождение человека через испытание и милость Божья неким таинственным образом связаны друг с другом. Однако было бы глубоким заблуждением считать, что в этом случае имеет место некая сделка человека с Богом в соответствии с принципом *do ut des*. Сама мысль об этом исключает возможность милости Божьей, потому человек в подобном испытании до всего принимает окончательное решение отдачи себя на волю Божью как высшей формы смирения, заранее отвергающее какие-либо условия. Более того, упование на милость Божью есть безусловное отвержение поиска иных путей восполнения дефицита. Собственно, можно было бы сказать и иначе — «искушение»-испытание образует единственное «условие» милости Божьей, хотя само это понятие в данном случае так может обозначаться лишь при переводе на язык падшего мира.

А случай состоял в том, что в монастыре, уже в игуменство Сергия, кончились все запасы еды. У Сергия же была для всех братьев заповедь, запрещающая в подобной ситуации выходить из монастыря в какую-нибудь деревню или село и просить у мирян хлеба для пропитания и повелевавшая терпеливо сидеть в монастыре, просить и ждать милости от Бога. Этой заповеди следовал и сам игумен, который *пребысть три дний или четыре не ядуци ничто же*. На четвертый день с самого утра Сергий, взяв топор, пришел к одному из монастырских старцев и сказал, что он, зная о намерении старца соорудить перед своей кельей сени, хочет сделать это (*да руцѣ мои не празнуета*). Старец боялся договариваться с Сергием, предполагая, что это будет дорого стоить, тем более что он ждал плотников из села. Но Сергий отказался от «мздовъздаанна» и спросил: *«имаши ли гнилыя хлѣбы, зѣло бо хотѣниемъ въсхотѣ ми ся ясти таковыя хлѣбы [...] у мене николи же обрѣтаются такови хлѣби [...]»* и добавил: *«и кто есть тебѣ инъ сице древодѣль, яко же азъ?»* Старец вынес Сергию решето наломанного гнилого хлеба, а тот попросил сохранить хлеб до вечера — *«азъ бо преже даже руцѣ мои не поработасте и преже труда мѣзды не приемлю»*. Сергий работал с утра до вечера — тесал доски, столбы *изъдолбе* и поставил и сени *съгради [...]* и *съврѣши а*. Когда все было закончено, старец снова вынес решето с гнилым хлебом. Сергий взял хлеб, попросил в молитве благословения и начал есть хлеб, запивая водой, *и не бѣ варива, ни соли, ни влаги; и обое съвокупя и обѣд, и вечерю ядяше*. — *«Воле, братие, колико есть трѣпѣние мужа сего и въздрѣжание его! — говорили видевшие это. — Яко пребысть четыре дни ничто же не ядый и на четвертый суцу поздѣ гнилым хлѣбом алкоту свою утѣшаше и уставляше; и то же не даром хлѣб гнилый, но драгою цѣною прекупивъ, ядяше»*.

Но один из братии (а все были голодны и не ели уже дня два) возроптал на Сергия. Видимо, кто-то еще присоединился к нему, но Епи-

фаний, похоже, сознательно сохраняет неопределенность в этом месте (*Не вси же пороптаху, но нѣкоторый брат е д и н ъ от них*), хотя множественное число чуть ранее дает, кажется, возможность считать, что выступление одного было поддержано, по меньшей мере, несколькими еще. Изголодавшиися иноки *оскрѣбишася [...] и придоша к нему, и пред ним поимы и поносы творяху*. Сергию было высказано многое:

«Плѣсневии хлѣби! Еще ли нам въ мирь не исъходити просити хлѣба? Се убо на тя смотрихом, яко же учил ны еси; и се тебе слушающе нынѣ уже исчезаем от глада. Того ради утро рано изыдем от мѣста сего камо къждо потребных ради. Да не пакы възвратимся сѣмо, уже не могуце к тому трѣпѣти бываемых недостатковъ и скудости здѣ».

Сергий понял теперешнее состояние братии, ее готовность говорить языком ультиматумов, созревание, когда неповиновение, уже перешедшее в нападки, может вылиться в осуществление объявленной угрозы. В этой ситуации можно было принять разные меры, но Сергей захотел увидеть за происходящим не дерзость, чреватую бунтом и разрывом, а ее причину — уныние и малодушие, требующие успокоения, помощи с его стороны. Это настроение братии Сергей хотел своим *длъготрѣпѣниемъ, и кроткым обычаем, и тихостию исправити*. Он созвал всю братию и, видя их ослабевших и опечаленных, как бы забыв о только что имевшей место сцене, начал говорить с ними мягко, увещевательно и напоминательно, ссылаясь на мудрость Священного Писания. Два вопроса предшествовали всему тому, о чем говорил Сергей далее. Но именно они определили тон обращения к братии и напрашивающийся ответ:

«Въскую прискрѣбни есте, братие? Въскую смущаетеся? Уповайте на Бога; писано бо есть: [...] “Ищите и просите прежде Царствия Божия и правды его, и сиа приложитъ вам. Възрите на птица небесныа, яко ни сѣют, ни жнут, ни збирают в житница, но Отець небесный крѣмит я: не паче ли вас, малоѣбрии? Трѣпѣти убо, трѣпѣниа бо потреба есть: въ трѣпѣнии вашемъ стяжите душа ваша; претрѣпѣвый бо до конца и спасетъся”. И вы нынѣ глада ради оскрѣбистеся, еже на мало врѣмя на и скуш е н и е вам съключающеся. Но аще претрѣпите с вѣрою и съ благодарениемъ, то на плѣзу вам будет искушение то и на болший прибытокъ обрящется [...] И вы убо нынѣ оскудѣние хлѣба имате, и недостатокъ всякого брашна днесъ имате, и заутра умножение брашенъ всѣх потребных и всякого обилиа ястѣя и питиа насладитесе. Тако бо вѣрую, яко не оставит Богъ мѣста сего и живущих в нем».

И когда Сергей не кончил еще говорить об этой своей вере, то, во что он верил, осуществилось. Кто-то постучал в ворота (*се нѣции в ъ - не за а ну потлѣкаша въ врата*). Вратарь сразу же посмотрел в глазок

и видѣ, яко принесено бысть множество брашенъ потребныхъ. От неожиданности, от радости, может быть, не веря своим глазам (бѣ бо приалченъ), он не открыл ворот и бросился к Сергию и просил его благословить принесших хлеб. Вратарь был первым, кто увидел результат этого чуда веры, и первым, кто правильно понял случившееся: *Яко молитвами твоими обрѣтется множество брашенъ потребных, и се предстоят при вратѣхъ.* Сергей велел открыть ворота, и все увидели телегу, уставленную корзинами с едой. Назревавший конфликт сразу же был забыт. И братия единодушно прославиша Бога, давшаго имъ такую пищу и вечерю странну, готову суцу на земли, яко да накормит я и душа алчущаа насытит, препитати а въ день глада.

Как нередко и в других подобных случаях, Сергей не спешит и держит паузу. Он понимает, что монахи голодны и на уме у них — еда. С этого он и начинает — *«Вы сами алчнн суце»*, но вместо ожидаемого приглашения к столу братия услышала — *«но насытите сытых до сытости, накормите крѣмящих вас, напитайте питающихъ вы, и учредите и почитите: достойни бо суть учрежениа и почитаниа»*. И сам Сергей, *аще и зѣло алченъ сый*, принесенную ему еду не взял, но повелел бить в било. Братия собралась в церкви и пела молебен, принося благодарность Богу и воссылая Ему хвалы. Только после этого братия и Сергей сели за трапезу. Преподобный совершил молитву, благословил, преломил и разделил хлеб между присутствующими. Хлебы были теплыми и мягкими, как если бы они были свежеспеченными⁸⁷. Голод был утолен, и в сознание собравшихся постепенно входила мысль о чуде (*И яко не дѣланнаа в рѣсноту пища познавашеся засылаема*). И, наверное, многие из них вспомнили о другом подобном же случае заполнения пустоты, когда Бог послал голодным евреям в пустыне спасительную манну. Едва ли случайно вспомнил в этом месте Епифаний о словах любимого Сергием Давида — *И одожди им манну ясти и хлѣбъ небесный дастъ имъ. Хлѣбъ аггельский яде человекъ, брашно посла им до обилиа, и ядоша, и насытишася зѣло.* Плоды терпения Сергия, страдавшего от голода и жажды, были щедро явлены Богом, на которого только и уповал преподобный, и здесь опять Епифаний вспомнил слова Давида: *Трѣтѣние убогихъ не погыбнет до конца; труды плод своихъ снѣси; блаженъ еси добро тебѣ будет.* И еще раз знаменитые слова Давида появляются тут же, когда в трапезной Сергей спросил о возроптавшем брате, который упрекнул его заплесневевшими хлебами, — *Я ем пепел, как хлеб, и питие мое растворяю слезами* (Псалт. 101, 10).

Когда первое изумление братии миновало, оторопь отступила и голод был утолен, разговоры от хлеба перешли к тем, кто прислал его и где принесшие хлеб. Началось время расспрашиваний, допытываний, поиска разъяснений. *Никто же удобъ можаше извѣстно уразумѣти*

бываемого, пока Сергей не напомнил братии, что он просил позвать привезших хлеба и пригласить их к трапезе, и не спросил, где они. Монахи ответили, что они спрашивали у привезших хлеб, чей он, и они ответили, что хлеб был послан Сергию и братии одним очень богатым христианином, живущим в дальних странах, что участвовать в трапезе они отказались и пожелали вернуться обратно — *и тако изидоша от очюю их*. Кто прислал им хлеба, монахи, простые умом, тогда не уразумели, хотя они и пребывали в удивлении, как пшеничные хлеба, с маслом и пряностями испеченные, так долго оставались теплыми — *а не от близ привезени [...]* суще.

Чудо первого дня не иссякло, и оно повторилось и на второй и на третий день, когда в монастырь снова была доставлена обильная пища. Эти повторения были восприняты братией, как свидетельство того, что и в дальнейшем Бог не оставит *места сего* и людей этого места, и они воздали хвалу Богу. Урок был извлечен, и хотя лишения, скудость, недостаток необходимого случались и позже, монахи *все тръняху съ усръдиемъ и съ вѣрою, надѣющеся на Господа Бога, залогъ имуще преподобнаго отца нашего Сергия*. — *На Бога надейся, а сам не плошай*, — говорит русская пословица. Сам Сергей не «плошал» и учил не «плошать» братию, как бы понимая, что нельзя эксплуатировать милость Бога и просить у него то, что доступно самому человеку, если только он не «оплошал». Но и на Бога Сергей надеялся, но только в тех крайних случаях, когда Бог оставался единственной опорой, которой можно было вручить себя и надеяться на спасение при условии, что во всем от человека зависящем он не «оплошал». В напряженных духовных ситуациях (они, впрочем, могут иметь и свое материально-физическое выражение, как в описываемом случае), где от человека уже ничего не зависит и опираться уже не на что (ср. ницшевское «великое Ничто»), необходимо смириться и уступить себя судьбе, чтобы, по меньшей мере, услышать ее голос. Такой судьбой и опорой для Сергия был Бог, и он ставил себя на Него⁸⁸, вручал себя Ему — иногда вполне конкретно, иногда же в варианте «надежды на надежду» — но всегда целиком, и эта установка, возможно, единственная в этой ситуации, говорит и о глубине духа Сергия, о его смелости и смирении, о силе его веры. Сама «установка себя на Бога» есть знак духовного максимализма, соотнесения себя с волей Божьей, задание себе пределом беспредельного при сознании своих возможностей и без измены чувству трезвости.

Ранее уже неоднократно указывалось, что в истории русской святости известно немало примеров особо отмеченного отношения святого к своей одежде. Сергей Радонежский был из их числа. Об этом отноше-

нии его к одежде хорошо знали в монастыре, и некоторые из них поведали об этом Епифанию. Рассказ этот сам по себе отмечен — так подробен и дифференцирован он, не говоря уж, видимо, о его соответствии истинному положению вещей:

[...] риза нова никогда же взыде на тѣло его, ниже от сукожь нѣмецких красовидных, цвѣтотворных, или от синеты, или от багрянородных, или от бурявы, или от прочих многообразных различных шаровидных цвѣтовъ, или бѣлообразно, или гладостно и мягко: «Мягкая бо, — рече, — носящей в домѣх царевых суть». Но токмо от сукна проста, иже от сермягы, от власи и от влѣны овчаа спрядено и исткано, и то же просто, и не цвѣтно и не свѣтло, и не щапливо, но токмо видну шръстѣку, иже от сукна ризу ношаше, ветошну же, и многошвену, и неомовену, и уруднену, и многа пота испльнену, иногда же другойци яко и заплату имущу.

Уже из этого отрывка видно, что Сергий одевался так не от равнодушия к одежде (слишком уж много запретов — в основном, на цвет — существовало для него). Одежда была собственным выбором Сергия. Кроил и шил ее он сам, если только одежда не переходила к нему от кого-нибудь из братии. И к своей одежде Сергий относился съ благодарениемъ. Среди монастырской братии, где тоже, конечно, не было «модников», «одежное» поведение Сергия было своего рода вызовом, и на фоне других он был белой вороной, и эта его позиция была своего рода самоутверждением; со стороны она могла показаться даже демонстративной. Вероятно, таковой считали ее и некоторые монахи. Епифаний входит и в другие тонкости, касающиеся одежды Сергия и его отношения к ней:

Есть же егда и сице случашеся: единою бо обрѣтешя у них сукъно едино злотворно, и неустройно, и некошно, яко и пелесовато, его же и вся братиа негодующе и гнушахуся его и отвращахуся. Но ово убо единъ братъ вземъ сие, и мало подрѣжавъ, и пакы възъвращаше и покидаше; такожде и другыи, и третии, даже и до седмаго. Преподобный же не отвратися, нъ съ тѣмъ и емъ вземъ сие, благослови въ, и крааше, и шиаше, и сътвори рясу в ню же не възгнушася облещися. И не речи съвлеци ея и пометнути ю, но паче изволи съ благодарениемъ на тѣлѣ своем износити ю, донде же по лѣтѣ единѣмъ, обетшавъ, издрася и распадеся. Да от сея вещи разумѣти, колико и каково рачительство имѣаше смиреномудриа ради, еже проходити в нищетнѣ образѣ.

Эти особенности Сергия нетривиальны. Нужно вспомнить, что в это время он уже был игуменом, во всем старался подавать пример братии, и она во многом следовала его примеру. Но одежда Сергия явно нару-

шала некую несформулированную, но всеми (включая и игумена) признаваемую норму. *Бяху бо порты на нем обычныя зѣло худостны, еже по вся дни ношаше, и не видевший Сергия ранее никогда бы не подумал, что человек в зѣло худостных портах — игумен, а не какой-нибудь нищий и убогий инок или работник со стороны, подрядившийся на любую, какую потребуют работу. Епифаний, как бы понимая, что его рассказ в этом месте может показаться неправдоподобным, решается, чтобы не было сомнений, сразу подвести итог:*

И единою просто реци: толики бѣ худостны порты ношаше, яко хуже и пуще всѣхъ чрънцевъ своих, яко нѣкоимъ от сего омекнутися, не знающим его, и облазнитися.

Со многими именно это и случалось. И об одном случае такого рода подробно рассказывается в «Житии». Этот рассказ описывает то время, когда слухи о жизни Сергия стали широко распространяться и многие люди из разных мест приходили лишь для того, чтобы его увидеть. Возвращаясь восвояси, они рассказывали друг другу о Сергии и *дивляхуся*.

Один человек (христианин, — считает нужным отметить Епифаний), поселянин, чином *орачь, живый на селѣ своемъ, орый плугом своим и от своего труда питаася, пребываше от далече сущих мѣстъ*, восхотел от *многа желаниа и слышаниа* увидеть Сергия тем более, что раньше ему не довелось его видеть. Придя в монастырь, усердный земледелец расспрашивал всех, где можно найти Сергия. Монахи просили его немного подождать, поскольку в это время Сергий работал на огороде, разрыхляя мотыгой землю, чтобы посадить какую-то зелень. Пришедшему, однако, не хватило терпения, и он приник к щели, через которую увидел человека *в худостнѣ портище, зѣло раздранѣ и многошвенѣ, и въ потѣ лица тружасящася*. В этом человеке он никак не мог признать Сергия, и, не поверив монахам, он просил их все-таки показать ему блаженного. Сам же стоял около дверей в неопределенном ожидании.

Через некоторое время преподобный *изыде от дѣла дѣланиа своего*, и монахи указали на него земледельцу. Тот же, взглянув, *отврати лице свое [...] и начат смѣятися и гнушатися его* и откровенно высказал свое мнение. Сказанное им ценно как свидетельство непредвзятого взгляда человека, увидевшего нечто в корне противоположное ожидаемому. Здесь не было разочарования: что это не Сергий, ему было ясно с очевидностью, но плохо скрываемый упрек в адрес монахов и обида все-таки ощущаются в словах земледельца. Он так желал повидать Сергия, и вот теперь монахи вместо него показывают ему его противоположность, некоего бедняка, анти-Сергия:

«Аз пророка видѣти приидох, вы же ми сироту указасте. Издалече пришествовав ползоватися начахъся, и в ползы мѣсто тѣ щ е т у с и

приах. Аще и въ честень монастырь приидох, но ни ту пльзы обрѣтохъ: вы убо поглумистеся мною, мните мя яко изъумѣвшася. Азь свята мужа Сергия, яко же слышах, тако и надѣахся видѣти его въ мнозѣ чти, и славѣ, и въ величѣствѣ. Нынѣ же сего, иже вами указаннаго ми, ничто же вижду на нем, чти же, и величѣства, и славы, ни портѣ красных, ни многоцѣнных, ни отрокѣ, предстоящихъ ему, ни слугѣ скоро рищущих, ни множество рабѣ, служащихъ или чѣсть въздающихъ ему; но все худостно, все нищетно, все сиротинско. И мню, яко не тотъ есть».

Конечно, земледелец был человеком наивным, простым, но именно таких и было тогда большинство на Руси. И «идеальный» образ Сергия, портрет которого был набросан земледельцом, скорее всего, жил в сознании многих из тех, до кого дошла молва о нем. Да и судить их за такое представление о Сергии трудно: значит, видывали сами иереев «в красных и многоценных одеждах», вокруг которых мельтешили многочисленные слуги, воздающие им честь; значит, во всем этом ничто не настораживало людей и всё происходящее принимали они благоговейно как должное. Потому и для земледельца, увидевшего человека в бедных одеждах, он не Сергий, *не тотъ есть*.

Епифаний подробно останавливается на этом эпизоде. Для него это удобный повод для дидактических рассуждений, и в данном случае он прав, что не упускает его. Реакция земледельца предполагает особую парадигму представлений о духовном пастыре, в которых еще много неизжитого языческого. Сергий своей деятельностью, поведением, образом задает иную, новую парадигму. Конечно, он был не единственным и даже не первым, но именно с ним, помещенным в его время, связалось на Руси представление о наиболее полном и особом типе воплощения святости. Чтобы понять этот тип святости, узреть его в смиренном и в «худостных портах» Сергия сквозь внешнее и поверхностное, надо было научиться различать внутреннее, этим внешним скрываемое. И как раз об этом, исходя из примера с земледельцем, говорит Епифаний, предлагая объяснение такого его «невежества»:

Се же глаголаше къ мнихом поселянинъ онъ, глаголемый земледѣлецъ, и въ правду рещи поселянинъ, акы невѣжа сый и не смотряи въ внутренима очима, но вънѣшнима, не вѣдый книжнаго писаниа, яко же премудрый Сирах рече: «Человекъ смотритъ в лице, а Богъ зритъ въ сердце». Сий же внѣшня обзираша, а не вънутреня, и телеснааго устроениа худость ризную блаженнаго видѣвъ, и страду земную работающу, и добродѣтель старьчю и нищету укаряше, никако же вѣрова того быти, о нем же слыша. Въ помыслѣ же его бѣше нѣкое невѣрство, помышляше бо в себѣ глаголя: «Не мощно таковому мужу честну и славному, въ нищетѣ и худости быти, его же въ мнозѣ величѣствѣ, въ чти же и въ славѣ слухомъ преже услышах».

Эта попытка Епифания проникнуть в психологию земледельца, определить причины его недоверия и ход его мыслей здесь весьма уместна: для него объяснить — значит открыть причину и — в известной степени — поняв ее, оправдать земледельца. Здесь это тем более важно, что монахи избирают в отношении к нему иной, явно не лучший путь. Обращаясь к Сергию, они, заботясь (ложно) о нем, в желательном модусе и под видом вопроса дают ему совет:

«Не смѣем рещи и боимся тебе, честный отче, а гостя твоего отслали быхом отсюду акы бездѣлна и бесчѣстна, поне же невѣжда бѣ и поселянинъ: ни тебѣ поклонится, ни чти достойна въздасть, а нас укаряет и не слушает, акы лжуща мнить нас. Хочеши ли убо да ижъ-женем его?».

И Сергий в ответ им —

«Никако же, братие, не сътворите сего, не бо к вамъ, но на мое имя пришелъ есть. И что труды дѣете ему. Дѣло бо добра съдѣла о мнѣ, и азъ вины не обрѣтаю в нем».

И тут же напомнил слова апостола Павла, о которых забыли монахи и потому заняли неверную позицию:

«Аще человекъ въпадаетъ въ нѣкоторое прегрѣшение, вы, духовни, съврѣшайте таковаго духомъ кроткимъ» и подобаетъ таковыя смиреніемъ и тихо стію исправляти».

И не дождавшись от земледельца поклона,

самъ прежде предваривъ приступль на целование земледѣлче, съ тщаниемъ же и стѣшааше. И съ великимъ смиреніемъ поклонся ему до земля, и съ многою любовію о Христѣ цѣлование дасть ему, и благословивъ, велми похваляше поселянина, яко сице о немъ разсудиша⁸⁹.

Сергий, поцеловав поселянина, взял его за руку и посадил его рядом с собой, справа; предлагая ему еду и питье, он *честію же и любовію учреждение сътвори ему*. Но крестьянин был не только наивен, но и недогадлив: ему так хотелось увидеть Сергия, которого он представлял себе настолько не таким, как теперешний его собеседник, что он пребывал в печали и унынии, потому этот собеседник, действительный Сергий, как казалось ему, отделял его от Сергия его мечты. Это свое настроение земледелец объяснил сам: он пришел сюда с единственной целью — увидеть Сергия, но его желание не исполнилось. «Не печалуй! — утешал его Сергий. — Здѣ есть милость Божіа сицева, да никто же печалень исходитъ от здѣ. И о немъ же печалуеши и еже ищещи, в сій час дасть Богъ того, его же желаеши».

Весь этот эпизод разрешился эффектно. Обязан ли этот эффект перу Епифания или уже сложившемуся раньше меморату, не столь важно. Но за этим эффектом стоит, как тень, то, что, по сути дела, его снижает, если даже не снимает вообще: поселянин удостоверился, что его собеседником был Сергий только тогда, когда он увидел его в том внешнем апофеозе, в котором он и представлял его себе до этого.

А случилось следующее. Пока не узнанный поселянином Сергий беседовал с ним, к монастырю прибыл некий князь *съ многою грьдостию и славою, и плъку велику быти округъ его, боляром же и слугам, и отроком его*. Шедшие впереди княжеские телохранители и подвойские поселянина оного яша за плеща его рукама своима и далече нѣздѣ отринуша его от лица княжа и Сергиева. Князь поклонился Сергию до земли, и тот благословил его. Они поцеловались и сели вдвоем, а все продолжали стоять. Только поселянин бегал вокруг (*рискаше, обиходя*), стремясь посмотреть на того, кем он еще совсем недавно *небрежаше и гнушашеся*, но не находил удобного для себя места. Тогда он обратился к одному из стоящих с вопросом, кто тот монах, что сидит справа от князя. «Убо пришлецъ ли еси сѣмо? Нѣси ли слышалъ преподобнаго отца Сергия? Глаголяй съ княземъ той естъ», — ответили ему. *Он же слышав, зазираше в себѣ вкупѣ и трепеща*.

Когда князь покинул монастырь, устыженный крестьянин просил братию молиться за него, кланялся до земли Сергию и еще просил простить его за его прегрешения и нечестия и помочь ему в его неверии. Последними словами его были: *Нынѣ познах поистинѣ о тебѣ, отче; яко же слышахом, тако и видѣхом*. Сергий простил земледельца, благословил его и побеседовал с ним *душепитательными, утѣшительными словесы* и отпустил его домой. Эта встреча была для этого поздно прозревшего человека решающей: отныне он имел великую веру в Святую Троицу и в Сергия. Открыть истину и начать жить по ней никогда не поздно. Через несколько лет он пришел к Сергию в монастырь, постригся в монахи и жил несколько лет в покаянии, пока не отошел к Богу.

Во всем этом не было никакого чуда. Был Сергий и была встреча с ним. Но были и чудеса, творимые о Сергии, точнее, которые *творит Богъ угодником своим*.

Одно из таких чудес было явлено, когда братия умножилась и обнаружился недостаток воды. Вблизи от обители, как сообщает Епифаний, воды вообще не было⁹⁰, и приносить ее приходилось издалека; пока Сергий был один, с этим неудобством можно было мириться. Когда положение изменилось, доставка воды стала трудным делом, и это вызывало недовольство. Некоторые из иноков возроптали на Сергия и мно-

гократно упрекали его — «Въскую [...] не разсужаа, съль еси на сем мѣсте обитель здати, водѣ не близ сци?» — «Аз убо единъ на сем мѣсте хотѣх безмлъствовати, — отвечал Сергей, — Богъ же въсхотѣ толику обитель въздвигнути, прославляти святому его имени». Единственный совет братии был: *Дръзайте убо въ молитвѣ своей и не премагайте!*, и он напомнил, что Бог даже для непокорных евреев источил из камня воду.

Монахи разошлись по кельям, а Сергей, взяв с собой одного брата, вышел из монастыря и углубился в лесную глушь. Проточной воды нигде не было, только в одной канаве было немного дождевой воды. Преклонив колени, преподобный начал молиться⁹¹. Когда молитва была поизнесена и Сергей указал место, внезапно пробился источник, который *и до нынѣ всѣми видимъ есть, от него же почерпают на всяку потребу монастырьскую*. Так это донынѣ отсылает к временам моисеевым и соединяет историю святости на Руси со священной историей евреев. Символика пробившегося источника и воды, из него изливающейся, отсылает к идее божественной благодати, в данном случае даруемой месту сему и христианскому люду Руси, и самому Сергию.

«Житие» Сергия отмечает, что от воды этого источника происходят многие исцеления одержимых различными недугами, если они приходят с верой. Те, кто живет в дальних местах, присылают своих людей за этой водой, которой потом кропят больных и которую пьют и получают исцеление. *Не бо единъ или два, но много и неисчетенно бываетъ даже и до днесь. И оттолѣ источникъ прозвася Сергиевымъ именованием до 10 или 15 лѣт. Сергей же, «разсудная глава», негодовал в связи с этим, говоря: «Яко да никогда же слышу от вас моимъ именемъ источникъ онъ зовущь. Не бо азъ дах воду сию, но Господь дарова нам недостойнымъ»*. И именно поэтому и открытие источника там, где его не было, и целительные свойства его воды были чудом, в котором участвовали и Бог и Сергей, и, вероятно, отчасти и тот, в ком была сильна вера.

И еще о двух чудесах вслед за этим сообщает «Житие» Сергия: первое — воскрешение отрока молитвами святого; второе — исцеление бесноватого вельможи.

В истории воскрешения отрока мотив великой веры в Сергия — из числа отмеченных. Некий благочестивый человек, живший в окрестностях монастыря и имевший такую веру, страдал оттого, что его малолетний ребенок был тяжело болен и ему грозила смерть. Отец, уповая на Сергия, понес сына в монастырь, надеясь на то, что если ему удастся донести сына до монастыря живым, он выздоровеет. Первая часть задачи была выполнена, но пока отец излагал свою просьбу Сергию, сын его *изнемогъши и издѣше*. Увидев это, отец, *всю надежю отложивъ, абие на плачь обратися*:

«Увы! [...] О, человеце Божий! Аз вѣрою и слезами въ безмѣрной печали к тебѣ притекох, надѣяся утѣшения приати, нынѣ же вмѣсто утѣшения множайшую печаль себѣ наведох. Унее ми бы, яко да в моемъ дому отроча мое умерло бы! Увы мнѣ! Что сътворю? Что сего лютейшии и грѣшее!»

И пошел приготовить гроб, оставив тело умершего сына в келье.

Святой же умился о человецѣ оном, преклонь колѣне, начатъ молиться о умрѣшем. И вънезапту отроче оживе, и душа его възвратися, и начатъ подвизатися.

Когда отец вернулся со всем тем, что нужно для погребения, Сергий встретил его словами: «Въскую, человеце, подвижешися, не добръ расмотря: отроча твое не умре, но живо есть».

Увидев, что сын его действительно жив, отец припал к ногам человека Божия, благодарение ему въздавааше. Сергий же ему в ответ:

«Прелстился еси, о человеце, и не вѣси, что глаголеши: отроча бо твое, носящу ти его сѣмо, на пути студению изнемогиши, тебѣ мнится, яко умре. Нынѣ же в теплѣ келии съгрѣваясь, мнит ти ся, яко оживе. Преже бо обещаго воскресения не мощно есть ожити никому же».

Но отец на радостях продолжал изливаться в благодарениях, ссылаясь на то, что сын его ожил молитвами Сергия. Тот со всей строгостью прервал эти излияния, запретив отцу говорить подобное: «Аще пронесеши сие, всяко отщетишися и отрока конечнѣ лишишися». Отец обещал Сергию никому о случившемся не говорить и вместе с сыном отправился домой. Свое слово он сдержал: млъчати убо не можаше, проповѣдати же не смѣаше, — сообщает «Житие», — но тако бѣ в себѣ дивяся, хвалу въздаа Богу творящему дивнаа и преславѣнаа, «яще видѣста, — рече, — очи наши».

Увѣдѣно же бысть чюдо сие от иже ученика святаго, — заключает Епифаний свой рассказ об этом эпизоде⁹².

Второе чудо, о котором сообщает «Житие», иного рода. Был некий вельможа. Он жил где-то на Волге, на большом расстоянии от сергиева монастыря. И был одержим бесом, жестоко и непрестанно, днем и ночью, мучившим его настолько, что когда его заковали в цепи, чтобы везти к Сергию, он разрывал железные путы. Даже десять сильных мужчин не могли удержать его; одних он бил, других кусал. Бывало, что он убегал из дома в пустаа мѣста и оставался там, жестоко мучаясь от беса, пока его снова не находили и, связав, не отвозили домой.

Молва о Сергии и о том, что творит Богъ чудеса его ради (эта формула как бы синтезирует два мнения о субъекте чудотворения: Сергий говорил: «Бог сотворил чудо», народ в тех же случаях говорил, что чудо

сотворил Сергей), к тому времени дошла до волжских берегов, и сердобольные люди решили повести безумного вельможу къ человеку *Божю* (тоже формула, не раз обозначающая в «Житии» Сергия). В пути было много трудностей. Вельможа, беснуясь, великимъ гласомъ въпаше: «*Оле, нужда сиа! Камо мя силою водите, мнѣ же не хотящу ни слышати, колми же видѣти Сергия отнудь? Възвратите мя пакы в домъ мой!*». Но его продолжали тащить насильно и были уже недалеко от монастыря, когда он с криками «*Не хощу тамо, не хощу! Възвращуся пакы, отнюду же изыдох!*» разорвал путы, сковывавшие его, и набросился на тех, кто был с ним. Вопли и крики были так ужасны (они доносились и до монастыря), что казалось, что кричащий лопнет. Обо всем этом сообщили Сергию, который велел ударить в било, и, когда собралась братия, он начал петь молебен за одержимого бесом, и это продолжалось до тех пор, пока больной не стал успокаиваться и его не привели в монастырь. Сергей вышел навстречу ему с крестом в руке и перекрестил его. Беснование началось с новой силой. Одержимый отскочил от того места и при криках «*Оле нужда пламени сего страшнаго!*» бросился в находящуюся поблизости лужу. С тех пор он *исцѣлѣ благодатю Христовою и молитвами святого* (другая формула, относящаяся к источнику чудотворения), *и разумъ его пакы възвратися, начат же глаголати смыслено*. Тогда исцелившийся вельможа и объяснил, что, когда Сергей осенял его крестом, ему показалось, что из креста исходит огромное пламя, и он, боясь сгореть, бросился в воду.

После этого, пробыв в монастыре несколько дней, здоровый, кроткий и разумный, вельможа вернулся к себе домой, *славя Бога, и хвалу въздая, яко его [Сергия. — В. Т.] ради молитвъ приат исцѣление*. Молва об этом чуде, видимо, широко распространилась, и именно здесь Епифаний замечает:

Отсюду бо великъ бяше общий строитель от вышняа благодати всѣм предлагаешя. Уже бо множество много стицахуся от различных странъ и град, паче же и весь постничьскій ликъ, своя жителства оставляюще, и к нему прихождааху, судивше полезнѣйше еже съжителствовати с ним и от него наставитися къ добродѣтели. И не токмо ликъ постничьскій или велможе, но и до простых, иже на селѣ живущих: в си убо имѣяху его яко единого от пророкъ.

Так молва о Сергии, все чаще бывшая на слуху, стала превращаться во всенародную славу его (хотя это были только первые шаги ее), которой предстояло и далее все более и более шириться, и основу этой славы народ видел именно в чудотворческих способностях Сергия. Разумеется, это ему не нравилось — и не из ложной скромности, а потому, что он знал — чудо сотворяется Богом, но едва ли он не знал, что его, Сергия, молитва тоже причастна к явлению чуда. Да, Сергей

принижал свои заслуги в чудотворении, умалил себя, похоже, ему вообще не хотелось слышать о себе в связи с таким великим явлением, как чудо. Но и сказать «нет, я никакого отношения к этому не имею» он тоже не мог: это было бы отрицанием его богообщения, всей его жизни в Боге, взятием под сомнение той *духопроводности*, которая была ему, Сергию, свойственна, но не как исключительно его имя, а как дар Божий, воля Божья, которых он оказался достоин. Поскольку, как только чудо совершилось, тот, над кем оно совершилось, сразу же опознавал его и как бы — внутренне — ждал, что и Сергей присоединится к такой же оценке происшедшего, преподобный, зная, что это действительно чудо и кто его автор-творец, предпочитал не акцентировать внимание на чуде, находя тонкие возможности истолкования случившегося как естественного, но в мире, где Божья воля, с одной стороны, и люди, живущие по заветам Бога, с другой. Чудо воспринимается как таковое именно потому, что оно нарушает естественный порядок вещей, но сам «естественный порядок» определяется применительно к эмпирическому слою «низкой» жизни. Чудо же принадлежит иному, «высшему» порядку, где оно тоже естественно, но оно открывается, хотя редко, и тем, кто судит об этом с позиции «низкой» жизни. Не раз указывалось, что в полосу «чудотворения» Сергия вошел далеко не сразу: в молодости — никаких чудес, никаких видений. Все это появляется только ближе к старости и, несомненно, зависело от огромной, но постепенной внутренней работы Сергия, от всего хода его духовного возрастания. Об этом Сергей хорошо знал, свою долю в этом духовном труженичестве тоже знал, но обнаруживать ее и обсуждать с кем-либо не хотел: в противном случае он был бы сеятелем соблазнов. То, что можно было бы назвать «смирением скромности», понимаемым обычно как личное, только его касающееся свойство святого, имеет и иную ориентацию — доверие к другому, заботу о нем, надежду на его духовное возрастание в сторону Бога, к самому Богу. Эта память о другом, сознание его присутствия — из важных черт Сергия.

Можно рассуждать так: Бог тем более поддерживает, окрыляет и заступает за человека, чем больше устремлен к Нему человек, любит, чтит и пламенеет, чем выше его *духопроводность*. Ощущать действие этого Промысла может и просто верующий, не святой. Чудо же, нарушение «естественного порядка» (внешней, тонкой пленки, где все совершается по правилам и под которой, глубже, кипит царство сил духовных) — чудо «просто смертному» не дано (как не дано ему и истинных видений). Чудо есть праздник, зажигающий будни, ответ на любовь. Чудо — победа сверхалгебры, сверхгеометрии над алгеброй и геометрией школы. Вхождение чудесного в будни наши не говорит о том, что законы буден ложны. Они лишь — не единственны. [...] и, главное чудо,

наименее приемлемое — мгновенная отмена нашего маленького закона: воскресение по смерти. Это, конечно, величайшая буря любви, врывающаяся оттуда, на призыв любовный, что идет отсюда (Зайцев 1991, 91).

Конечно, Сергей был достаточно серьезен и внимателен, чтобы заметить, что труженичество братии его монастыря приносит богатые плоды, что эти плоды могут быть еще богаче и что в этом деле многое зависит от него. И это многое определялось и тем, что множество много стицахуся к нему отовсюду отнюдь не только из любопытства, а в поисках чего-то важного, более того, главного для них. Да и немало было таких пришедших из любопытства, у которых оно после встречи с Сергием вытеснялось тем, что становилось главным содержанием жизни, ее целью. Кажется, что он чувствовал вызов времени — выход в широкое пространство большого времени, в котором только и возможны великие деяния. Но подготавливаться к ним нужно было заранее, не опережая время, но и не отставая от него. Сергей, похоже, обладал этим чувством момента, той точки в силовом поле эпохи, где находится ее главный, все другое определяющий нерв. В этом смысле Сергей Радонежский был и человеком истории, более чем кто-либо другой из русских святых укорененным в ней. Но пока знака к новому началу не было.

А тем временем Сергей молился, заботился о братии и монастыре, трудился. Таким был и тот день. Поздно вечером преподобный бодрствовал и молился за братию, прося Бога помочь им в трудностях жизни и в их подвижничестве. Среди молитвы он услышал чей-то голос, произнесший его имя, — «Сергий!».

Он удивился неожиданному для этого времени призыву и, сотворив молитву, открыл в келье окошко, чтобы увидеть того, кто его позвал. Его ожидало еще более неожиданное:

И абие зрит видѣние чюдно: свѣт бо велий явися с небесе, яко всей нощнѣи тмѣ отгнаннѣи быти; и толицѣмь свѣтом нощъ она просвѣщена бѣ, яко дневный свѣт превъсходити свѣтлостию.

И в другой раз услышал он тот же голос:

«Сергие! Молишия о своих чадѣхъ, и Господь моление твое приять. Смотри же опасно и виждь множество инокъ въ имя Святыя и живоначалныя Троица съшедшихся въ твою паству, тобою наставляеми».

Сергий взглянул и увидел множество очень красивых птиц, слетевшихся в монастырь и его окрестности. И услышал в третий раз этот же голос:

«Им же образом видѣль еси птица сиа, тако умножится стадо ученикъ твоих и по тебѣ не оскудѣют, аще въсхотят стопам твоим послѣдовати».

Это «неизреченное видѣние» вызвало удивление Сергия. Чтобы иметь свидетеля этого видения, он позвал уже упоминавшегося Симона, благо что он находился неподалеку. Симон в свою очередь был удивлен неожиданному зову Сергия и поспешил к нему. *Но убо всего видѣннѣи не способися, но часть нѣкую свѣта оного узрѣ и зело удивися.* Преподобный рассказал ему все по порядку из виденного и слышанного, и бяху убо вкупѣ радующеся, душею трепещуще от неизреченнаго видѣннѣи.

В каком временном соотношении было это видѣние — благое, наконец, после страшных видѣний начала сергиева отшельничества, — сказать с определенностью трудно и поневоле приходится полагаться на последовательность изложения событий Епифанием, хотя она, конечно, не может служить решающим аргументом: забегания вперед и «суммации» однородного материала, нередкие в «Житии», суживают возможности восстановления действительных событий, описываемых в «Житии». Однако Епифаний, как и сам житийный жанр, в существенной степени ориентированы на иное, на некий, так сказать, мета-план, в котором первенство принадлежит телеологическому и провиденциальному. Очень вероятно, что именно в этом плане дарованное Сергию видѣние с его идеей умножения братии в будущем и духовного возрастания как дальнейшей христианизации жизни было подчеркнуто знаковым. И это подтверждается следующими за описанием видѣния частями «Жития», в которых смысл этой знаковости раскрывается в целом ряде практических инициатив, предпринятых Сергием в целях духовного строительства, в свою очередь христианизировавшего хозяйственно-экономическую, социальную, бытовую сферы русской жизни. Во всем этом роль Сергия, монастыря, образа и идеи Святой Троицы была определяющей. Влияние деятельности Сергия приобретало всероссийский масштаб.

7. МОНАСТЫРСКОЕ СТРОИТЕЛЬСТВО: СЕРГИЙ — РЕФОРМАТОР РУССКОГО МОНАШЕСТВА

Преподобного Сергия справедливо называют «главою и учителем нового пустынножительного иночества» (Федотов 1990, 142; Кологривов 1961, 85 и др.). Исход первого столетия татаро-монгольского ига может быть определен двояко. С одной стороны, — очевидный факт уже совершившейся катастрофы — разгром государственной жизни Руси, материальное разорение, неслыханные испытания, через которые должна была пройти духовная жизнь, почти всеобщее одичание, паралич Церкви и кризис святости: в течение почти века не появилось ни одного святого инока. Указывают, что «единственная канонизируемая Церковью в это время форма святости — это святость общественного подвига, княжеская, отчасти святительская. Защита народа христианского от гибели заслонила другие церковные служения» (Федотов 1990, 141). С другой стороны, появление сознания, что все случившееся — наказание за грехи и что нужно покаяние, и не только оно: нужен ответ на зов времени, а чтобы услышать его, нужно уединение и осмысление всего, что было и что есть, наконец, нужно знать, что делать. Появившееся сознание этих необходимостей уже предполагает ту духовную жажду, которая не может быть удовлетворена в сложившихся условиях жизни. Казалось бы, чего проще — войти в самую толщу жизни, дать возмож-

ность пасомому стаду уяснить ситуацию, научить, что делать, вдохнуть надежду и во всяком случае быть бок о бок с верующим человеком. Но все это едва ли могло рассчитывать на успех. Разумеется, высшие иерархи, как митрополиты московские Петр и Алексей, не порывали связей с жизнью, выходили в мир, полезно делали свое дело, были в тесной связи с великокняжеской властью и вынуждены были в той или иной степени вовлекаться в политику, которая, конечно, могла быть и успешной, но едва ли безупречной в свете заповедей христианства. Это движение обеих сторон — светской и духовной властей — навстречу друг другу (причем этот путь для власти был существенно короче, чем для Церкви, и это рождало неравенство, зависимость), к некоей мыслимой симфонии, которая неизбежно предполагала уступки со стороны духовных пастырей, — было попыткой возрождения старого и уже разрушенного. А нужно было новое — не только и не столько «государственное», сколько «народное», и народная психея испытывала голод по тому чаемому новому, иному, даже еще не зная, в чем оно должно состоять.

А новым было существенно отличавшееся от того, что было раньше, новое подвижничество, которым ответила Северная Русь на требование времени. Это было парадоксальное решение. Уход из мира, из мирской жизни (ранее монастыри были или городскими или пригородными, как в Киевской Руси; даже при иге в Москве строились городские монастыри) в лесную пустыню, в одиночество — было тем новым, что началось со второй четверти XIV века⁹³. Но этот отказ от мира, бегство от него были временными: нужно было пройти сквозь все искусства аскетической жизни, чтобы восстановить в себе то, что открывает подлинный путь к Богу, к богообщению, к жизни в Боге, чтобы быть вправе учить ей и простой люд и высокие власти — независимо и свободно. Знали ли эти отшельники, бежавшие от мира, что скоро народ начнет стекаться к их кельям в лесной глуши, собираться у стен лесных монастырей, искать именно там духовных наставников себе, — сказать трудно, но все-таки едва ли: они думали о себе и о Боге. Духовный максимализм (в другом ракурсе можно было бы говорить о своего рода «эгоизме») приближал их к богообщению, к жизни в Боге, к тому подвигу созерцательной молитвы, которая в конечном счете подняла духовную жизнь на не виданную еще на Руси высоту (Федотов 1990, 142). В широкой христологической и исторической перспективе бегство от мира должно было стать дарованием миру новых духовных ценностей.

Очень существенно в этом великом духовно-очистительном движении, по крайней мере на его первом этапе, что его участники действовали в большинстве случаев независимо и часто в одиночку (поэтому, как правило, эти древние монастыри анонимны). Возможно, что каждый из этих ранних пустынножителей считал, что он решает свою личную за-

дачу, что уход в лесную пустыню — дело, касающееся только его, и не подозревал, что все они принадлежат новой волне религиозного сознания, отмечавшей важнейший рубеж в истории христианства на Руси.

С 10-х — 20-х годов XIV века уже известны имена тех, кто взыскал пустыню. В 1316 г. Кирилл основал Челмскую (Кирилло-Челмскую) обитель в Каргопольском уезде Олонецкой губернии. В 1329 г. преподобный Сергий (не смешивать с Сергием Радонежским) прибыл на Валаам и основал здесь монастырь, ставший впоследствии одним из известнейших. Несколько позже удалился на Маковец Сергий Радонежский и основал там обитель, а позже и монастырь. Сергиевыми учениками еще при жизни преподобного было основано около двух с половиной десятков монастырей, в основном к северу, северо-востоку и северо-западу от Москвы, а потом число их возросло до семидесяти. Согласно В. О. Ключевскому, ориентировавшемуся на более крупные «столетние» отрезки, с 1240 по 1340 г. на Руси возникло около трех десятков монастырей, тогда как между 1340 и 1440 г. было основано до полутора десятков монастырей, возникновение которых обязано по преимуществу деятельности Сергия Радонежского, его сподвижников, его учеников. Это не просто много, даже очень много. Это — великий прорыв в деле христианизации и цивилизации Севера Руси, одно из выдающихся, длительного действия событий, в русской истории, и осуществлен этот прорыв был в исторически кратчайшие сроки. Никогда позже ничего подобного на Руси не было, хотя иррадиация подобных импульсов из этого же центра продолжалась веками, вплоть до начала XX века⁹⁴.

Зов, услышанный Сергием ближе к ночи, и последовавшее видение множества птиц не были для него преждевременными. Он и сам, конечно, понимал, что перемены назрели, что многое изменилось в монастырской жизни и вокруг монастыря, где трудами крестьян-земледельцев, вырубавших лес и ставивших свои починки и деревни, сама местность изменилась до неузнаваемости. Эти перемены должны были касаться двух тесно связанных друг с другом проблем — организации внутримонастырской жизни и недвижимого имущества. Как известно, сначала жизнь в монастыре была скудна, равна⁹⁵, и каждый заботился о себе сам. Вопрос о недвижимой собственности, о том, были ли у монастыря при жизни Сергия вотчины, жалованные села, остается вопросом, до конца не разрешенным. Известно, однако, что у монастыря и у самого Сергия были многочисленные почитатели среди московского боярства и купечества, усердие к преподобному проявляли и жители окрестных сел, а иногда и тех, что находились дальше, и вести благотворительную деятельность считали они своим долгом. Большинство иссле-

ность пасомому стаду уяснить ситуацию, научить, что делать, вдохнуть надежду и во всяком случае быть бок о бок с верующим человеком. Но все это едва ли могло рассчитывать на успех. Разумеется, высшие иерархи, как митрополиты московские Петр и Алексей, не порывали связей с жизнью, выходили в мир, полезно делали свое дело, были в тесной связи с великокняжеской властью и вынуждены были в той или иной степени вовлекаться в политику, которая, конечно, могла быть и успешной, но едва ли безупречной в свете заповедей христианства. Это движение обеих сторон — светской и духовной властей — навстречу друг другу (причем этот путь для власти был существенно короче, чем для Церкви, и это рождало неравенство, зависимость), к некоей мыслимой симфонии, которая неизбежно предполагала уступки со стороны духовных пастырей, — было попыткой возрождения старого и уже разрушенного. А нужно было новое — не только и не столько «государственное», сколько «народное», и народная психея испытывала голод по тому чаемому новому, иному, даже еще не зная, в чем оно должно состоять.

А новым было существенно отличавшееся от того, что было раньше, новое подвижничество, которым ответила Северная Русь на требование времени. Это было парадоксальное решение. Уход из мира, из мирской жизни (ранее монастыри были или городскими или пригородными, как в Киевской Руси; даже при иге в Москве строились городские монастыри) в лесную пустыню, в одиночество — было тем новым, что началось со второй четверти XIV века⁹³. Но этот отказ от мира, бегство от него были временными: нужно было пройти сквозь все искусства аскетической жизни, чтобы восстановить в себе то, что открывает подлинный путь к Богу, к богообщению, к жизни в Боге, чтобы быть вправе учить ей и простой люд и высокие власти — независимо и свободно. Знали ли эти отшельники, бежавшие от мира, что скоро народ начнет стекаться к их кельям в лесной глуши, собираться у стен лесных монастырей, искать именно там духовных наставников себе, — сказать трудно, но все-таки едва ли: они думали о себе и о Боге. Духовный максимализм (в другом ракурсе можно было бы говорить о своего рода «эгоизме») приближал их к богообщению, к жизни в Боге, к тому подвигу созерцательной молитвы, которая в конечном счете подняла духовную жизнь на не виданную еще на Руси высоту (Федотов 1990, 142). В широкой христологической и исторической перспективе бегство от мира должно было стать дарованием миру новых духовных ценностей.

Очень существенно в этом великом духовно-очистительном движении, по крайней мере на его первом этапе, что его участники действовали в большинстве случаев независимо и часто в одиночку (поэтому, как правило, эти древние монастыри анонимны). Возможно, что каждый из этих ранних пустынножителей считал, что он решает свою личную за-

дачу, что уход в лесную пúстыню — дело, касающееся только его, и не подозревал, что все они принадлежат новой волне религиозного сознания, отмечавшей важнейший рубеж в истории христианства на Руси.

С 10-х — 20-х годов XIV века уже известны имена тех, кто взыскал пустыню. В 1316 г. Кирилл основал Челмскую (Кирилло-Челмскую) обитель в Каргопольском уезде Олонецкой губернии. В 1329 г. преподобный Сергей (не смешивать с Сергием Радонежским) прибыл на Ваалам и основал здесь монастырь, ставший впоследствии одним из известнейших. Несколько позже удалился на Маковец Сергей Радонежский и основал там обитель, а позже и монастырь. Сергиевыми учениками еще при жизни преподобного было основано около двух с половиной десятков монастырей, в основном к северу, северо-востоку и северо-западу от Москвы, а потом число их возросло до семидесяти. Согласно В. О. Ключевскому, ориентировавшемуся на более крупные «столетние» отрезки, с 1240 по 1340 г. на Руси возникло около трех десятков монастырей, тогда как между 1340 и 1440 г. было основано до полтора десятка монастырей, возникновение которых обязано по преимуществу деятельности Сергия Радонежского, его сподвижников, его учеников. Это не просто много, даже очень много. Это — великий прорыв в деле христианизации и цивилизации Севера Руси, одно из выдающихся, длительного действия событий, в русской истории, и осуществлен этот прорыв был в исторически кратчайшие сроки. Никогда позже ничего подобного на Руси не было, хотя иррадиация подобных импульсов из этого же центра продолжалась веками, вплоть до начала XX века⁹⁴.

Зов, услышанный Сергием ближе к ночи, и последовавшее видение множества птиц не были для него преждевременными. Он и сам, конечно, понимал, что перемены назрели, что многое изменилось в монастырской жизни и вокруг монастыря, где трудами крестьян-земледельцев, вырубавших лес и ставивших свои починки и деревни, сама местность изменилась до неузнаваемости. Эти перемены должны были касаться двух тесно связанных друг с другом проблем — организации внутримонастырской жизни и недвижимого имущества. Как известно, сначала жизнь в монастыре была скудна, равна⁹⁵, и каждый заботился о себе сам. Вопрос о недвижимой собственности, о том, были ли у монастыря при жизни Сергия вотчины, жалованные села, остается вопросом, до конца не разрешенным. Известно, однако, что у монастыря и у самого Сергия были многочисленные почитатели среди московского боярства и купечества, усердие к преподобному проявляли и жители окрестных сел, а иногда и тех, что находились дальше, и вести благотворительную деятельность считали они своим долгом. Большинство иссле-

дователей и жизнеописателей Сергия на вопрос о вотчинах и недвижимом имуществе отвечает отрицательно, но все-таки с некоторым резервом, объясняя некоторые детали и нюансы.

Скорее — нет, — пишет Зайцев 1991, 94. — Считается, что запрета *принимать* дарения он не делал. Запрещал *просить*. На крайней же, францисканской точке (ее не выдержали сами францисканцы), видимо, и не стоял. Непримиемые решения вообще не в его духе. Быть может, он смотрел, что «Бог дает», значит, надо брать, как принял он и повозки с хлебом, рыбою от неизвестного жертвователя. Во всяком случае, известно, что незадолго до смерти Преподобного один галичский боярин (Семен Федорович) подарил монастырю половину варницы и половину соляного колодезя у Соли Галичской (нынешний Солигалич).

Более подробно отвечает на подобный вопрос Голубинский 1892, 28–29:

[...] владел ли монастырь преподобного Сергия уже при нем самым недвижимыми имениями или вотчинами? Вероятнейший ответ на вопрос есть отрицательный. [...] есть другое основание думать, что сам преподобный Сергий еще не принимал вклада в монастырь недвижимых имений или вотчин. Из последующих вотчин Троицкого монастыря нет ни одной, о которой было бы положительно известно, что она дана в монастырь при самом преподобном Сергии. Могут возразить, что есть вотчины, относительно которых неизвестно, когда они поступили в монастырь. Но если бы сам преподобный Сергий начал принимать вотчины, то при великом множестве его почитателей между боярами, ему было бы надавано вотчин более или менее значительное количество, и невероятно допустить, чтобы из многих вотчин не сохранилось прямого известия хотя об одной, что она поступила в монастырь при самом преподобном Сергии. Принимая, что сам преподобный Сергий не имел вотчин, нужно будет понимать это не так, чтобы он вообще был против вотчиновладения монастырей, а так, что он лишь хотел, чтобы при нем самом не было в его монастыре вотчин. Начал приобретать вотчины в монастырь его непосредственный преемник и личный ученик преподобный Никон, и нельзя думать, чтобы этот поступил вопреки воле и завещанию своего учителя» (Голубинский 1892, 28–29)⁹⁶.

Вместе с тем этот же исследователь считает, что при Сергии уже было монастырское хлебопашество и что именно Сергием были заведены вокруг монастыря пахотные земли, обрабатываемые отчасти самими монахами, отчасти наемными крестьянами и, наконец, крестьянами, желавшими поработать на монастырь Бога ради (ср. также Арсений 1878). Из до сих пор сказанного очевидно, что монастырь в это время находился у некоей критической черты: той нужды, которая была раньше, монахи уже не испытывали, но монастырское хозяйство всё более ус-

ложнялось по мере умножения братии. И не только хозяйственные заботы становились всё насущнее. Особножительный характер сергиевой обители, столь соответствовавший первому этапу отшельнического подвига, всё более и более приходил в противоречие с новыми условиями, в которых теперь оказался монастырь, и тем более с новыми задачами, уже встававшими перед Сергием в связи с будущим монастыря. Особножительность начального периода ставила монахов в неравное положение, в частности, имущественное (а Сергей позволял инокам владеть некоторой — в основном, видимо, небольшой — собственностью): люди приходили в пустынь каждый со своим. «Возникала разность в положении монахов, зависть, нежелательный дух вообще» (Зайцев 1991, 97). Настроения ряда монахов было неустойчивым, чреватых конфликтами, готовыми выплеснуться наружу при первом поводе. Не все и не всем нравилось и в позиции Сергия, идеалом для которого была первохристианская община с ее строгим порядком, упразднением собственности и равенством в бедности, общежительностью. Поэтому есть все основания говорить о принципиальной иноческой нестяжательности Сергия Радонежского, которая органически входит в контекст смиренности, несочувствия политическим миссиям и, видимо, агрессивности московской власти (см. Кадлубовский 1902, 166, 175–178, 355–356). Неслучайно «нестяжатели» заволжские старцы считали себя продолжателями линии Сергия в отношении имуществ.

Выход из положения, видимо, был найден не сразу. Но он виделся на пути реформы. Митрополит Алексей, понимая значение Троице-Сергиевого монастыря и перспективы его развития, очевидно, поддерживал Сергия в его замыслах. Во всяком случае в деле создания общежительства они, кажется, действовали заодно.

«Житие» рассказывает об этом событии, тесно связывая его с двумя другими — призывом к Сергию и чудесным видением и прибытием из Константинополя греков, посланных к Сергию константинопольским патриархом киром Филофеем⁹⁷ (*По сих же въ единь от дний приидоша грекы [...]*). Теоретически этот приход мог иметь место и в 50-е, и в 70-е годы, и одни исследователи отдают предпочтение ранней дате, другие же — поздней. Поскольку вопрос выбора между ними — это вопрос о начале в Троице общежительности, ранняя дата представляется предпочтительной (несмотря на то, что Епифаний исходит из того, что введение общежития состоялось во второе патриаршество Филофея), потому что есть сведения, что в конце 50-х гг. общежитие уже существовало. В Андрониевом монастыре, основанном в 1358–1359 гг., общежитие существовало с самого начала, а «смиранный» Андроник был выходцем из Троицы и едва ли решился бы ввести общежитие в своем монастыре, если бы его еще не было в Троице, и, наоборот, общежитие

в Троице естественным образом объясняло бы усвоение общежития в Андрониевом монастыре⁹⁸. Ранняя дата введения общежития в Троице имеет за себя и то, что именно в 1353–1354 гг. Алексий московский провел целый год в Константинополе, где был поставлен в митрополиты. Греки, привезшие послание кира Филофея Сергию, сопровождали митрополита Алексия в Россию. Послание Филофея было неким ответом на информацию и, возможно, запрос с русской стороны: нужно было одобрение инициативы Сергия (и Алексия) относительно введения в Троице общежития. Филофей не только ее одобрил, но и потребовал введения общежития. Помощь, оказанная Филофеем Сергию, о котором он до этого едва ли мог знать, и Алексию, была значительной: она исключала открытый протест братии против нововведений (см. Голубинский 1892, 23, 90). Среди же братии был ропот и назревал протест: Сергий должен был спешить. Епифаний, описывая эти события, предельно дипломатичен и старается избежать всего того, что свидетельствует об отрицательной реакции на реформу монастыря со стороны части братии. Отсюда — некоторая поспешность и как бы сознательная невнимательность Епифания, который после скуподеловитого изложения фактов переходит к описанию приобретенных преимуществ в тоне, иногда близком к панегирическому. Но из других источников известно, что переход к общежитию стоил монастырю и потерь — *елицы же тако [жить общежитно. — В. Т.] не восхотѣша, отаи изыдоша из монастыря Сергия* (Никон. лет. 1885 IV, 225).

Вообще ситуация была непростая, и противники общежительности могли, вероятно, ссылаться на традицию в двух отношениях: во-первых, монашество на Русь пришло впервые из Греции именно в особножительной форме; во-вторых, после того как Антоний и Феодосий Печерские ввели общежитие, в период упадка, общежительность всё более размывалась и была вытеснена особножительной формой монашества, которая, видимо, до 50-х гг. XIV века сохранялась и в Сергиевой обители, так что «ропшущие» монахи всего-навсего отстаивали заведенный порядок, *status quo*, не замечая, видимо, что в меняющихся условиях жизни *status quo* не может быть сохранено по существу: в таких обстоятельствах оно из гарантии стабильности превращается в открытую дверь, через которую входит деструкция, грозящая будущим распадом. В этой ситуации Сергий оказался в сложном положении, а его личные качества — смиренность и дух согласия, отвержение «ненавистного духа розни» — еще более затрудняли реализацию его замысла⁹⁹.

И тем не менее ситуация, несмотря на нежелание и ропот части братии, складывалась удачно — и провиденциальное видение и призыв Сергия, и помощь митрополита Алексия, и послание самого патриарха Сергию соединились в столь благоприятную конфигурацию условий,

что не воспользоваться этим моментом было уже просто нельзя. Последней каплей было случившееся в тот день, который стал для Сергия отмеченным, поскольку послание патриарха Филофея ему означало признание его высоких заслуг.

В тот день в Троицу пришли греки из Константинополя, присланные патриархом. «Вселенский патриархъ Коньстянтиня града кирь Филофей благословляет тя», — было первой их фразой, для Сергия столь неожиданной. Но услышанному не пришлось удивиться, потому что сразу же после этого ему «поминки вдаша» — крест, параманд и схиму, а затем «и писаниа посланаа вдаша ему». И все-таки Сергей сохранял осторожность, попросив пришедших подумать, тот ли он, кому всё это предназначено. Посланцы подтвердили, что это именно так, Сергей поклонился им до земли, потом поставил перед ними трапезу и, хорошо угостив их, повелел разместить греков на отдых в обители. Сам же пошел к митрополиту Алексию и прочитал ему послание патриарха, конечно, уже слышавшего о Сергии и о том, чем он может помочь возглавляемому Сергием монастырю. Послание было коротким и деловым и направлялось сыну и съслужебнику нашего смирения Сергию:

Благодать и миръ и наше благословение да будет с вами! Слышахом еже по Бозѣ житие твое добродѣтельно, зѣло похвалихомъ и прославихомъ Бога. Но едина главизна еше недостаточьствует — яко не общежитие стяжасте: поне же веси, преподобне, и самый богоотець пророкъ Давидъ, иже вся обсязавый разумомъ, ничто же ино тако възможе похвалити: точию: «Се нынѣ что добро или что красно», но еже жити брати вкупѣ». Потому же и азъ съвѣтъ благу даю вамъ, яко да съставите обще житие. И милость Божиа и наше благословение да есть с вами.

Обращаясь к митрополиту, Сергей спрашивает: «како повелѣваеши?» И в ответ: «Мы же множае съвѣтуем ти и зѣло благодарим»¹⁰⁰.

С этого времени в Сергиевой обители устанавливается общежительство и тем самым восстанавливается тот тип монастырского устройства, который был заведен на Руси Феодосием Печерским. Исследователи в основном согласны с тем, что сама идея общежительства (киновии) не могла исходить от Константинопольского патриарха, тем более что в Константинополе в это время не было монастырей, следовавших киновийскому уставу. Более или менее очевидно, что послание Филофея скорее всего было лишь ответом на поставленный вопрос об общежитии, заданный русской стороной, и ответ был положительным.

Выбор общежительности в существенной степени предопределял принятие Студийского устава. Ранее говорилось, что в случае Феодосия Печерского выбор общежительного («киновийного») Студийского устава свидетельствовал о введении новой парадигмы монастырского уст-

ройства и монашеского быта в Печерской обители, сознательный отход от «келлиотства» (особножительств), близкого Антонию (Топоров 1995, I, 700–701). В случае же Сергия особенножеество молодости в зрелости было сменено общежительством, и в этой смене век не было измены ни себе, ни своим взглядам. Жить с братом, а потом и одному в пустыни было для Сергия душевной потребностью и необходимым этапом в его духовном развитии. Всё дальнейшее — и принятие в свою обитель первых иноков, и игуменства, и другие предложения, связанные с продвижением по иерархической лестнице, — не было его, Сергия, желанием и, более того, он не желал этого, но по мягкости, кротости, смирению уступал желанию других, принимал на себя как бремя, сейчас отягощающее, но в дальнейшем усваиваемое себе как долг и обязанность. Ко времени, когда монастырь стал киновийным, Сергей, исходя из прежнего опыта, был подготовлен к тому, чтобы не отказываться от проведения реформы монастыря. Пустынник-анахорет по своему начальному призванию, он теперь свободно принял свою новую роль ради выполнения новых задач. В этой ключевой точке своей жизни Сергей, кажется, вполне осознал направление своей судьбы и то, что предстоит еще ему сделать. Измены прежнему не было, но было преодоление личного во имя общего.

Очень многое надо было теперь делать заново, и это многое требовало личного участия Сергия в организации киновийной жизни монастыря. Круг обязанностей Сергия расширился значительно, но, как и в любое дело, и в эти новые обязанности он входил легко, и всё у него спорилось — причем без спешки, авралов, принуждения, а как-то естественно, можно было бы сказать, само собой — настолько Сергей умел сливаться с делом и как бы растворяться в нем.

Прежде всего нужно было теперь распределить братию по службам: общее дело складывалось из частных работ, объединявших всю братию. Роль Сергия — в том, чтобы определить службы и выбрать ответственных за их исполнение.

И устраяет блаженный и премудрый пастырь братию по службам: ового келаря, и прочих в поварни и въ еже хлѣбы печи, ового еже немощным служити съ всякым прилежаниемъ; въ церкви же: прѣвѣ еклесиарха; еже потом параеклисиарси, пономонархи же и прочаа. Вся убо сиа чуднаа она глава добръ устрои. Повелѣ же твердо блюсти по заповѣди святыхъ отецъ, ничто же особь стяжевати кому, ни своим что звати, но вся обща имѣти; и прочаа чины вся в лѣпоту чюднѣ украси благоразсудный отецъ.

Сам Епифаний, конечно, не мог пройти мимо этого славного начала общежительств, но все эти детали заново формирующегося монастырского быта, всё слишком конкретное и, может быть, казавшееся ему

приземленным, не вызывает у него высокого пафоса, тем более что, по Епифанию, дела — не особенно удачная тема для житийного описания. Его оговорка в этом месте очень характерна — *Дѣла бо сказанна се есть, а не житиа повѣсть въ множество прострѣти изрядно. Но сие до здѣ да съ кратим, на предреченнаа же да възвратимся.*

Возвратившись же к прежде сказанному, Епифаний подхватывает тему «умножения»: [...] *число ученикъ множашеся. И елико бѣ их множае, толико скровище благых подавааше потребнаа; и елика въ обители приносимаа умножаахуся, толма паче страннолюбнаа въ зърастааху,* после чего переходит к новой по сути дела теме — соединению собственно монастырских задач и функций — «в палестинском духе» — с благотворительностью, «карикативным» служением миру, что «дает чисто русское понимание иноческого служения» (Федотов 1990, 147). Для Сергия благотворительная сторона деятельности монастыря была очень важной, а ему самому лично особенно близкой.

Николѣ же блаженный оставляше благотворения, и служащим въ обители заповѣда нищих и странных доволно упокоевати и подавати требующим, глаголя: «Аще сию мою заповѣдь съхраните без роптанна, мзду от Господа примете; и по отхождени моем от житиа сего обитель моя сиа зѣло распространит ся и въ многы лѣта неразрушима постоит благодатию Христовою». И тако бѣ рука его простерта къ требующим, яко река многоводна и тиха струями. И аще кому приключашеся в зимнаа времена она мразу зѣльному належащу, или пакы снѣгу зѣльным вѣтром дыхающу, иже не могуще и внѣ келиа изыти, елико врѣмя пребывающим ту таковыя ради нужа, вся потребнаа от обители приимаху. Страннии же и нищии, и от нихъ в болѣзни сущии, на многы дни препочиваху в доволномъ упокоении и пици, еа же кто требовааху, неоскудно по заповѣди святаго старца; и донынѣ сямъ тако бывающимъ. Поне же пути от многъ странъ належащу, и того ради княземъ, и воеводам, и воинству бесчисленному — вси приимаху подобающую доволную честную потребу, яко от источникъ неисчерпаемых, и в путь грядуще, потребную пицу и питие доволно приимаху. И сиа служащеи въ обители святого с радостию всѣм подающе изъобилно. И тако познавающе явленнѣ идѣ же потребнаа пребывает въ храмѣх, брашьна и питиа, индѣ же хлѣбы и варениа, сиа вся преумножахуся благодатию Христовою и чюднаго его угодника святого Сергия.

Если благотворительная деятельность монастыря действительно была столь широка и многообразна, что могла удовлетворять тех многих, кто приходил в монастырь, нуждаясь в помощи, то из этого следует, что ко времени введения общежительности не только уже не было прежней

скудости, когда монахам нередко приходилось голодать, но, напротив, было изобилие. И этим изобилием монастырь был обязан Сергию — его практичности, трезвости, распорядительности, способности наладить жизнь монастыря, т. е. непосредственно его деятельности, но и той молве-славе, которая разрасталась вокруг него, образуя харизму. Именно это объясняет то усердие верующего люда к преподобному, которое выражалось в многочисленных вкладыях, приношениях, пожертвованиях в монастырь — от жителей окрестных селений с их скромными возможностями до (об этом Епифаний умалчивает, хотя это очевидно) многочисленных почитателей Сергия среди московских бояр и купечества с их богатством и щедростью. Едва ли можно сомневаться, что обычаи благотворительности и странноприимства¹⁰¹ были вынесены Сергием из своего детства, из отчего дома, из жизни в миру, и он был, видимо, доволен тем, что теперь эта благотворительная деятельность, невозможная при особножитии, могла быть возобновлена и продолжена в гораздо более широком объеме.

Введение общежития и благотворительная деятельность требовали многих работ — строились новые трапезная, хлебопекарня, кладовые, амбары, круг хозяйственных обязанностей расширялся. Усиленно трудился и сам Сергий, исполняя и вполне конкретную работу и руководя всей хозяйственной деятельностью монастыря, распределяя обязанности и ответственность между монахами. Одной из ключевых фигур в монастыре, первым помощником Сергия, стал келарь (должность, учрежденная в монастырской практике на Руси еще Феодосием Печерским, пример которого всегда был перед Сергием, существенно ориентировавшимся на опыт своего предшественника). Келарь был ответствен за казну, за хозяйство, за благочиние, за судебные дела, а когда появились у монастыря вотчины, то и за них. Игумен Никон начинал с обязанностей келаря и был на этом месте одним из первых в Троице. В духовных делах ближайшими помощниками Сергия были духовник, исповедовавший братию (одним из первых здесь был основатель монастыря под Звенигородом Савва Сторожевский, а позже духовником был и составитель «Жития» Сергия Епифаний) и екслеснарх, наблюдавший за исполнением устава (вначале более простого Студийского, а позже более торжественного Иерусалимского)¹⁰² и порядком в церкви; екслеснарху в разных отношениях помогали параклеснарх, отвечавший за чистоту церкви, и канонарх, который вел «клиросное послушание» и хранил богослужебные книги. Сам порядок жизни монахов оставался тот же, что и раньше, — молитва и работа. И в том и в другом примере продолжал быть Сергий.

При Сергии же в монастыре появились первые иконописцы (среди них был и племянник преподобного Феодор)¹⁰³ и «списатели», перепис-

чки книг. «Списание книжное» — одна из славных страниц в истории Троицы, в распространении христианского знания и христианской веры, в развитии русской письменности и книжной культуры. Ризница монастыря хранила «списанные» и переплетенные еще при жизни Сергия и в ближайшие после его смерти годы рукописи¹⁰⁴, представляющие собой и высокую художественную ценность, как, например, Псалтырь, «списанную» при игумене Никоне. И эти рукописные книги не просто хранились, но и читались, как это и предписывалось древними законоположениями (ср. Голубинский 1904, I, втор. полов.), наряду с рукоделием и молитвой, когда монах находился в своей келье. При ежевечерних обходах келий Сергий заглядывал в окна и, видя, что монах находится за одним из этих занятий, воздавал за него благодарение Богу. Когда же Сергий видел, что в келье собрались двое-трое монахов, проводящих время за праздной беседой, он стуком в дверь или в окно давал знать, что он видел их за неподобающим занятием. На другой день он призывал к себе провинившихся и «своими кроткими обличениями, причем со всякою пощадкою относился лично к самим обличаемым, он старался доводить их до сознания предосудительности их поведения и до раскаяния в нем» (Голубинский 1892, 25). Грозным обличителем Сергий быть не мог, но и кроткие обличения давались ему нелегко, и, кажется, он сам, в отличие от Феодосия Печерского, несколько смущался этой своей ролью, хотя и умел преодолевать свое смущение и даже нежелание и в более сложных случаях, когда общее дело этого требовало. Существует мнение, что чтение святых книг в монастыре было одним из условий, необходимых для тех, кто собирается присоединиться к монастырской братии. Понятно, что Сергий не мог не заботиться о приобретении и изготовлении книг, о пополнении монастырского книгохранилища, о хороших «списателях», которых он ценил особо¹⁰⁵.

Читая о жизни монастыря при переходе его к общежительности, можно подумать, что это была если и не идеальная жизнь, то органичная, полнокровная, всё более гармонизирующаяся, в которой материально-физическое и духовное сочетались друг с другом и поддерживали друг друга. Вещный мир при сохраняющейся еще его простоте был разумен. Вещь не потеряла своей связи с ее прямым и тоже простым назначением. Вещам было просторно в этом скромном вещном мире, и ни тесноты в нем, ни автоматизма в самих вещах не замечалось. Вещь была человекообразна, в самую пору ему. Она не обременяла его, не искажала его мира и пространство его обитания, но была его доброй ненавязчивой, но всегда присутствующей и легко опознаваемой помощницей. Такая вещь до известной степени гуманизирована, но никогда настолько, чтобы превратиться в фетиш. Непринудительно, свободно служа человеку, вещь находилась и под добрым взглядом духовного, пе-

чать которого она несла на себе: вещь с помощью человека тоже, как и сам человек, делала доброе дело — Божье, воплощая Божий замысел настолько, насколько он был открыт человеку. В центре этой монастырской жизни, соединявшей Божеское и человеческое, находился Сергий, и, наблюдая за этой ровно и естественно восходящей линией жизни с ее планируемым, ожидаемым и получаемым прибытком, который не нарушал динамического равновесия, можно было поддаться иллюзии, что так оно и будет всегда. Но так не бывает, и в пространстве, казалось бы, святой жизни вдруг обнаруживаются темные пятна скверны: «враг» — ее источник, а люди есть люди и, совращая их, он пользуется их слабостями. Живя в Боге, Сергий все-таки жил и с людьми, среди людей, «хотя и в облике монашеском», как скажет позднейший жизнеописатель Сергия.

И в скором времени снова началось смятение — именно тогда, когда первые шаги по реформированию монастырской жизни были уже сделаны, первые плоды уже явлены, и Сергий и его монастырская братия стояли на пороге новых начинаний. Начинания не были отменены, но совершались они совсем не так, как были задуманы. Но Божий замысел состоялся, хотя с точки зрения *мира сего*, обыденности поступок Сергия мог показаться (и, несомненно, показался) загадочным, странным, чуть ли не слабостью, бегством от своего любимого детища, от своих обязанностей и своей судьбы. Епифаний подробно описывает случившееся в главе об основании монастыря на реке Киржач:

Не по мнозѣ же времени пакы въстает мѣва. Ненавидяй добра врагъ, не могый трѣпѣти яже от преподобнаго блистающу зарю, зря себе уничиждаема от преподобнаго, и в помысль вложи яко не хотѣти Сергиева старейшиньства. Въ единъ же убо от дний, дневи суцу суботѣ, и вечерню пояху; игумень же Сергие бѣ въ олтари, облеченъ въ священничьскую одежду. Стефанъ же, брат его, на лѣвом стоаше клиросѣ, и въпроси канонарха: «Кто ти дастъ книгу сию?» Кононархъ же отвѣща: «Игумень дастъ ми ю». И рече: «Кто есть игумень на мѣсте семъ: не аз ли прѣжде сѣдох на мѣстѣ сем?» И ина нѣкаа изрекъ, их же не лѣпо бѣ. И то слышавъ святой въ олтари сый, не рече ничто же. И егда изыдоша из церкви, святой не въниде в келию, но абие изшед из монастыря, никому же вѣдуцу, и устремися единъ путемъ, ведущим на Кинелу. И тако присѣвъ ноцъ, и тому на пустыни спящу; заутра же вѣставъ, иде в путь свой, и прииде в монастырь иже на Махрище. И проси у Стефана, суцу тому того монастыря нѣкоего брата, могуци сказати ему мѣста пустыннаа. Иже и многа мѣста объшедше, послѣди же приидоста и обрѣтоша мѣсто красно зѣло, имуще и рѣку близ, именем Кержачъ, идѣ же нынѣ монастырь стоит честное Благовѣщение Пречистыа Владычица наша Богородица.

Сергия хватились и не нашли его. Тревога охватила всех (*ужасошася зѣло*). Случай был из ряду вон выходящий и, главное, необъяснимый. И так как *не бо трѣпяще таковаго пастыря разлучитися*, разослали монахов искать Сергия. Один из них направился к Стефану на Махрище, чтобы узнать, не известно ли тому что-нибудь о Сергии. Стефан рассказал, что Сергий отправился в далекую пустынь, намереваясь построить монастырь. Посланец, услышав это, обрадовался, и первым его побуждением было идти на розыски преподобного, но чувство долга подсказало ему, что все-таки прежде всего надо вернуться в монастырь и утешить братию в ее скорби по поводу исчезновения Сергия. Узнав весть о нем, все радовались, и вскоре по двое—по трое, а иногда и больше, начали приходить к Сергию.

Возникает вопрос — был ли этот уход проявлением слабости Сергия, неким духовным смятением, вынудившим его бежать из своего монастыря, не оценив все последствия этого поступка? Конечно, чувство обиды на брата, человека с трудным характером, отношения с которым и ранее у Сергия были сложными, к тому же и знание о несогласиях среди братии, вероятно, имели место и могли подтолкнуть Сергия к необдуманному поступку. Могли, — но это не значит, что подтолкнули. Нетрудно заметить, что в жизни Сергия были и другие «необдуманные» поступки, те уступки, которые, согласно логике *мира сего* и на поверхностный взгляд, могли казаться необъяснимыми или — в крайнем случае — объясняться исключительно смирением и нежеланием потакать «ненавистой розни». Можно пытаться объяснить эти случаи так или иначе или оставаться в сознании их необъяснимости, и едва ли целесообразно в подобных ситуациях искать аналитический способ выяснения, «как это было на самом деле». Во всяком случае сам Сергий имел терпение, выдержку и мудрость не любопытствовать о том, что касалось его лично, и умел ждать, полагаясь на Божью волю и Божий замысел. Он не хотел даже пытаться покинуть тот уровень, где есть необъяснимое. Вера поддерживала его и смиряла с присутствием в мире и в жизни необъяснимого. В данном же случае имеет смысл обратить внимание на более общую закономерность, отмечаемую и у некоторых других людей, чей духовный масштаб соотносим с сергиевым: какой бы ни была реакция Сергия на внешний импульс и в какую сложную, сразу же не решаемую ситуацию этот импульс ни ставил его, — ответ Сергия всегда оказывался если даже и не лучшим, то все-таки хорошим, правильным, не отклоняющим его от цели, соответствующей Божьему замыслу о нем, хотя и меняющим конкретный путь к этой цели. Он был любимец Божий. *В доме Отца Моего обителей много* (Ио. 14, 2), но и много возможностей, решений, путей, потому что царство Его — царство С в о б о д ы, и, веря в Бога, Сергий как бы догадывался, что Бог распо-

рядится этой свободой в отношении него так, как надо, ибо вера Сергия была надежным залогом. В таких случаях иногда кажется, что геометрия того пространства, в котором происходило Богообщение Сергия, была устроена таким чудесным образом, что любой шаг — к благу. И это действительно так, но с одной поправкой — в это пространство войти может не каждый: Сергей был удостоен вхождения в него, а там соотношение причин и следствий было совсем иным (можно сказать — во многом противоположным), нежели в мире сем с его несвободой и обремененностью грехом. Понимал ли всё это Епифаний, — едва ли, но все-таки сквозь его текст на той глубине, которая улавливается им изредка, да и то случайно, иногда можно догадаться, что Сергию было дано благодатное знание о смысле этого пространства и о том, как нужно вести себя в нем. Менее всего хочется вникать в то, какого рода это было знание. Вероятно, уместнее говорить о той особого характера религиозной интуиции святого, которой был наделен Сергей или которая была дарована ему. Но обладание такой интуицией едва ли обозначало полную уверенность в том, что надо делать именно то и так, что и как делал Сергей. Вера отнюдь не всегда дает уверенность в своей правоте. Интуиция Сергия скорее облегчала ему вверение себя Богу, отдачу себя на Божью волю.

Оказавшись в далекой киржачской пустыни, Сергей не стал терять время даром. Прежде всего он поставил кельи, «в них покой приимати от великаго труда» (то, что поставлена была не одна келья, доказывает, что Сергей замышлял остаться здесь надолго, если не навсегда, и можно думать, что идею общежительности он не оставил). Двое учеников были посланы к митрополиту Алексию просить его благословения на основание церкви. Благословение было получено, и строительство церкви было начато. Но сначала была молитва, в которой Сергей просил благословить место, которое *благослови създатися въ славу Твою, в похвалу же и честь Пречистыя Ти Матере [...]*. Работа шла успешно — тем более что помогали и иноки и миряне — одни строили кельи, другие — монастырские службы. Иногда приходили к нему князья и бояре и давали много серебра. По благодати Божьей и церковь была сооружена в короткий срок, и многочисленная братия собралась вокруг Сергия и тут.

Но всё это не решало вопроса о Сергии для монахов Троицы. Оставшись без него, *не тръпяще надлъзѣ духовнаго си учителя разлучение и любовию велиею разгорѣвшися*, они пошли в город к митрополиту Алексию и стали жаловаться на свою участь — остались они одни, как овцы без пастыря; святое, Богом собранное братство не может вынести разлуки с Сергием, и многие уходят к нему и главное — *и мы*

убо не трѣшим надлѣзѣ не насыщати ся святого его зрѣнїа и какъ выводъ изъ этого — вели ему пакы възвратити ся въ свой ему монастырь, да не до конца болѣзнуеми за нь.

Митрополит немедля посылаетъ къ Сергию двухъ архимандритовъ, Герасима и Павла, передавая съ ними некоторые поучения изъ Писания: *тѣмъ бо яко отецъ учааше и яко сына наказаше.* Алексій былъ мудръ, опытенъ и искушенъ въ веденїи человеческой души. Зналъ онъ и Сергїя и началъ свое наставленїе не съ уговоровъ, а съ похвалы — онъ узналъ про жизнь Сергїя въ дальней пустыни и что имя его прославляется и тамъ, но воздвиженїя церкви и собрания братїи для Сергїя уже достаточно, и поэтому нужно выбрать наиболее преуспѣвшаго въ добродетеляхъ ученика и поставить его настоятелемъ монастыря вместо себя. Зналъ митрополитъ и то, что заставитъ Сергїя вернуться въ Троицу:

Самъ же пакы възвратити ся въ монастырь святыа Троица, яко да не надлѣзѣ братїа, скрѣбяще о разлученїи святого ти преподобїа, отъ монастыря разлучатся.

И въ помощь Сергию:

А иже досаду тебѣ творящихъ изведу вѣнь изъ монастыря, яко да не будетъ ту никого же, пакость творящаго ти; но токмо не преслушай насъ. Милость же Божїа и наше благословенїе всегда да есть съ тобою.

И Сергїй — посланцамъ митрополита:

Вся отъ твоихъ устъ, яко отъ Христовыхъ устъ, прииму съ радостїю и ни въ чемъ же преслушаю тя.

Когда митрополиту донесли о решенїи преподобного, онъ зѣло възвеселился съврѣшенному его послушанїю и вскоре послалъ освятить поставленную Сергїемъ церковь въ честь Благовещенїя Пречистой Богородицы (*иже и до нынѣ стоитъ благодатїю Христовою*, — замечаетъ Епифанїй). Сергїй же отправилъ къ митрополиту своего ученика Романа, который и былъ благословленъ на священничество и игуменство въ новооснованномъ монастыре. Сергїй же вернулся въ Троицу.

Встреченъ былъ Сергїй съ превеликой радостїю. Вся братїя вышла навстречу ему, *его же и видѣвши мнѣху, яко второе солнце возсиявши [...]* И бѣше чудно зрѣнїе и умилениа достойно: *ови убо бѣху руцѣ отцу лобызающе, инии же нозѣ, овии же ризѣ касающеся цѣловааху, инии же предтекуще толико отъ желанїа хотяще зрѣти на нь.* Духомъ радовался и Сергїй, увидевъ вместе своихъ детей.

Передъ описанїемъ этой встречи Сергїя братїей — неожиданная вставка, отрывающая описанїе возвращенїя Сергїя въ Троицу отъ его встречи тамъ. Пожалуй, единственнымъ (но все-таки едва ли достаточно) основаниемъ для введенїя въ этомъ месте въ текстъ обозначенного от-

рывка можно считать тему поставления в игумены в монастыре Святого Благовещения, тоже, казалось бы, исчерпанную после того, как читатель узнал, что на это место уже получил благословение ученик Сергия Роман. Но можно думать, что, вводя этот отрывок в повествование, Епифаний имел в виду и следующую главку о епископе Стефане, с которой описываемый здесь отрывок объединяется (хотя и неискусно, с нарушением пропорций) темой чуда.

Из вставного отрывка следует, что Сергий хотел, чтобы игуменом Благовещенского монастыря был Исаакий-молчальник, для чего ему, конечно, надо было выйти из безмолвия. Но он, любя безмолвие и мълчание, не хотел этого и умолял Сергия благословить его на молчание. Тот согласился и велел Исаакию прийти к нему наутро после божественной службы. Исаакий так и сделал. Сергий, перекрестив его, сказал: «Да исполнит Господь желание твое!» Когда же он благословил Исаакия, тот увидел, как из руки Сергия вышло огромное пламя и окружило его, Исаакия.

И от того дни пребысть, молча без страсти молитвами святого Сергия: аще бо нѣкогда хотяше и с тихостию каково рещи, но възбраным бываше святого молитвами. И тако пребысть мълча вся дни живота своего, по реченому: «Аз же бых, яко глух, не слыша, и яко нѣмь, не отверзаа усть своих». И тако подвизався великим въздръжанием, тѣло свое удручаа ово постом, ово бдѣнием, ово же мълчанием, конечнее же послушаниемъ до постѣдняго своего издыхания. И тако в том предасть душу свою Господеви, его же и възделѣ от юности своя.

Так, попутно и в другой связи, мы узнаем еще об одном подвижнике из сергиева круга и еще об одном чуде о Сергии.

В изложении Епифания «киржачское» пребывание Сергия легко принять за краткий эпизод в его жизни. А между прочим он продолжался три-четыре года и, вообще говоря, мог растянуться на всю оставшуюся жизнь, притом едва ли он затмил бы то, что уже было сделано в Троице. Но о себе и своей славе Сергий не думал — только о Боге и том деле, которое было бы воплощением Божьего замысла. Уход из своего монастыря навстречу неизвестности, вероятно, был не из легких, но в нем не было ни обиды, ни раздражения, ни расчета на то, что его не отпустят или, отпустив, спохватятся и вскоре же вернут в Троицу. Во всяком случае Сергий сделал свободный выбор, и скорее всего это был правильный выбор — он не породил ни розни, ни вражды, ни ненависти; более того, он, вероятно, уничтожил само их основание, корень их и наиболее надежно, хотя и не скоро, привел к согласию. Митрополит Алексей, которому нельзя отказать в доверии к Сергию, чуткости и понимании мотивов его поведения, едва ли мог смириться с уходом Сергия из монастыря, но он имел терпение не торопить Сергия с возвраще-

нием и тем более не использовать в этом случае свою власть. В конечном счете и Сергей, и Алексей смотрели на сложившуюся ситуацию одинаково — «Оба ждали, чтоб назрело время, разрешили жизненную трудность в духе вольности и любви». Именно этот дух и позволил Сергию сразу же, легко и тоже свободно принять увещание Алексия и вернуться в Троицу — так удивительно просто и естественно, как будто ничего до того и не случилось. И тот же дух объясняет, почему Сергей отказался принять предложение митрополита удалить из монастыря виновников ухода Сергия, недовольных введением общежития. «Это не стиль Сергия», — скажет по этому поводу жизнеописатель святого. Когда Сергей вернулся в Троицу, Стефана там уже не было. Вероятно, он пребывал в своем московском Богоявленском монастыре, но после смерти Сергия он снова появляется в Троице. Он оказался именно тем свидетелем, от которого Епифаний узнал многое о детстве его брата.

Сергий победил — просто и тихо, без насилия, как и всё делал в жизни. Не напрасно слушался голоса, четыре года назад сказавшего: «Уйди». Победа пришла не так скоро. Но была полна. Действовал он тут не как начальник, как святой. И достиг высшего. Еще вознес, еще освятил облик свой, еще вознес и само православие, предпочтя внешней дисциплине — свободу и любовь (Зайцев 1991, 103).

Тема чуда, свидетелем которого довелось стать Исаакию-молчальнику, продолжена в главке о епископе Стефане Пермском: Епифаний явно озабочен тем, чтобы не упустить возможность лишний раз обратиться к этой теме — это его уровень: здесь он ничего не упустит, в отличие от многих других эпизодов из жизни преподобного, которые говорят о Сергии значительно больше и позволяют глубже понять тип святости, явленный Сергием. Вот и здесь рассказ о чудесах продолжает, строго говоря, необязательный в этом месте перерыв в теме монастырского строительства, связанного с Сергием или его учениками. У Епифания есть и предлог или повод для перехода к «тауматической» тематике:

Елма же нужда еще другихъ устроений чюдесъ и дара прозорливаго въспомянуги, и въ чюдесное повѣданіе слово обратим, —

так вводится читатель в эту тему.

Стефан был муж добродѣтеленъ, иже житиемъ благоговѣинъ, иже из дѣтства сердечною чистотою свѣтлѣашеся. Он имел любовь о Христѣ духом премногу к Сергию. Однажды по пути из своей Пермской епархии в Москву он проходил мимо монастыря Сергия, который находился на расстоянии десяти или более поприщ от него. Торопясь в Москву, Стефан решил не заходить в сергиеву обитель теперь и сделать это

на обратном пути. Но, находясь в ближайшей от Троицы точке, он остановился, произнес «Достойно есть» и положенную молитву, поклонился в ту сторону, где был Сергей, сказав: «Мир тебе, духовный брат!».

Преподобный, находившийся в это время с братией в трапезной, уразумел *в тѣй часъ духомъ, еже сътвори епископъ Стефанъ*. Сергей встал, совершил молитву и, поклонившись, сказал: «Радуйся и ты, пастуше Христова стада, и миръ Божий да пребываетъ с тобою!». Присутствующие удивились *о необычномъ вѣстаніи святаго прежде уставленаго времени*, но некоторые из них поняли, что не напрасно встал Сергей, но *нѣчто видѣние въмѣниша*. Трапеза окончилась, и ученики стали спрашивать Преподобного о случившемся. Он открыл им то, что сделал Стефан, проходя «противу монастыря нашего», и где это произошло. Некоторые из братии поспешили к названному месту и, догнав тех, кто сопровождал Стефана, спросили их, чтобы узнать, правду ли сказал Сергей. Им подтвердили, что именно так всё и было. Удивляясь дару прозорливости Преподобного, они воздали хвалу Богу за чудеса, совершаемые им через своего угодника.

Значение Сергия в христианизации Руси и в русской истории едва ли может быть уяснено вполне, если оставить в стороне его многочисленных учеников и их подвиги в деле монастырского строительства. Все они из сергиева гнезда и все они продолжатели сергиева благодатного дела. Каждый из них и все они вместе позволяют понять то уникальное явление, каким был сергиев круг. В истории русской религиозной жизни едва ли что-нибудь сопоставимо с ним, хотя известно немало и других славных страниц в этой истории. В центре этого круга, конечно, сам Сергей, но каждый из его учеников и продолжателей его дела несет на себе отпечаток учителя, по которому в известной степени можно судить и о самом Сергии. Пространство сергиева дела — вся северная половина Руси (и это по меньшей мере); время существования сергиева круга — почти век, с середины XIV по середину XV века. Вскоре после того как это время кончилось, появились сначала неясные, а потом и очевидные симптомы того, что получило название «трагедии русской святости». На фоне последней значение сергиевой эпохи становится еще более очевидным в своей благодатности и творческом возрастании духовного начала.

После Троицы и Благовещенского монастыря на Киржаче «Житие» переходит к панорамному изображению еще четырех новооснованных монастырей, разнообразящемуся, однако, деталями, без которых картина становится слишком общей и которые вместе с тем дают возможность понять некий тонкий, «интимный» слой монастырской жизни и почувствовать за ним духовную атмосферу описываемого.

Первая глава в этой «монастырской» серии посвящена началу Андроникова монастыря. Преподобный Андроник был из ранних учеников Сергия. Происходил он из тех же мест, что и его учитель. Совсем юным он пришел в монастырь к Сергию и был им пострижен в иноки. Многие годы Андроник провел в строгом послушании, исполненный многими добродетелями. Сергий *зѣло любляше его ради добраго его произволения и цвѣтущих в немъ добродѣтелей; и моляше Бога о нем отецъ, еже съврѣшити ему доброе течение.* Много лет спустя Андроник возжелал создать обитель на началах общежительности, возлагая в этом деле надежду на Бога.

Однажды, когда Андроник размышлял о задуманном, к Сергию пришел митрополит Алексей навестить его: *имяше бо всегда любовь къ святому премногу и съузъ духовны, о всемъ съвѣтъ творяше с ним.* Это краткое пояснение «Жития», мотивирующее приход Алексея к Сергию, многого стоит: те особые отношения, которые связывали этих людей, тот духовный и, вероятно, душевный союз, их связывающий, сделали возможным то, что без помощи другого не могло бы осуществиться в столь полной мере. В славе Сергия есть и доля Алексея; в славе Алексея — сергиева. Их тесное сотрудничество при всей разности их натур многое определило в резком возрастании духовного начала и успехах религиозного творчества во второй половине XIV века.

Во время беседы Алексея с Сергием первый рассказал своему собеседнику о намерении устроить новый монастырь. Однажды, когда Алексей плыл по морю из Константинополя на Русь, на море поднялся такой сильный ветер, что корабль был в большой опасности. *И всѣмъ смертию яростнѣ претящи,* и все на корабле начали молиться Богу. Молился и Алексей, прося об избавлении от беды и дав обет, что построит церковь в честь того святого, в чей день Господь поможет кораблю достичь пристани.

В тот же час волнение прекратилось и наступило великое спокойствие. Корабль благополучно достиг пристани. Во исполнение обета Алексей хотел устроить общежительный монастырь в честь Нерукотворного Образа Господа Нашего Иисуса Христа. *И прошю от твоеа любве, — закончил свой рассказ Алексей, — да даси ми възлюбленнаго ти ученика и мнѣ желаема Андроника.* Сергий дал свое согласие, а митрополит, сделав большой вклад в монастырь, ушел с Андроником в Москву.

Место для монастыря было выбрано на высоком берегу Яузы. Церковь была вскоре воздвигнута, чудесно украшена иконой образа Христа, принесенной Алексием из Константинополя. Наставничество было поручено Андронику, и всё необходимое для устройства монастыря было даровано ему митрополитом. Монастырь был общежительным.

Некоторое время спустя в монастырь пришел Сергий, чтобы увидеть, что было сделано его учеником. Увиденное понравилось ему. Он похвалил Андроника и благословил его. Возможно, что Сергий почувствовал в *месте сем* ту полноту красоты, которая уже едва ли отделима от божественного и святого. Во всяком случае ему захотелось, чтобы и Бог взглянул на это творение, и он, как бы преодолевая свою сдержанность, сказал: «Господи, призри с небес, и виждь, и посѣти мѣсто сие, его же благослови — изволи създатися въ славу святого ти имени». Дав полезные наставления Андронику, Сергий вернулся в Троицу.

Возможно, эта красота-святость места, на котором воздвигся монастырь, открывалась и другим. Карамзин во время своего путешествия, остановившись в курдяндской корчме, приятным вечером выходит погулять. Сначала он видит чистую реку, берег которой «покрыт мягкой зеленою травою и осенен в иных местах густыми деревьями». И едва ли случайно здесь он «вспомнил один московский вечер, в который, гуляя с Пт. под Андроньевым монастырем, с отменным удовольствием смотрели [...] на заходящее солнце». Дух места сего иногда обнаруживает себя и в наши дни, заставляя отключиться от диссонансов современного мегаполиса. Тогда приходит в голову мысль о неслучайности, более того, о провиденциальности связи Андрея Рублева с этим местом — и в его святом деле, и в его судьбе.

Во всяком случае андроньевский *genius loci* был почувствован вскоре же многими. *И тако повсюду исхождаше слава велиа о чудномъ Андроникѣ строении, яко многымъ къ нему сътищатися.* Многим, конечно, эта слава была обязана Андронику, усвоившему опыт Сергия. Это «сергиево» в Андронике открыто и Епифанию, панегирически описывающему и Андроника и его монастырь:

[...] и елико стадо множашеся, толико подвигомъ бошимъ онъ приимашеся, въздръжанию зѣлному прилежа, и всенощному бдѣнню, посту же и молитвѣ. И кто исповѣсть, елика онъ добрый мужъ собою исправи? Коегождо бо яко отецъ наказуя и обще съглашение творя; запрещае же и моля, въставляя на невидимыя врагы и тяготы всѣхъ нося: бяше бо образомъ кротокъ, тако ва бо учителя кротка благоразумный ученикъ. Братству же умножающуся премногу, и бысть монастырь великъ, славенъ благодатию Божию и строениемъ добродѣтелна мужа Андроника.

Много лет богоугодно и благочестиво прожил Андроник, возглавляя монастырь и охраняя порученное ему Богом стадо. Предчувствуя свой уход, он вверяет заботы о монастыре своему ученику Савве. Андроник, с младенчества возлюбивший Господа, тихо отошел к Нему в тринадцатый день июля 1474 года.

Савва оказался достойным преемником Андроника, продолжателем его и, значит, Сергия дела. Преданную ему паству Савва держал в благочестии, чистоте и «въ святости мнозѣ». «Из-за великих его добродетелей и чудесной и славной его жизни» он был почитаем повсюду и, в частности, великими князьями. Стадо его *добродѣтельных мужей, великих, честных* умножалось (в отношении Саввы и всего с ним связанного Епифаний, современник Саввы, особенно щедр на эпитеты). Многие из них стали игуменами, а некоторые и епископами. После смерти Саввы происходили чудеса, и об одном из них Епифаний рассказывает особо¹⁰⁶.

Игуменом Андроньевского монастыря был поставлен ученик Саввы Александр, «муж добродетельный, мудрый, изрядный зело», по характеристике Епифания. Александр был уже третьим по очереди игуменом этого монастыря, как бы «внуком» Андроника, а в более широкой перспективе — «правнуком» Сергия, поддерживавшим тот духовный климат, который в Троице утверждал Преподобный. Но более всего Андроньев монастырь славен именем Андрея Рублева, о котором вкратце свидетельствует и «Житие» Сергия, составленное Епифанием, когда Андрей Рублев был еще жив: *По времени же въ оной обители бывшу [...] также и другому старцу его, именем Анд р ѣ ю, иконописцу преизрядну, всѣх превъсходящу въ мудрости зѣлнѣ, и сѣдины чѣстны имѣя.* Упокоение свое Андрей Рублев нашел в стенах Андроньева монастыря. Его «Троица», написанная в первой четверти XV века (скорее всего к окончанию строительства каменного собора) и, как следует из «Жития» Никона, преемника Сергия по игуменству в Троицком монастыре, в похвалу Сергию Радонежскому¹⁰⁷, более полутысячелетия (до 1929 года) находилась в сергиевом монастыре. Имена двух подвижников — Сергия и Андрея — с тех пор неразъединимы. Нет более полного и точного свидетельства о духе того дела, которому всю жизнь служил Сергий, чем рублевская «Троица»¹⁰⁸.

Следующая глава «Жития» посвящена началу Симоновского монастыря, возникшего лет на десять позже Андроньева и посвященного Рождеству Богородицы (в Старом Симонове), а в 1379 году перенесенного на его теперешнее место и посвященного Успению Богородицы¹⁰⁹. С этим монастырем, находившимся на высоком и крутом левом берегу Москва-реки, откуда открывается та широкая, почти необозримая и величественная панорама, которая была четыре века спустя так впечатляюще описана Карамзиным, Сергей Радонежский был связан, можно сказать, семейственно.

Выше упоминалось о племяннике Сергия, сыне его старшего брата Стефана, Иване, позже известном как Феодор (Федор) Симоновский.

Когда мальчику исполнилось двенадцать лет (по «Житию», на самом деле — тринадцать), отец отдал его в руки Сергию, и тот постриг его в иноки. Всю свою жизнь (за незначительными исключениями) Феодор был на глазах Сергия, которого он пережил всего на два или три года. Он был одним из первых его учеников, и духовный авторитет учителя, точнее — его пример и его наставления, были для Феодора непререкаемыми. Он был подлинным воспитанником Сергия, усвоившим от него всё, что можно, но — в отличие от дяди — не отказавшимся и от продвижения по линии церковной иерархии¹¹⁰. «Житие» Сергия сообщает, что Феодор был в полном послушании у Преподобного и никогда не утаивал от него своих помыслов — днем ли, ночью ли. Жизнь он вел добродетельную, тело свое изнурял великим воздержанием — так что многие удивлялись этому. Когда он удостоился священничества, у него возникло желание (возможно, по примеру дяди) основать монастырь, причем тоже общежительный. В этом своем замысле Феодор открылся Сергию, и так было *не единою, но и многажды*. Вероятно, Сергей сразу не ответил согласием, но, видя упорство Феодора, *помышляше нѣчто Божие быти*. Тем не менее благословляет его Сергей очень не сразу (*по времени же мнозѣ*) и отпускает его от себя, позволив взять с собой тех из братии, кто захочет пойти с ним. Предстояло искать подходящее место для монастыря, и Феодор *обрѣт мѣсто зѣло красно на строе-ние монастырю близъ реки Москвы, именовъ Симоново*. Сергей, узнав об этом, пришел посмотреть это место и, увидев, одобрил выбор Феодора и повелел ему строить монастырь. Феодор возвел здесь церковь в память честного Рождества Пречистой Богородицы. Возможно, что это название было дано не без согласия Сергия или в уверенности, что оно будет ему по сердцу: об особом отношении Преподобного к Богоматери он не мог не знать (см. далее)¹¹¹. Монастырь строился быстро, но основательно, общежительность была налажена, множество братьев из различных мест стекалось к новому монастырю, *поне же слава премнога въ вся страны о Феодоре простирашеса*, и многие из тех, кто приходил в монастырь, получали «велику ползу» от его наставлений.

Нужно признаться, что в описаниях добродетелей Феодора чувствуется некая если не преувеличенность, то во всяком случае форсированность, заставляющая испытывать по отношению к нему некую тревогу, которую, видимо, испытывал и Сергей. Следующий далее отрывок как раз и вызывает некоторую настороженность, разделявшуюся, кажется, и Сергием:

И бѣ видѣти Феодора изрядна въ добродѣтелях сиающа, и въ телѣс-номъ возрастѣ и благолѣпни мнозѣ, и въ премудрости и разумѣ многа разсудителна. И тако многихъ его ради добродѣтели отъ всѣхъ почитаемъ бѣ, и день отъ дни и превъсхожаше слава о немъ, яко нѣкогда и старцу

святому Сергию болѣзновати о чести и славѣ много о нем; и молитвы непрестанно къ Богу всылаше, въ еже съвршити ему течение без претѣковенна.

Подобный мажорный тон Епифаний поддерживает и далее: многие (мнози) ученики Феодора прославились в великих добродетелях (*въ добродѣтелѣх зѣло просиаша изряднѣ*) и были произведены в игумены, а в больших городах и в епископы. «Чюдный мужь» Феодор встречается с Вселенским патриархом Нилом. Монастырь переносится на новое место, он расширяется. *И тако сему бывающу, на томъ мѣстѣ благодатию Христовою устроень бысть монастырь славенъ, въ еже и донинѣ от всѣхъ зрится и почитается.* Упомянув в заключение главы об архиерействе Феодора в Ростове¹¹² и о его смерти, Епифаний сравнивает его с «свѣтилником на свѣщницѣ сияющим», выговаривая себе право вернуться к Феодору в дальнейшем¹¹³.

Однако по некоей инерции «феодоровской» темы Епифаний не расстается с нею сразу же и описывает видение ангела в эпизоде, в котором присутствует и Феодор. Однажды, когда Феодор еще пребывал в сергиевой обители, Сергей служил литургию. Сослужительствовали ему брат его Стефан и племянник Феодор. Присутствовавшему в церкви уже упомянутому Исаакию-молчальнику было *видѣние странно и несказанно (откровено бысть ему): он увидел в алтаре четвертаго служаща с ними мужа чюдна зѣло [...] образомъ сияюща, и ризами блистающа.* Во время первого выхода этот ангелоподобный и чудесный муж вышел вслед за Сергием, и сияло, как солнце, лицо его так, что Исаакий не мог на него смотреть. Но все-таки были замечены необычные одежды этого мужа и златоструйный узор на них. Исаакий спрашивает у стоящего поблизости отца Макария, что это за чудесное видение и кто этот чудесный муж. Тот, тоже удостоенный видения, отвечает: *«Не вѣдѣ, чадо, ужасно бо видѣние и не исповѣдимо зрю, но мню его, чадо, съ князем пришедша» (бѣ бо тогда Владимиръ в монастыри, — поясняет Епифаний).* Эта трогательная «реальная» интерпретация видения Макарием, конечно, не ставила точки над і, но подтолкнула к выяснению у одного из людей князя, не князь ли это был. Тот ответил отрицательно, и тогда Исаакию и Макарию стало ясно, что в алтаре вместе с Сергием служил ангел Божий. Но все-таки нужно было удостовериться в том, что это действительно так.

По окончании службы эти два ученика Преподобного, удостоенные видения, подошли к Преподобному и спросили его об этом четвертом. Сергей же в своем смирении, *утаити хотя,* спросил: «Что видѣсте чюдно, чада? [...]» и далее объяснил, что служили Стефан, Феодор и он, Сергей, и никакой другой священник не сослужительствовал им. Но видение было слишком явным и ярким, и Исаакий и Макарий упорствова-

ли, умоляя Преподобного сказать им, кто же был этим четвертым. И Сергий открылся им, но важно и то, как он сделал:

«О чада любимаа! Аще Господь Богъ вам открь, аз ли могу се утаити? Его же видѣсте, аггель Господень есть; и не токмо нынѣ днесь, но и всегда посѣщениемъ Божиимъ служащу ми недостойному с ним. Вы же, еже видѣсте, никому же повѣдайте, донде же есмь в жизни сей»¹¹⁴.

Монастырская тема продолжается в «Житии» и далее. Число монастырей продолжает умножаться, и даже тяжелые обстоятельства не прерывали сложившуюся традицию монастырского устройства на Руси. Когда стало известно о походе Мамаю на Москву, великий князь в беседе с Сергием дал обет: «Аще ми Богъ поможет, отче, поставлю монастырь въ имя Пречистые Богоматере», и после победы обет исполнился: на выбранном Сергием месте, на берегу Дубенки, был поставлен новый монастырь, игуменом которого стал ученик Сергия Савва (см. ниже).

С инициативой и/или участием Сергия связано возникновение еще двух монастырей, о которых в «Житии» рассказывается уже после изложения событий 1380 года. Речь идет о Голутвинском и Высоцком монастырях.

Что касается первого из них, то идея его основания принадлежала, видимо, великому князю Димитрию, который просил Сергия благословить место для построения монастыря в честь Святого Богоявления в Коломне, в великокняжеской вотчине, в Голутвине, и чтобы, благословив место сие, Сергий сам поставил на нем церковь (нужно напомнить, что Коломна была важнейшим стратегическим пунктом к юго-востоку от Москвы, и события 1380 года еще раз подтвердили это значение Коломны — именно здесь собиралось из разных русских земель объединенное войско, чтобы выступить против Мамаю). Сергий послушался великого князя *вѣры его ради и любве* и пошел в Коломну. Епифаний особо отмечает, что путь был проделан Сергием пешком и что таков был его обычай (*Преподобный же яко имѣа всегда обычай пѣшь хожаше*). Нужно представить себе Сергия, совершающего пешком этот более чем полторааставерстный путь среди лесов Подмосковья, в тишине и шорохах. Благословив облюбованное князем место в устье реки Москвы и поставив потом Богоявленскую церковь, Сергий по просьбе Димитрия дал ему одного из своих учеников священноинок Григория, *мужа благоговѣйна, въ многих добродѣтелехъ испльнена*, и вскоре собралось многочисленное братство и было устроено общежительство. — И был монастырь *честень зѣло от всѣх и великому князю възлюбленъ, и до-*

нынѣ исполненъ всякого блага. И по времени церковь създана бысть камена, еже есть и донинѣ. О сем же тако бывшу, — завершает свой рассказ о Голутвинском монастыре Епифаний.

Другой монастырь, об основании которого рассказывается в следующей главке «Жития», — Высоцкий (Богородицкий Зачатьевский), к югу от Москвы, недалеко от Серпухова, на реке Наре. Монастырь был основан лет на десять раньше Голутвинского, в 1374 году, когда князь Серпуховской Владимир Андреевич попросил Сергия прийти в его вотчину благословить место и поставить церковь в честь Зачатия Пречистой Богородицы. Такие просьбы к Сергию повторялись не раз: *вси бо великодръжавнии к нему велию вѣру от всеа душа стяжавше, поне же велику плъзу и утѣшение духовно от него приемлюще*. Всё, о чем просил Сергия князь Серпуховской, было им сделано. Дал Сергий и просимого князем ученика своего Афанасия, расстаться с которым Преподобному было нелегко — *бѣ бо Афонасие в добродѣтелях мужь чуденъ, и въ божественных писаних зѣло разумень, и доброписаниа много руки его и донинѣ свидѣтельствуютъ, и сего ради любим зѣло старцу* (об Афанасии, в миру Андрее, Высоцком см. Востоков 1842, 516–517; Смирнов 1874; Барсуков 1882, стб. 66–67; Строев 1891, 257; Арсений и Иларий 1878, т. 1, с. III; Филарет 1884, 95; Тренев 1902; Иванов 1958, 27, 68–69; Вздорнов 1968, 176–177, 190–192; Прохоров — Слов. книжн. Др. Руси, 1988, вып. 2, ч. 1, 79–81). Афанасий остался строить монастырь и создавать общежительство, *еже и бысть*. Епифанию невольно приходится повторяться при всей его изобретательности, так как поставление монастырей на Руси при Сергии действительно происходило сходно — молитвы Сергия, собрание многочисленной братии, руководство *благочестна мужа и добродѣтели украшена* и сам монастырь *чуденъ и зѣло красенъ, зовомый на Высоком*. Чувствуя монотонность этих описаний и как бы предвидя реакцию уже привыкшего к шаблонам читателя, Епифаний резко кончает свой рассказ, успев все-таки от монастыря перейти к Сергию:

Сиа же доздѣ не въ много повѣданіе прострем множества ради. И что много хоцем писати о насаженіи плодъ духовныхъ святсго? Не невѣдомо есть всѣмъ, колико самъ Божій человекъ, разумный великий пастырь, монастырей състави, и сынове его, и сынове сыновъ его, яко же свѣтила, зрятся отвсюду и сияють въ вся страны свѣтлымъ и чуднымъ житиемъ всѣмъ на плъзу. Но мы сиа преминувшие, на предлежащее възыдемъ, въ грядущее житіе святого поидемъ [...]

8. ГОД ВЕЛИКОГО ИСПЫТАНИЯ

Следующая глава «Жития» — о победе над Мамаем и о монастыре на Дубенке. Многие читатели, которые ознакомятся с этой главой, будут глубоко удивлены и краткостью ее, и совмещением с «рядовой», идущей в последовательности других описаний, монастырской темой, и, возможно, тем, что не найдут привычного для них «патриотизма» Сергия, столь эксплуатируемого или не слишком компетентными, или не вполне честными людьми. Тем не менее лаконизм и сам тон повествования «Жития» говорят нам больше, чем то красноречие, на которое Епифаний был такой мастер и часто так падок — тем более что тема битвы с Мамаем, что бы после нее ни было на Руси, действительно великая — и в истории Руси, и в той «мета-истории» ее, в которой провиденциальное и мистическое играет столь важную роль.

Экспозиция этой главы — краткая и деловая:

Бысть убо Богу попущающу за грѣхы наша, слышано бысть, яко ординьскый князь Мамай въздвиже силу велику, всю орду безбожных татарь, идет на Рускую землю; и бяху все людие въ страсть велицѣ утѣснени.

То, что Мамай поднял «силу велику» и идет на Русь, при всей масштабности и опасности этого события — явление внешнего ряда, но глубоко затрагивающее и внутреннее, глубинное. А последнее образует своего рода рамку. Во время таких испытаний расхожая формула *Богу*

попускающую за грѣхы наша становится выражением сознания остро переживаемой реальности, ситуации «над обрывом». Спасительная сила такого сознания и такого переживания — в признании своей вины, добровольном и свободном, хотя и происходящем в крайней ситуации, а это уже и составляет содержание акта раскаяния, очищения. Народ, каждый человек ставит себя в то положение, когда искупление грехов, строго говоря, важнее победы над Мамаем как таковой, хотя, конечно, такая победа и есть шаг к искуплению. В такой ситуации главное именно это. И то, что потом победа приобретает самодостаточное и исключительное значение, а о грехах предпочитают не вспоминать, чтобы не испортить обедню, не отменяет значение признания собственной вины. И чем переживание ее острее и глубже, тем более высокая цель ставится перед собой. И цель эта — нравственная, хотя и достигается она в борьбе, насилием, через кровь — свою и чужую. Это и есть плата «за грѣхы наша», страшное искупление. Предчувствие страшного — и внешнего (Мамай), и внутреннего (жертвы, неизбежные при таком искуплении) — объединяет людей «въ страсть велицѣ», утесняющем их, но и требующем, если эти люди достойны лучшей участи, преодоления его. Преодолевается же он и собранной воедино народной волей, и ратным подвигом, и молитвами — как всего народа, так и святых угодников. Народ и его возглавители, духовные и мирские, делают ставку не только и не столько на победу (она — *еще бабушка надвое сказала*): цена делаемого выбора — смерть, та трагедия, которая потрясает больше и стоит дороже, нежели радость победы. В таком контексте и должно рассматриваться поведение Сергия при нашествии Мамаия и во время битвы.

После экспозиции, имеющей общий характер, — переход к конкретному эпизоду посещения «великодръжавным [...], достохвальнымъ и побѣдоноснымъ, великимъ» Димитрием Сергия. Князь пришел к нему, *яко же велию вѣру имѣа къ старцу, въ просити его, аще повелитъ ему противу безбожныхъ изыти: вѣдѣше бо мужа добродѣтелна суца и даръ пророчества имуща.*

Услышав просьбу князя, Сергей благословил его, вооружил молитвой и сказал ему несколько слов. Ответ был краток и точно выверен:

«Подобает ти, Господине, нещися о врученном от Бога христоименитому стаду. Поиди противу безбожныхъ, и Богу помагающе ти, побѣдиши и здравъ въ свое отечество с великими похвалами възвратишися»¹¹⁵.

Князь обещал, что в случае победы он поставит монастырь в честь Пречистой Богоматери (богородичная тема в этом случае тоже, видимо, здесь неслучайна), и быстро отправился в путь.

Что же, собственно, сказал Преподобный князю? Нечто само собой разумеющееся, очевидное, — во-первых, чтобы он заботился о вверен-

ных ему людях, что составляет прямую обязанность князя и о чем он сам хорошо знает, и, во-вторых, что он победит, если ему поможет Бог, — утверждение, близкое к логическому кругу (помощь Бога в битве — и есть непререкаемый залог победы: поражения в этом случае быть не может). А если помощь Бога и, следовательно, победа обеспечены, то обеспечено и возвращение с честью и — с большой вероятностью — невредимым (сама эта невредимость, понимаемая исключительно как предсказание, строго говоря, конечно, в значительной степени просто сильное желание, учитывающее, впрочем, и складывающуюся реальную ситуацию)¹¹⁶. И единственное, но зато главное и предельно ответственное слово Сергия, ради которого к нему и пришел князь Димитрий, было *Поиди противу безбожныхь*. Это слово, разумеется, могло быть вещим и промыслительным. Оно сыграло свою роль и стало событием исторического плана, хотя многочисленные попытки включить этот факт в сферу политики едва ли состоятельны: ситуация выбора, которая отчетливо вырисовывалась во второй половине лета 1380 года перед Москвой (а для того времени это уже означало, что и не только перед нею), была столь ответственна и цена ошибки столь велика, что сама ситуация не могла быть решена только в пределах политики и ее средствами. Но даже если для разрешения этой ситуации было бы достаточно политики, слово Сергия и сам Сергий оставались бы вне ее независимо от той роли, которую они в ней сыграли. Слово Сергия было просто благословением «в неведомое доброе»¹¹⁷.

[Некоторых из писавших о Сергии в 1380 году настораживало некое противоречие между идеалом «всеобщего мира всей твари» и благословением на битву с татарами, данным князю Димитрию.

Дозволительно с этим идеалом связывать нашу историческую мечту о победе одного народа над другим? На этот вопрос в русской истории неоднократно давался ясный и недвусмысленный ответ. В Древней Руси не было более пламенного поборника идеи вселенского мира, чем св. Сергий, для которого храм Св. Троицы [...] выражал собою мысль о преодолении ненавистного разделения мира; и, однако, тот же св. Сергий благословил Димитрия Донского на брань, а вокруг его обители собралась и выросла могучая русская государственность! Икона возвещает конец войны! И, однако, с незапамятных времен у нас иконы предносились перед войсками и воодушевляли на победу. Чтобы понять, как разрешается это кажущееся противоречие, достаточно задаться одним простым жизненным вопросом. Мог ли св. Сергий допустить мысль об осквернении церковью татарами? [...] Религиозный идеал иконы не был бы правдою, если бы он освящал неправду непротивленства; к счастью, однако, эта неправда не имеет ничего с ним общего и даже прямо противоречит его духу. Когда св. Сергий утверждает мысль о грядущем соборе всей твари *над миром* и тут же благословляет на брань *в мире*, между

этими двумя актами нет противоречия, потому что мир преображенной твари в вечном покое Творца и наша здешняя брань против темных сил, задерживающих осуществление этого мира, совершаются в различных планах бытия. Эта святая брань не только не нарушает тот вечный мир — она *готовит его наступление* (Трубецкой 1994, 244).]

Поэтому сергиево *Поуди...* может быть понято и иначе — как естественное следствие складывающейся в 70-е годы удачной, хотя и не без исключений, для Москвы ситуации. В 1375 году между Москвой и Тверью, основной соперницей Москвы за общерусское возглавление, был заключен мир, по условиям которого Тверской князь Михаил признавал себя «младшим братом» Московского князя и отказывался от притязаний на великое княжение. Тем самым напряжение между этими двумя княжествами спало и наступила известная стабилизация, устойчивость которой во многом зависела от «внешних» успехов Москвы (отношения с монголо-татарами и с Литвой, на которую Тверь вынуждена была, в частности, из-за московской политики, ориентироваться и на которую она возлагала вполне определенные надежды). А «внешние» успехи Москвы были очевидны. Прежде всего дважды приходивший под новые каменные стены Кремля, заменившие в 1367 году старые деревянные укрепления, Альгирдас (Ольгерд) (ноябрь 1368 г. и декабрь 1370 г.) вынужден был вернуться ни с чем, а в 1378 году на Воже, притоке Оки, в северной части враждебного Москве Рязанского княжества, русские под водительством великого князя Дмитрия, окольного Тимофея Вельяминова и князя Владимира Пронского нанесли жестокое поражение монголо-татарской рати Бегича, посланной Мамаем¹¹⁸. В обоих случаях это был успех русской «московской» стороны. Ему, а также «замирению» с Тверью, Дмитрий был обязан тем, что именно он стал восприниматься — с удовлетворением или с огорчением, или даже с ненавистью — признанным возглавителем или кандидатом на такую роль всей Восточной Руси кроме Рязани. Это выдвижение Дмитрия в лидеры общерусского масштаба укрепляло единство московской политической линии, особенно после победы на Воже¹¹⁹. Сознавая эти свои успехи, Москва становилась всё увереннее в своей «монголо-татарской» политике и позволяла себе игнорировать даже такие важные действия Мамаю, как аннулирование им ярлыка московскому князю Дмитрию Ивановичу на великое княжение владимирское и назначение на это место великого князя Михаила Тверского (1375 г.).

По мере того как Москва исполнялась всё большей уверенностью, у Мамаю возрастал страх перед будущим, и источником этого страха была Москва и политика ее князя. Относительно его планов у Мамаю не могло быть сомнений, и он понимал, что всё должно решиться вскоре же: если возрастание «московской» силы не остановить сейчас, пока еще

тенденция к экспансии прикрывалась аргументами борьбы за великое княжение и защиты Москвы от татар, то в будущем осуществить это не удастся: часы истории всё более отсчитывали московское время. К тому же, Мамай сознавал, что дальнейшее промедление может поставить его перед двойной, с двух разных сторон, угрозой — московской с севера и исходящей от Тохтамыша с востока¹²⁰. Нужно сказать, что Мамай успел сделать многое для усовершенствования, а отчасти и для реформирования (использование не только конницы, но и пеших воинов, генуэзской пехоты, пользовавшейся высокой репутацией) своего войска. Но прежде чем выступить против Москвы, Мамай всё-таки сначала попытался принудить ее к существенным уступкам — согласиться с восстановлением прежней вассальной зависимости от хана и выплатой дани ему в гораздо более крупном размере, чем это было до 1375 года.

Следующий шаг был за русской стороной. И здесь возникает фигура митрополита Киприана, отсутствующая в «Житии» Сергия при описании событий, связанных с Куликовской битвой и ей непосредственно предшествовавших. Выдающийся деятель церкви, писатель, переводчик, Киприан был удостоен весьма обширной литературы, посвященной ему и его трудам¹²¹, и тем не менее его роль долгое время оказывалась недооцененной и лишь в последние десятилетия она, наконец, начинает оцениваться по достоинству. Эта роль могла бы быть еще значительнее, учитывая, что Киприан и по природе своей и как высокий иерарх Церкви был примирителем и, как и Сергий, делал всё, чтобы победить «ненавистную рознь мира». Первую половину жизни он провел в Византии, жил в Болгарии в Келифаревском монастыре, на Афоне, в Константинополе, где был келейником патриарха Филофея Коккина, пославшего Киприана в 1373 году в Литву и на Русь для того, чтобы примирить литовских и тверских князей с митрополитом Алексием, — задача, им успешно выполненная. В следующем году Киприаном было предпринято перенесение останков трех литовских мучеников Антония, Иоанна и Евстафия, убитых язычниками, из Вильны в Константинополь и прославление мучеников. Когда в 1375 году вражда Литвы и Москвы возобновилась, литовские князья отправили с Киприаном грамоту к патриарху с просьбой посвятить Киприана в митрополита литовского. Филофей, зная о религиозных нестроениях в отношениях между Литвой и Москвой и заботясь о том, чтобы их уладить, в декабре 1375 года рукоположил Киприана в митрополита «киевского, русского и литовского» с тем, чтобы после смерти престарелого митрополита Алексия Киприан стал митрополитом Киевским и всея Руси, объединив тем самым литовскую и московскую части митрополии. Прибыв летом 1376 года в Киев, Киприан через своих послов пытался добиться признания своих прав князем Димитрием, а также Новгородом и Псковом, но его усилия оказались напрасными.

12 февраля 1378 года умирает митрополит Московский Алексей, и, казалось бы, митрополитом должен был стать именно Киприан. Но здесь Димитрий, не желавший принимать митрополита «литвина», в полной мере проявил своеволие и недальновидность, серьезно скомпрометировав и церковную иерархию, в дела которой он грубо вмешался (шесть веков спустя Русская Церковь канонизирует князя Димитрия Донского и тем самым внесет соблазн в ум и чувства верующих). Избранником и любимцем Димитрия стал некто Митяй (в иночестве Михаил), одна из темных, авантюристических и одиозных фигур в истории Русской Церкви. Митяй ко времени смерти митрополита Алексея не имел никаких прав и оснований претендовать на митрополичий сан (в частности, он не был монахом). Коломенский священник, он был как бы насильно пострижен в монахи и переселился по приказу князя на митрополичий двор, стал носить митрополичье облачение и другие знаки соответствующего достоинства. Более того, Митяй становится духовником князя Димитрия (как и ряда именитых бояр) и хранителем княжеской печати¹²². Русская Церковь и общественное мнение чутко прореагировали на беззаконие, совершающееся на глазах у всех. Против Митяя выступил ряд видных русских игуменов, среди которых были Сергей Радонежский и его племянник Феодор Симоновский. Летом того же 1378 года, списавшись предварительно со своими «единомудренными» Сергием и Феодором (два послания от 3 и 23 июня; известно и третье послание им), Киприан попытался вступить в свои права наследования, но был грубо схвачен, заточен на ночь и наутро выслан людьми Димитрия.

Митяй, конечно, понимал неосновательность своих претензий и крайне нуждался в склонении церковного и общественного мнения в свою пользу. Для него все средства были хороши, и он побудил князя Димитрия созвать собор русских епископов с тем, чтобы предстать перед Константинопольским и Вселенским патриархом в епископском звании. Однако решительная и бескомпромиссная позиция Дионисия, епископа Суздальского, Нижегородского и Городецкого, привела к тому, что Митяй не получил на Руси епископского сана. Впрочем, это его не остановило. Он берет в руки перо и из выписок из трудов отцов Церкви составляет сборник «Цветец духовный», известный по списку XVII–XVIII вв., который в свое время видел И. И. Срезневский. Сборник был направлен против Дионисия и других «иноков-властолюбцев», противников Митяя¹²³. Добившись у Димитрия задержания Дионисия на его пути в Константинополь, летом 1379 года во главе большого посольства в Константинополь к патриарху отправляется сам Митяй. Для него это был последний шанс. В степи он был задержан Мамаем, но вскоре отпущен им, после того как Мамай дал ему ярлык в обмен на

обещание, что, когда Митяй станет митрополитом, он станет молиться за золотоордынских правителей, а те подтвердят свободу Русской Церкви от податей. Однако Митяй не избежал своей судьбы, в известном отношении символической: отправившись из Крыма, Митяй пересек на корабле Черное море, и вблизи Константинополя внезапно умер, и несколько дней корабль с мертвым телом стоял в море перед Константинополем (город был блокирован с моря генуэзцами из-за столкновения генуэзского и венецианского флотов). Митяй умер, но последствия его несправедливой жизни, коварства и лжи не были исчерпаны. То, что реально было возможно для Митяя и на что он претендовал (поставление его в митрополиты Великой Руси; на митрополита Всея Руси он едва ли мог претендовать), но чего из-за скоропостижной смерти он не достиг, было получено его спутником Пименом, ставшим первым митрополитом Великой Руси и, следовательно, внесшим рознь в дело окормления всех русских христиан, — и тоже не без обмана: Пимен использовал княжеские «харатии» (чистые бланки княжеских грамот, скрепленных печатью) и благодаря им был рукоположен в митрополиты Великой Руси (см. Прохоров 1978)¹²⁴.

Киприан же отправился в Константинополь зимой 1378–1379 года и пробыл там до июня 1380 года, когда собор патриарха Нила, утвердивший Пимена митрополитом «Киевским и Великой Руси», оставил за Киприаном звание митрополита «Малой Руси и Литвы». Было также решено, что в случае смерти Киприана Пимен должен был распространить свою власть и на Малую Русь и Литву. Вселенский патриарх заботился о едином окормлении всей христианской Восточной Европы более, чем некоторые недостойные пастыри Московского княжества. Сам князь Московский Дмитрий не мог не ощутить чувства тупика и имел решительность навести порядок в делах Русской Церкви. Справедливость восторжествовала: Киприан был вызван Дмитрием из Киева, и 23 мая 1381 года был уже в Москве; в декабре того же года Пимен на его пути из Константинополя был задержан и отправлен в заточение в Чухлому. Но на этом история не кончилась. Осенью 1382 года после нашествия Тохтамыша и опустошения им Москвы Киприан был изгнан из города (возможно, Дмитрию не понравились предостережения Киприана от решения сменить митрополита), а Пимен, к тому времени успевший уже из Чухломы перебраться в Тверь, был переведен из Твери в Москву, и митрополия опять оказалась поделенной. Борьба продолжалась и далее: Пимен, не явившийся на патриарший собор и вступивший с патриархом в открытую вражду, был на соборе осужден заочно, и митрополитом «всея Руси» был утвержден Киприан. Однако он, подозревая нерасположенность к себе великого князя, не спешил с отъездом в Москву, помня, в частности, о неприятной истории 1385 года с Диони-

сием, кончившейся его заключением и смертью в темнице. Только два события 1389 года — занятие Константинопольской кафедры новым патриархом Нилом и смерть Пимена — изменили ситуацию в пользу Киприана: с 1390 г. по день своей смерти в 1406 году он пребывал в звании митрополита Московского. И в эти годы он думал и пытался объединить в единое целое обе митрополии — Литовскую и Московскую. Он поддерживал дружественные отношения с литовским князем Ягайлой и в 1396 году приезжал в Литву, но уже имевшиеся расхождения обеих частей, подогреваемые и корыстными интересами заинтересованных лиц, не позволили Киприану осуществить то, о чем он думал более трех десятилетий.

Память о Киприане и его многосторонней и плодотворной деятельности как митрополита, писателя, переводчика, многое претерпевшего за мужественное и последовательное отстаивание своих взглядов, жива и поныне. Более того, заслуги Киприана в истории Русской Церкви видятся из сегодняшнего дня гораздо отчетливее, особенно на фоне таких фигур, как Митяй или Пимен. Да и Димитрий Донской заслуживает немалых упреков за обиды, нанесенные им Киприану. В заслугу Киприану можно поставить многое. Нельзя забывать, что он был достойным продолжателем дела московских святителей Петра и Алексия (Киприану принадлежит оригинальная редакция «Жития Петра митрополита», созданная в 1381 году на волне того народного подъема, который был вызван победой в Куликовской битве¹²⁵).

Но здесь фигура Киприана привлекает внимание в двух отношениях — в связи с выбором князя Димитрия, узнавшего о походе Мамаю на Москву летом 1380 года, и в связи с Сергием Радонежским и Феодором Симоновским, к которым Киприан трижды обращался с посланиями как к своим единомышленникам, медлящим откликнуться на несправедливость, допущенную князем в отношении к нему. Несправедливостью, конечно, нужно считать и то, что в главке «Жития» Сергия, посвященной подготовке к выступлению русского войска навстречу Мамаю и битве с ним, Епифаний вообще не упоминает имени Киприана, тем самым существенно смещая картину: к Сергию Димитрий обращался как к провидцу и молитвеннику, к Киприану же — как к духовному возглавителю, человеку широкого кругозора, практику, хорошо ориентирующемуся в тех ситуациях, где нет бесспорного решения и особенно важна осмотрительность.

Можно напомнить, что перед походом на Москву Мамай направил к Димитрию своих посланников с очень жестким ультиматумом, который, как, видимо, полагал сам Мамай, не может быть принят московской стороной. Никоновская летопись в тексте под 6888 годом (= 1380 г.) вводит читателя (или, точнее, позволяет ему войти) в самую сердцевину ситуации:

[...] и абіе везаату придоша Татарове, послы отъ Мамаа, къ великому князю Дмитрею Ивановичю на Москву [...] Послы же Мамаевы гордо глаголаху и Мамаа повѣдающа близъ стояща въ полѣ за Дономъ со мною силою. Князь велики же вся сіа повѣда отцу своему Киприану митрополиту всея Руси; онъ же рече: «Видиши ли, господине сыну мой възлюбленный, о Господѣ, Божіимъ попущеніемъ за наша согрѣшеніа идетъ плѣнити землю нашу; но вамъ подобаетъ, православнымъ княземъ, тѣхъ нечестивыхъ дарми утоляти четверицею сузубо, да въ тихость и въ кротость и въ смиреніе придетъ; аще ли и тако не укротится и не смирится, ино Господь Богъ его смиритъ; писано бо есть: Господь гордымъ противится, смиреннымъ же даетъ благодать [...] Тако бо Господь повелѣ христіаномъ творити со смиреною мудростію, якоже глаголетъ въ Евангеліи: “будите мудри, яко зміа, и цѣли, яко голубіе”. Зміева убо мудрость сицева есть: егда нѣкое ей бѣдное прилучится, егда будетъ отъ нѣкоего бѣема и уязвляема, тогда все тѣло свое даетъ на язвы и біеніе, главу же свою всею силою соблюдаетъ; такоже и всякъ христіанинъ о Христѣ, егда тѣсно и нужно время прилучится ему, гонимъ, уязвляемъ, бьемъ, мучимъ, вся своя предаетъ, злато и серебро и стяжаніе, честь, славу, въ велицей же нужѣ и тѣло свое попускаетъ ранимо быти; главу же свою, еже есть Христость и яже въ него вѣра христіаньскаа, соблюдаетъ всякимъ опасеніемъ любви Его ради и вѣры. Тако убо повелѣ Господь мудрѣ устроить и исправляти: аще бо стяжаніа, и имѣніа, и злата, и серебра ищутъ гонящеи, дадите имъ, елико имате; аще ли чести и славы хотятъ, дадите имъ; аще ли вѣру вашу отъяти хотятъ, стойте крѣпко за сіе и сохраняйте всякимъ опасеніемъ. И ты убо, господине, елико можеша собрати злата и серебра, послы къ нему и исправися къ нему и укроти ярость его» (ПСРЛ XI, 1965, 50–51).

Князь внял советам Киприана и направил к Мамаю своего посла с двумя толмачами, знающими татарский язык, и с большим запасом золота и серебра. Дойдя до Рязанской земли, посланные узнали, что князь Рязанский Олег и князь Литовский Ягайло «приложишася ко царю Мамаю». В Москву к великому князю был послан «скоровестник». Услышав новость, князь оскорбился и опечалился зѣло и сообщил эту вѣсть Киприану. — «Ты убо, господине сыне мой възлюбленный о Христѣ, какы обиды сотворилъ еси имъ?» — спросил Киприан князя. Димитрий, прослезившись, в ответ: «азъ убо, отче, съгрѣшихъ и нѣсмь достоинъ и жити; къ нимъ же ни единыя черты по отецъ своихъ закону не преступихъ; вѣси бо, отче, самъ, яко доволенъ есмь предѣлы своими и чюжихъ не желаю восхищати, и имъ ни единыя обиды не сотворихъ; не вѣмъ, что ради возсташа на мя». И тогда митрополит Киприан сказал князю главное, и оно было услышано и выполнено:

«аще тако есть, не скорби, ни смущайся; Господь ти заступникъ и помощникъ есть, яко Господь правду возлюби и по правдѣ побораетъ и правда отъ смерти избавляетъ; не просто же убо дѣйствуй, да не внезапно напрасно искрадутъ ты, но собирай воинства и по всѣмъ землямъ со всякимъ умиленіемъ и смиреніемъ и любовію послы, да снудутся вси чловѣцы, и много умножится воинства, и тако не съ единымъ смиреніемъ станешы, но со смиреніемъ и страхъ совѣкупиши, и възразиши и устраиши съпротивляющаятися» (ПСРЛ XI, 1965, 51).

Князь Димитрій послушался советов Киприана, повсюду разослал людей собирать воинство, и отложи скорбь и печаль отъ сердца своего, но возложи печаль свою на Господа и на Пречистую Его Матерь и на святаго чудотворца Петра и на вся святыхъ. Именно после встречи с Киприаном, после его советов, наставлений и благословения възхотѣ великий князь идти в монастырь Живоначальной Троицы к Преподобному игумену Сергию. «Житие» очень кратко описывает эту встречу, но — в отличие от Никоновской летописи, описывающей эту встречу несравненно подробнее, — обозначает цель прихода князя к Сергию — *въпросити его, аще повелитъ ему противу безбожныхъ изыти*, т. е. спросить, очевидно, с целью подтверждения, о том, о чем он только что спрашивал у Киприана и получил на этот вопрос ответ. Из Никоновской летописи узнаем, что Димитрій пришел к Сергию 18-го августа, на память святыхъ мучениковъ Флора и Лавра, и *возхотѣ паки скоро возвратитися*, потому что вестники все время сообщали князю о продвижении Мамаея. Может создаться впечатление, что посещение Димитриемъ Сергия носило символический характер и, пожалуй, нужно было великому князю для некоего душевного успокоения. Характерно, что единственное, о чем князь проситъ Сергия, — *дать ему двухъ монаховъ Пересвета и Ослябю, мужества ихъ ради и полки умѣюща рядити*, просьба, ради которой Димитрию едва ли стоило терять столь драгоценное в эти дни время.

Итак, едва достигнув Троицы, князь торопится уехать, и Сергию приходится оттягивать момент расставания:

Преподобный же игумень Сергій умоли его [Димитрия. — В. Т.] ѣсти у него хлѣба въ трапезѣ: «да дастъ ти, рече, Господь Богъ и Пречистаа Богородица, помощь и не у еще сіе побѣды вѣнецъ съ вѣчнымъ сномъ носити тебѣ есть, прочимъ же мнозѣмъ без числа готовятся вѣнци съ вѣчною памятью». И повелѣ священную воду уготовити, и по возстаніи отъ трапезы благослови крестомъ и окропи священною водою великого князя, и рече ему: «почти дары и честію нечестиваго Мамаа, да видѣвъ Господь Богъ смиреніе твое, и възнесетъ ты, а его неукротимую ярость и гордость низложитъ». Онъ же рече: «вся сіа сотвори хъ ему, отче, онъ же наипаче съ великою гордостію возно-

сится». Преподобный же рече: «аще убо тако есть, то убо ждетъ его конечное погубленіе и запустѣніе, тебѣ же отъ Господа Бога и Пречистыа Богородица и святыхъ Его помощь и милость и слава» [...]

И после передачи Пересвета и Осляби в руки великого князя и благословения их, Дмитрия, всех князей, бояр и воевод — Дмитрию:

«Господь Богъ будетъ ти помощникъ и заступникъ, и Тѣй побѣдитъ и низложитъ супостаты твоя и прославитъ тя». И сие дрѣжа во умѣ своемъ, яко нѣкое сокровище, и не повѣда никомуже.

Но, вернувшись в Москву, Дмитрий получил благословение у отца своего Киприана митрополита всея Руси, и повѣда ему единому, еже рече ему преподобный Сергѣй. Глагола ему митрополитъ: «не повѣждь сие никомуже, дондеже Господь въ благое изведетъ» (ПСРЛ XI, 1965, 53). Молитвам и просьбам о благословении посвящены эти последние «московские» часы Дмитрия: он молится в соборной церкви пред образом Пречистой Богородицы, идет к гробу святого чудотворца Петра и, припав к гробу, со слезами молит о помощи и заступничестве от врагов и о низложении их гордости. После всего этого он возвращается к Киприану, прося прощения и благословения. Митрополит и простил и благословил его, знаменовал его честным крестом и окропил святою водою. Наконец, князь идет в церковь святого архистратига Михаила, у иконъ знаменася и помолися, и у гробовъ родителей своихъ простися и благословися. Выйдя из церкви, князь садится на коня и направляется к Коломне, оставив жену и троих своих сыновей на попечении Киприана и воеводы.

Здесь еще раз приходится вернуться к сергиеву *Поиди противу безбожныхъ*. Нужно напомнить, что эти слова были сказаны уже после того, как Киприан одобрил решение оказать сопротивление Мамаю, и об этом Сергей скорее всего уже знал. Киприан, как и Сергей, знал, что «мнозѣмъ без числа готовятся вѣнци съ вѣчною памятю». Крови он не хотел всей душой; знал, что никакая победа не стоит тех неизмеримых жертв, которых не избежать в битве. Поэтому Киприан и старался использовать любой шанс избежать сражения. Никаких амбиций относительно возможного урона, который потерпит «русская» честь в случае уступок татарам — даже очень больших, — у него не было: почти полтора столетия эта честь уже попиралась — и не только врагами, но нередко своими, русскими. Но, предвидя неизбежность кровавой схватки, более того, зная о ней, об объявшем жителей Москвы страхе перед предстоящими страшными событиями, Киприан понимал, что час труднейшего выбора настал и что сейчас отказ от сознательного и пока еще самостоятельного выбора равносильен поражению¹²⁶. И поэтому он подсказал Дмитрию, как им должен быть этот выбор. Воз-

можно, что великий князь ожидал от митрополита именно *такого* выбора, и, зная горячность Димитрия, нельзя исключать и того, что уступить Мамаю в его требованиях для него было труднее, чем решиться на битву (тем более, что Димитрий не сразу узнал о присоединении Ягайлы и его войска к Мамаю, которое удалось предотвратить в самый последний момент).

Если следовать Никоновской летописи, то и Киприан, и Сергей едины в том, что знали — надо сделать всё возможное, чтобы предотвратить кровавое решение вопроса: мирный исход, какими бы болезненными ни были уступки — и материальные, и моральные, — несравненно лучше, чем гибель многих тысяч людей, которая, к тому же, не гарантирует от поражения на поле боя и последующего разгрома Москвы и Московского (по меньшей мере) княжества. Сергей, как и Киприан, при трезвом своем уме и даре находить простые решения, начинает все-таки с «мирного» варианта, понимая, чувствуя, предвидя, что единственная реальность завтрашнего дня — кровавая битва, что предотвратить ее уже никак нельзя, что дело тут не только в злокозненном Мамае, но теперь, после победы на Воже, успехов московской политики, явно утвердившейся первенствующей роли Москвы среди других княжеств и обретения определенного уровня неформальной независимости от Орды, после того как Москва поверила в свои силы и возможности, в свое неминуемо независимое будущее¹²⁷ — теперь многое зависело и от самих русских, от народа, войска, от Москвы, Серпухова, Ростова, Владимира, Суздаля, Нижнего Новгорода, Мурома, Белозерска, Пскова, наконец, от самого великого князя, который в эти ответственные дни, как бы в предчувствии своего звездного часа, альтернативой которому была гибель, был решителен, энергичен, готов к риску и, более того, искал опасности. «Каков бы ни был Димитрий в иных положениях, здесь, перед Куликовым полем, он как будто ощущал полет свой всё вперед, неудержимо. В эти дни — он гений молодой России. Старшие опытные воеводы предлагали: здесь повременить. Мамай силен, с ним и Литва, и князь Олег Рязанский. Димитрий, вопреки советам, перешел через Дон. Назад путь был отрезан, значит, всё вперед, победа или смерть» (Зайцев 1991, 111).

В истории бывают такие «осевые» периоды, когда народ и власть входят в пространство, где их однонаправленность и согласие даются естественно и легко обеим сторонам, как бы сами собой, и это становится источником новой творческой энергии, строительством истории. Народ, если говорить о глубинном уровне, осознает себя субъектом истории, некоей силой, способной к историческим деяниям и выбору своей судьбы. Разумеется, точнее было бы говорить не об осознании, самосознании, понимании, а о чувстве, ощущении своего единства, сплочен-

ности, соборности-коллективности, своей силы, своего «всё могу», но такое чувство, его актуальное переживание, собственно, и образуют тот субстрат, на котором обычно вырастает существование «исторического», осуществляется вхождение в историю. Надо ли говорить, что эта внутренняя энергия исторического бытия чаще всего обнаруживает себя на некоем судьбоносном переломе, в ситуации «над бездной», когда всё второстепенное, точнее — всё, кроме единственно важного, главного, исчезает и остается роковой выбор: или — или, где одно «или» — смерть, другое — жизнь? Следует особо отметить, что такое понимание выбора — скорее достояние субъективного взгляда, нежели объективного. Едва ли можно сомневаться в том, что, потерпи русские в 1380 году поражение, далеко не всё было бы потеряно, более того, какими бы ни были эти потери, они могли только приостановить или ненадолго повернуть вспять восходящее движение Москвы и всей русской истории, как страшная катастрофа в конце августа 1382 года, через два года после Куликовской победы, когда казалось, что Русь отброшена к состоянию, в котором она была после Батые и его нашествия¹²⁸, не остановила скорого возврата на восходящий путь. Конечно, «объективно» разгром Москвы Тохтамышем в 1382 году весил больше, чем Куликовская победа, но «субъективно» в русскую историю была отобрана именно победа, а о поражении предпочли забыть¹²⁹ — и в известном отношении правильно, потому что поражение было чем-то старым, хорошо известным, привычным и считали не свои потери (народ растет как трава), а чужие, потому что замкнуться в переживании своего горя значило бы утрату путеводительной перспективы, энергии творческого исторического делания.

И Киприан, и Сергий хорошо понимали и восхождение Москвы, и страшную угрозу ей. Чувствовали они и настроение народа и великого князя. Но в августе 1380 года они не могли предложить ничего иного, кроме того, что было ими посоветовано Димитрию. Важно, что цену жертвы они предвидели заранее и заранее оплакивали тех многих, кому суждено было погибнуть. Так же важно и то, что в те дни они — при всей разнице их положения и возможности влиять на великого князя — были одномысленны и делали общее дело, хотя в поздней оценке их вклад представлялся существенно различным. К этому времени Сергия воспринимали уже как фигуру харизматическую, импонирующую своими уникальными чертами и особенностями и дающую пищу для мифологизации. Сергий в глазах широчайшего круга его почитателей был народен: власти он не мешал, но держался от нее чаще всего все-таки в стороне. В Киприане же видели неудачника, а неудачников на Руси особенно не жаловали, да и отношение Димитрия к Киприану не способствовало должной оценке этого выдающегося деятеля Церкви. Сказанное

относится и к Киприану как писателю. Лишь последние десятилетия принесли существенные изменения, ср. Киселков 1956, 213–230; Иванов 1958, 25–79; Мошин 1963, 104–106; Димитриев 1963, 215–254; 1980, 64–70; Борисов 1975, 58–72; Дончева-Панайотова 1974, 501–509; 1975, 98–101; 1977, 30–43; 1980, 143–155; 1981; Прохоров 1978 и др.

Трудно настаивать на том, что советы Сергия были для великого князя важнее, чем мнение Киприана, но обращение к последнему в такой момент было обязательным, а поездка в Троицу на встречу с Сергием, когда каждый час был на учете, не предполагалась буквой обычая, долга, обязанности. И здесь нужно отдать должное князю Димитрию Ивановичу: в эти дни «буква» его вообще не интересовала — не интересовала, потому что к этому времени сам дух происходящего и — еще более — предстоящего открылся и стал доступен ему. Он понял, что встреча с Сергием нужна ему именно в этой новооткрывшейся духовной перспективе, и поехал он к Сергию, строго говоря, не за советом, а за благословением, получив, однако, и то и другое.

Здесь и выступает снова Сергей. Т. е. сам он никуда не выступает [как важно это глубокое наблюдение, отсылающее к важной индивидуальной особенности Преподобного, хорошо знавшего и свое место, и свое время, и свое дело и то, когда все они должны соединиться и слиться с ним самим! — В. Т.], а к нему в обитель едет Димитрий за благословением на страшный бой.

Сергий не «стеснялся» (понятие, по отношению к нему едва ли применимое) давать советы и тем паче вмешиваться в мирские события, но не любил и не хотел этого делать — не его это было дело. Но вместе с тем Сергий понимал: есть такое пространство и такое время, где духовное дело, вера поневоле соприкасаются со сферой власти. Таким было это пространство и это время на Руси в августе-сентябре 1380-го. Сейчас упования Сергия были на великого князя как образ государства, как его защитника и гаранта его целостности. Это совсем не значит, что он всегда одобрял князя и вообще мирскую власть. Понимая, что у князя свой круг обязанностей и свой набор средств для их выполнения, Сергий, конечно, не брал на себя задачу анализировать, что «хорошо», а что «плохо» в действиях князя, и не давал советов ему. Но когда Димитрий вмешивался в дела веры и Церкви (а к сожалению, он это делал не раз и часто своевольно, а иногда и крайне неудачно, внося соблазн и разлад в жизнь Церкви), Сергий определенно не одобрял действий великого князя, хотя мудро не обозначал противопоставления: обозначь он его, трудно сказать, какими были бы ответные действия князя. Впрочем, Димитрий довольно хорошо понимал, когда он действует не похристиански, и в таких случаях к Сергию ни за советами, ни за благословениями не обращался. Одним словом, были моменты, когда «пло-

хой мир», плохость которого обеими сторонами осознавалась, но не обозначалась, все-таки оказывался не худшим выходом из положения, но в 1380 году всё было, к счастью, иначе, и Сергий не мог уклониться от выбора, и выбор этот определялся не «патриотическими» соображениями, а интересами веры и народа, для большинства которого вера значила больше власти (даже в Смутное время был момент, когда Россия готова была отказаться от русской власти, но никак не от православной веры), хотя в распоряжении власти было больше средств принуждения и демагогии.

До сих пор Сергий был тихим отшельником, плотником, скромным игуменом и воспитателем, святым. Теперь стоял перед трудным делом: благословения на кровь. Благословил бы на войну, даже национальную, Христос? И кто отправился бы за таким благословением к Франциску? Сергий не особенно ценил печальные дела земли. Самый отказ от митрополии, тягости с непослушными в монастыре — всё ясно говорит, как он любил, ценил «чистое деланье», «плотничество духа», аромат стружек духовных в лесах Радонежа. Но не его стихия — крайность. Если на трагической земле идет трагическое дело, он благословит ту сторону, которую считает правой. Он не за войну, но раз она случилась [не по вине Москвы, к тому же. — В. Т.], за народ и за Россию, православных. Как наставник и утешитель, «Параклет» России, он не может оставаться безучастным (Зайцев 1991, 110).

Епифаний в главе о событиях 1380 года и роли в них Сергия отмечает то, что отражает уже складывающийся «сергиев» миф (нужно во избежание кривотолков заметить, что миф в этом случае никак не противопоставляется реальной ситуации, тому, «как это было на самом деле», но представляет собой коллективную, в значительной степени стихийно возникающую версию имевшего место). «Художественная» интенция мифа привлекает к себе его «пользователя» и нередко завораживает его. Менее чем на странице текста составитель «Жития» успевает дважды коснуться пророчески-провидческой темы, образующей, если угодно, *pointe* всей главки о битве, описанию которой посвящено всего три фразы¹³⁰, резюмируемых возвращением к пророческой теме — *И zde збытсья пророчьское слово: «Единъ гоняше тысящу, а два тму».*

Эти удивительные способности Сергия даны в форсированных контекстах, с отмеченной мотивировкой их обнаружения. В первом случае, когда русские воины воочию впервые увидели татарское войско, поразившее их своей многочисленностью, и, объятые страхом, они *сташа сомнящеся*, — *внезапу въ той час присѣ борзоходець с посланием от святого.* В нем было написано: «Без всякого съмнѣнїа, Господїне, съ дръзновениемъ поиди противу свирѣпства их, никако же

ужасатися, всяко поможет ти Богъ». И сразу же и Димитрий, и всё войско от сего велику дръзость въсприимше, изыдоша противу поганых. В другом случае Епифаний приводит пример дара прозорливости, ясно- и дальновидения, свойственного Сергию, который всё происходящее на поле битвы *вѣдѣше, яко близ вся бываемаа*, и мог бы, говоря языком дня нынешнего, вести репортаж событий, происходящих за сотни верст от Троицы. Епифаний сообщает:

Зряше издалече, бяша растоанца мѣстом и многы дни хождениемъ, на молитвѣ с братиею Богу предстао о бывшей побѣдѣ на поганыхъ. Мало же часу мимошедшу, яко до конца побѣжени быша безбожнии, вся предсказоваше братам бывшаа святой: побѣду и храборство великого князя Димитриа Ивановича, преславно побѣду показавша на поганых, и от них избиеных сих по имени сказа и приношение о них всемилостивому Богу принесе.

Конец главки — о том, как «достохвалный и побѣдоносный» князь Димитрий, одержавший «славну побѣду на съпротивныа варвары, възвращается свѣтло в радости мнозѣ въ свое отечество». Первым делом (*незамедлено*, — подчеркивается в «Житии») Димитрий приходит к Сергию, *благодать въздаа ему о добром съвѣщании*. Князь благодарил Преподобного и братию за молитвы и *в веселии сердца бывшаа вся исповѣдаша*. В монастырь был сделан большой вклад. Князь также напомнил Сергию о своем желании построить монастырь в честь Пречистой Богоматери. Сергей указал подходящее для монастыря место на острове на реке Дубенке, притоке Дубны, к северо-западу от Троицы. С соизволения великого князя Сергей поставил здесь церковь Успения Владычицы в честь Пречистой Богоматери. Благодаря помощи Димитрия возник монастырь *чюдень, вѣм исплъненъ*, игуменом которого Сергей поставил своего ученика добродетельного Савву. Он же *състави общежитие в лѣпоту зело, яко же подобаетъ въ славу Божию*. В монастыре собралось многочисленное братство, и милостью Пречистой у братии было всё необходимое. *Сиа же до здѣ*, — завершает Епифаний главку. Позднее Савва основал Саввино-Сторожевский монастырь в Звенигороде.

Но чтобы закончить тему Киприана и Сергия, нужно на время выйти за пределы обозначенного выше «здѣ», точнее — вернуться в лето 1378 года, когда Киприаном было написано второе его послание к игуменам Сергию и Феодору, посланное вдогонку более краткому, написанному 3 июня, за двадцать дней до второго послания, о котором здесь пойдет речь.

Следует напомнить, что великий князь Димитрий Иванович, ввязавшись в недостойную, более того, скандальную авантюру с Митяем-Михаилом, по логике его замысла должен был устранить из игры законного митрополита всея Руси Киприана, хотя его поставление было со-

вершено еще при жизни митрополита Московского Алексия (умер в феврале 1378 года). После смерти Алексия Киприан направился из Киева в Москву, где надеялся, в частности, с помощью поддерживавших его Сергия и Феодора Симоновского, занять узурпированный Митяем митрополичий престол. Но до Москвы тогда Киприан не добрался: он был перехвачен по пути людьми Дмитрия, с ним обошлись грубо и в конце концов он вынужден был вернуться в Киев. Уже после победы над Мамаем Дмитрий в 1381 году вынужден был пригласить Киприана в Москву занять митрополичий престол. Но после разгрома Москвы Тохтамышем в 1382 году Дмитрий изгоняет Киприана, вынужденного удалиться в Киев. Вернуться в Москву Киприану удалось лишь после смерти Дмитрия, в 1390 году. Здесь он был митрополитом до самой своей смерти в 1406 году.

Послание (второе) Киприана своим единомышленникам Сергию и Феодору принадлежит к особому «гибридному» жанру: конечно, перед нами частное и, если угодно, деловое письмо, в котором обсуждаются острые вопросы, относящиеся к злобе дня; но вместе с тем именно эта злоба дня, а также сан Киприана и его тогдашнее положение определяют общественное звучание послания, его публицистичность и актуальность для многих несогласных с произволом Дмитрия и его ставленника злосчастного Митяя. Киприан и сам рассчитывал на распространение своего послания, понимая, какие опасности с этим связаны («если читаешь и распространяешь, подвергаешься опасности наказания со стороны властей предержащих, если утаиваешь или уничтожаешь, подпадаешь под митрополичье проклятье», — по формулировке Г. М. Прохорова, см. ПЛДР 1981, 580). «Публицистическая» направленность «частного» послания и его небезопасность в высокой степени определяет сознательную затрудненность текста вплоть до элементов шифра. Вместе с тем обильный цитатный слой, ссылки на церковно-канонические установления, имеющие целью и доказательство незаконности действий Митяя, и защиту своих прав, придают посланию характер делового документа, отстаивающего право, закон, справедливость, протестующего против злоупотреблений и попрания права, горько сожалеющего о равнодушии людей, знающих обо всем этом, но не поднимающих своего голоса в защиту права и жертв беззакония.

Честный, нелицеприятный, принципиальный человек, мужественный поборник права и справедливости, готовый, как и Аввакум, идти на всё «единого аза ради», выдающийся писатель, мастер открытого, выразительного, эмоционального художественного слова — таким рисуется образ Киприана по его посланиям и прежде всего по второму из них; (см. ПЛДР 1981, 430—443; Прохоров 1978, 193—204, другие тексты Киприана — 204—228). В нем Киприан много говорит о том, что с ним слу-

чилось, о своих страданиях¹³¹, но тщетно было бы искать в этих описаниях нечто эгоистическое, чувство обиды за оскорбления и страдания, причиненные именно ему: за его эмпирическим Я всегда стоит любая жертва несправедливости, и за каждую из них исповеднически свидетельствует Я Киприана. Вообще он, не склонный к аффектации и переступанию границ, мало озабочен тем, что о нем подумают и что с ним могут сделать. Обостренное чувство справедливости руководит им и ведет его до конца. Он может говорить горькие истины своим единомышленникам и сочувственникам, хотя и делает это без раздражения, деликатно, и лишь едва заметный привкус горечи за их «молчание» можно почувствовать в таких случаях. Но и «истину царям» говорил он открыто — не «с улыбкой»: с полной серьезностью и бесстрашием, в сознании собственной правоты. Второе послание — неложное свидетельство той высоты духа и чувства долга, которые были присущи лучшим служителям Церкви на Руси. Но, к сожалению, были и иные, и нередко сила была на их стороне.

Чувство справедливости (невзирая на лица), независимости, собственного достоинства при отсутствии узкоэгоистических интересов объясняют ту свободу, с которой Киприан пишет о себе, о фактах своей биографии. Но ни Я, ни моя жизнь никогда не составляют преимущественный интерес описания, но только та несправедливость, в поле которой попадает Я и моя жизнь и куда, следовательно, может попасть каждый другой и его, другого, жизнь. Но у Киприана есть и особое основание говорить о себе — его случай, на его уровне, к тому времени был единственным в своем роде на Руси, и о нем Киприан молчать не мог¹³².

Не уташлося от васъ и от всего рода християньскаго, — начинает свое послание к игуменам Сергию и Феодору Киприан, — *елико створилося надо мною, еже не створилося есть ни над единымъ святителемъ, како Руская земля стала. Я з Божиимъ изволениемъ и избраниемъ великаго и святаго сбора и благословениемъ и ставлениемъ вселеньскаго патриарха поставленъ есмь митрополитъ на всю Рускую землю, а вся вселенная вѣдаетъ. И нынѣче поѣхал есмь был со всѣмъ чистосердиемъ и з доброхотѣниемъ къ князю великому. И он послы ваша разослалъ мене не пропусти и еще заставилъ заставы, рати сбивъ и воеводы пред ними поставивъ, и елика зла надо мною дѣяти — еще же и смерти предати насъ немилостивно — тѣх научи и наказа же. Азъ же, его безъчестия и души его болши стрега, инымъ путемъ проидохъ, на свое чистосердие надѣясь и на свою любовь, еже имѣлъ есмь къ князю великому, и къ его княгини, и къ его дѣтемъ. Он же пристави надо мною мучителя, проклятаго Никифора. И которое зло остави, еже не сдѣя надъ мною! Хулы, и наругания, и насмѣхания, грабленія, голодъ! Мене в ночи зато-*

чиль нагаго и голодного. И от тоя ночи студени и нынѣча стражу. Слуги же моя — над многим и злымъ, что над ними издѣяли, отпуская их на клячах либивихъ бе-сѣдель во обротехъ лычных, — из города вывели ограбеныхъ и до сорочки, и до ножевъ, и до ногавиць, и сапоговъ и киверевъ не оставили на них!¹³³.

Разве не напоминает описываемое Киприаном то, как три века спустя обращались с Аввакумом, да и сам стиль этих двух текстов из «русского» жанра «издевательств и страдания» не общее ли достояние!

Но зло есть зло, и не о нем, во всяком случае в главном, здесь речь. Киприана более беспокоит равнодушие общественного мнения в отношении великого князя и жертв его решений.

Тако ли не обрѣтется никто же на Москвѣ добра похотѣти души князя великаго и всей отчинѣ его? «Вси ли уклонишася вкупѣ и непо-
требнѣ быша?», — спрашивает Киприан. А за этим вопросом — забота о князе и протест против бессмысленного очковтирательства. Князь, вероятно, полагает, что упомянутые клячи отданы их владельцам, а на самом-то деле из 46 коней «ни единъ не осталъся цѣль — все заморили, похромали и перварили, ганяся на нихъ куды хотѣли, и нынѣче теряются». Киприан отдает себе отчет в том, что далеко не всё благополучно на Руси, что слово правды может стоить дорого людям, которым есть что терять, но ведь есть, наконец, и те, которые отреклись от мирских привязанностей. Как же они? И он задает вопрос, который мог бы повторяться в истории России часто — и в годы опричнины, и в Смутное время, и при Петре, и в русскую катастрофу XX века:

И аще миряне блюдутся князя, занеже у нихъ жены и дѣти [а почему, собственно, обладание ими должно вызывать страх перед князем? — В. Т.], стяжания и богатства, и того не хотятъ погубити, — яко и самъ Спасъ глаголетъ: «Удобъ есть вельблуду сквозѣ иглинѣи уши проити, неже богату въ царство небесное внити», — вы же, иже мира отреклися есте и иже в мирѣ и живете единому Богу, како, толику злобу видивъ, умолчали есте? [как не вспомнить здесь обвинения Авраамия Палицына в адрес не сумевших в свое время возразить царю и «всих такающихъ» за «всего мира безумное молчание еже не смеяше царю истину глаголати» или свидетельство Аввакума — ... видим, яко зима хочетъ быти, сердце оробело и ноги задрожали! — В. Т.] Аще хотите добра души князя великаго и всей отчинѣ его, почто умолчали есте? Растерзали бы есте одежи своя, глаголали бы есте предъ цари, не стыдяся? Аще быша васъ послушали, добро бы. Аще быша васъ убили, и вы — святи. Не вѣсте ли, яко грѣхъ людский на князи, а княжский грѣхъ на люди нападаетъ? Не вѣсте ли Писание, глаголющее, яко аще плотскихъ родитель клятва на чада чадомъ падаетъ, колми паче духовныхъ отецъ клятва? — И та сама основания подвиже и пагуби предаеть. Как о

же ли молчаньем преминуете, видяще мѣсто святое поругаемо, по Писанию, глаголющему: «Мерзость заустѣнннн, стояще на мѣстѣ святемъ»?

Эта трижды возникающая в отрывке тема постыдного молчания — как три огненные вспышки в ночи. Они пробуждают заснувшую совесть, кроме тех, у кого она уснула навсегда. — *Сице ли почли суть князь и бояре митрополии и гробы святыхъ митрополитов? Тако ли нѣсть кого прочитающаго божественная правила? Не вѣсте ли, что пишеть?* — вопрошает Киприан. Если не знаете, то вот вам — правила, которым надо следовать, узнайте и запомните их — *правило 76 глаголеть...; — Послушайте же толкование сего правила что глаголеть...; — яко же 32 правило иже в Карфагени сбора рече...; — И 23 правило Антиохийскаго сбора так глаголеть...; — И смотри же и Святыхъ Апостоль правило 29-е что глаголеть...; — Тожде глаголеть и 30-е правило тѣхъ же Святыхъ Апостоль...; — Слышите и толкования тому же — въ 25-мъ правилѣ речено бысть... и т. п.* — не устает перечислять Киприан, большой законник и сам законопослушный святитель, попутно перечисляя характерные нарушения правил и — человек точный и органически честный (в глубине души, возможно, полагающий, — не знает русской широты и лихости! — что грешат от того, что не знают правил) — как бы удивляясь, как можно поступать так. Потому и теряет напрасно время, объясняя, что *не подобает*, чтобы святитель брату, или сыну, или иному родственнику, или другу дарил святительское достоинство и поставлял в святители кого хочет; *не подобает* Божью Церковь подводить под права наследования; *непрощено*, чтобы епископы поставляли и сажали на свое место за мзду или при помощи мирских князей (такой — *да изверженъ и отлученъ будетъ, и способници ему вси*); *не подобает* дважды наказывать (*мъщати*) за одну вину; *нельзя* приобретать себе божественный дар за деньги, через мзду или княжеской силой (*Да будетъ отреченъ таковой и всякого священъскаго достоинства же и службы лишенъ и проклятию и анафемѣ преданъ будетъ*), и, переходя к своему случаю и не называемому им Митяю:

Се слышите правила и заповѣди Святыхъ Апостоль и Святыхъ Отець. Кто же христианни и святымъ именемъ Христовымъ имѣнуясь, смѣетъ дръзнути инако глаголати? [...]

Симъ сице имущимъ, как у васъ стоитъ на митрополицѣ мѣстѣ чернецъ в манатии святительской и въ клобуцѣ, и перемонатка святительская на немъ, и посох в рукахъ? И гдѣ се бещиние и злое дѣло слышалось? Ни в которыхъ книгахъ.

Аще братъ мой преставилъся, азъ есмь святитель на его мѣсто. Моя есть митрополия. Не умѣти было ему наслѣдника оставляти при своей смерти. Коли слышалось прежде поставления

слать ему вестъ о киприановых винах, и они, рассмотрев всё, сделали бы свое заключение — и они бы съ исправою мене не казнили, уверен Киприан¹³⁷. И далее, снимая с себя ложные обвинения и практически обвиняя самого великого князя, —

А се нынѣ без вины мене обещестиль, пограбилъ, за прѣвъ, держаль голодна и нага, а черньци мои в другомъ мѣстѣ. Слугъ моихъ опрочъ мене заточил у ночи. А слугъ моихъ нагих отслати велѣлъ с бещестными словесы. И хто можетъ изреци хулы, их же на мя изрекли! — и, наконец, — Се ли въздасть мнѣ князь великий за любовь мою и доброхотѣние?

И в этих словах отнюдь не только обида и эмоции: в его лице нанесено оскорбление святителю и, значит, всей Церкви. И как бы для справки — напоминание о третьем правиле «Перво-второго» святого собора, происходившего во храме Премудрости Божьего Слова, в Святой Софии:

«Аще кто от мирьских, огосподився и преобидивъ убо божественных и царскихъ повелѣний, преобидивъ же и страшныхъ церковныхъ обычаевъ и законоположений, дерзнетъ святителя кого бити, или за прѣти — или виною, или замысливъ вину, — таковыи да будетъ проклятъ».

Именно это правило и было нарушено в случае с Киприаном. Для него это было непереносимо¹³⁸ — *Слышите небо и земля, и все христиане, что сотворили надо мной христиане! И, приближаясь к кульминации, — уже о других несправедливо обиженных:*

Что же ли створиша патриаршимъ посломъ, хуляще на патриарха, и на царя, и на сборъ Великий! Патриарха литвиномъ назвали, царя тако же, и всечестный сборъ вселеньский. И язъ, колика сила, хотѣлъ есмь, чтобы злоба утишилася. Тъ Богъ въдаетъ, что любилъ есмь от чистаго сердца князя великаго Димитрия и добра ми было хотѣти ему и до своего живота.

Всё, что можно, сказано. И теперь, обращаясь к правилам, в сознании своих прав и защищая их, — заключение во имя восстановления справедливости:

А понеже таковое бещестие възложили на мене и на мое святительство, — от благодати, даныя ми от Пресвятыя и Живоначальной Троица, по правиломъ Святыхъ Отець и божественныхъ Апостоль, елицы причастни суть моему шманию, и запиранию, и бещестию, и хулению, елицы на тотъ свѣтъ свѣщали, двоудушь отдумени¹³⁹ и неблагословенни от мене, Киприана, митрополита всея Руси, и прокляти, по правиломъ Святыхъ Отець! —

с дополнением о том, что, если кто покусится сжечь или утаить эту грамоту, то — *и тотъ таковъ*.

И несколько фраз, обращенных уже только к Сергию и Феодору, — о том, что они думают о написанном (*Вы же, честнии старци и изумени, отпишите ми на-борзѣ, да угонит мене ваша грамота на-борзѣ, что мудрствуете, понеже сдѣ се есмь не благословилъ*), о том, что он, Киприан, едет в Константинополь оборонитися Богомъ и святымъ патриархомъ и Великимъ сборомъ (с припиской — *И тии на куны надѣются и на фрязы, азъ же на Бога и на свою правду*), и после даты написания послания — последняя фраза его: *Мнѣ же ихъ бещестие болшу часть приложило по всей земли и въ Царигородѣ*. И Киприан оказался прав: вскоре выяснилось, что и Димитрий был вынужден признать эту правду. Но нередко правда признавалась властью слишком поздно.

И здесь снова встает вопрос об отношениях, существовавших в период, когда складывалась Московская Русь, между мирской и духовной властью, между Государством и Церковью, уже — но здесь именно эта узость определяет главное — между Сергием и мирской властью, Государством. Относительно просто судить, когда речь идет о непосредственных взаимоотношениях между князем и митрополитом, но и здесь возникает проблема двух «стад» — княжеского и церковного. Обе высокие инстанции заботятся прежде всего каждая о своем «стаде», но оно или одно и то же — народ, и тогда оба стада полностью совпадают друг с другом, или же это тот же народ, единый в отношении веры и духовной юрисдикции, однако не единый, но такой, что одна часть противостоит другой, принадлежащим к разным княжеским «стадам», если власти соответствующих княжеств находятся во враждебных отношениях, как, например, Москва и Тверь или Москва и Рязань и т. п. А поскольку именно Москва, еще недавно честная и смиренная кротостью, «катясь в истории как снежный, движущийся ком, росла, наматывая на себя соседей», предъявляла свои права на чужое достояние и хитростью или насилем присоединяла это достояние к себе, уходя вперед в деле государственного строительства и устраняя других конкурентов, мечтавших о том же, то государственность и мирскую власть представляла прежде всего Москва. Разве не об этом говорит Никоновская летопись? — *Того же лѣта [1367 г. — В. Т.] князь велики Дмитреи Ивановичь заложи градъ Москву камень, и начаша дѣлати безпрестани [это уже само по себе было заявкой на самодержавность и на выделение себя среди других. — В. Т.]. И всѣхъ князей Русскихъ привожаше подъ свою волю, а которыя не повиновася волѣ его, а на тѣхъ нача*

посегати, такоже и на князя Михаила Александровича Тверьскаго, и князь Михайло Александровичь того ради поиде въ Литву (ПСРЛ XI, 1965, 8; речь идет о внуке «старого» Михаила, князя Тверского Михаила Ярославича, погибшего в Орде происками Москвы)¹⁴⁰. «Тверская» трагедия XIV века, трагедия власти и трагедия народа, — страшная, шекспировских масштабов. И московская вина в ней куда больше татарской. Московские князья сами приводили на Тверь татар, оговаривали тверских князей перед Ордой, действовали и жестоко, и подло. Ни при каких условиях антитверская политика Москвы не может быть признана христианской, и не может быть у нее никаких оснований. Единство Руси? — как будто без Москвы Русь осталась бы раздробленной до сих пор и монголо-татарское иго продолжалось бы дольше, чем оно существовало. Скорее наоборот. При этом — какой контраст. Московские Даниловичи — грязные политики и торгаши. Как хотелось бы увидеть в них хоть какой-то след благородства, великодушия или хотя бы снисходительности! Но тщетно. Какой страшный исторический урок! Сколько злых ядовитых семян было посеяно в тот век и какие горькие плоды возросли на этой утучненной кровью и ложью почве! Это злое «московское» вошло в кровь и плоть истории России, и за многое ей приходится расплачиваться и по сей день. В истории Твери были свои злодеи. Были ли они злодеями *natura* или *positione*, — сказать трудно. Но зато не трудно заметить, что «тверские» злодейства, как правило, были ответом на «московские» (достаточно вспомнить тверитянина Димитрия Грозные Очи, убившего в ханской ставке бесспорного злодея Юрия Даниловича, мстя за убийство им своего отца). И еще очевиднее нравственное превосходство лучших из тверских князей, высота их духа, благородство, нечто глубоко человеческое, как у Михаила Ярославича, тверского святого князя, чье «Житие» — драгоценный источник, по которому можно судить о том, какие люди и какие христиане были на Руси XIV века и как власть не мешала им в их христианском исповедании. Б. К. Зайцев, человек осторожный и деликатный, к преувеличениям не склонный, противопоставляет московским политикам и торгашам «дух рыцарский, быть может, и ушкуйнический» тверитян (Зайцев 1991, 107), можно было бы добавить — дух открытости и свободы.

Правда, тот же автор пытается найти и объяснение, которое позволило бы смягчить преступления московской власти и ее низость¹⁴¹. После всего сказанного до сих пор им и вполне справедливого теперь — увы! — ходячее объяснение всего «исторической необходимостью»:

Но тверитяне взяли ложную линию движения — она их привела к гибели. Делу же общерусскому они вредили. А москвичи — сознательно или нет, шли *большаком* русской государственности — и себя связали с нею навсегда (Зайцев 1991, 107–108).

А разве не происки Москвы способствовали гибели Тверского княжества и разве у него в начале XIV века не намечался свой и при этом очень интересный *большак*! Разве не в Твери и Новгороде закладывались отдаленные подступы к тому, что получило развернутое продолжение в историческом творчестве Петра I, как бы к нему ни относиться! Разве, наконец, история Твери во время ее независимости не намекает на западную ориентацию Руси, на тесные связи с Новгородом, Литвой, Балтикой!

Но скажут — «Ведь ничего этого не состоялось и ничего от этого не осталось» и, может быть, в подтверждение прибавят расхожую формулу нашего времени, чье обаяние почему-то так велико — «История не знает сослагательного наклонения!». Может быть, это и так, особенно если исключить из истории ее духовную, нравственную составляющую. Но не будет ли такой исторический фатализм предательством по отношению к жертвам и оправданием «злой» истории? И почему историк, как каторжник к галере, должен быть прикован только к ползучей эмпирии истории и пренебрегать глубокими историческими смыслами, отказываясь тем самым и от поиска их, и от извлекаемых из них уроков? Ссылаются на то, что первые из русских митрополиты Петр и Алексий и в их лице Церковь были союзниками московской княжеской власти. Это действительно так, и сделанное ими для укрепления Москвы и объединения русских земель под ее эгидой не будет забыто. Здесь достаточно ограничиться двумя замечаниями. Во-первых, не стоит тешиться иллюзией полной святительско-княжеской симфонии. Далеко не все деяния мирской власти эти святители одобряли, но вмешиваться в мирские дела, в сферу государственных интересов они себе не позволяли, да скорее всего и знали, чего бы это им стоило. Во-вторых, все-таки позиция Петра и Алексия по отношению к княжеской власти — при всех уважительных обстоятельствах — заключала в себе и долю *соблазна*, которая в дальнейшем при усилении этой власти и при князьях, которые были мало склонны к христианскому строю жизни и убеждений, существенно увеличивалась и ставила духовную власть, Церковь в ложное положение. В широкой исторической перспективе именно в этом положении уже содержались ростки будущей отнюдь не безупречной симфонии Власти и Церкви, которая, однако, всегда была в пользу Власти, независимо от того, права она была или неправа, вела к зависимости Церкви от Власти, а в худших случаях — и к серьезным нравственным отклонениям, к униженности и ослаблению творческого христианского духа, нередко к сервильности и услужению злобе сего дня, к «национальной» Церкви. В конце XV — начале XVI в. в прениях «стяжателей» и «нестяжателей» эти язвы стали очевидными: у порога стояло то, что позднее получило название трагедии русской святости¹⁴².

Ситуация этой, более поздней по сравнению с сергиевой, эпохи вынуждает вернуться снова к самому Сергию в его отношениях к светской власти, в которые его, несомненно, втягивали и сама эта власть, а отчасти и власть духовная, Церковь, не говоря уж о складывающейся на Руси конкретной ситуации.

Сергий, конечно, никогда не был ни политиком, ни «князем Церкви». «За простоту и чистоту ему дана судьба далекая от политических хитросплетений. Если взглянуть на его жизнь со стороны касанья государству, чаще всего встретишь Сергия — учителя и ободрителя, миротворца. Икону, что выносят в трудные минуты и идут с ней сами» (Зайцев 1991, 108). Не будучи политиком, Сергий, однако, — и при этом не по своей воле — в политике участвовал, выполнял те или иные «дипломатические» поручения, будучи втягиваемым (хотя, видимо, и довольно деликатно, но все-таки не без некоторой настойчивости) в такие вынужденные действия благоволившим к Сергию митрополитом (с 1354 года) Алексием, которого он, несомненно, ценил и многие инициативы которого одобрял.

Так, еще в 1358 году при сыне Ивана Калиты Иване Сергий вынужден был отправиться в родной ему Ростов, где он убедил Константина, князя Ростовского, признать над собой власть великого князя. Когда через два года Константин выхлопотал себе в Орде грамоту на самостоятельный удел, Сергий отправляется снова в Ростов (1363 г.) на богомолье к Ростовским чудотворцам и снова, видимо, убеждает Константина не выступать против великого князя. В 1365 году митрополитом Алексием, за которым, конечно, стоял и великий князь, Сергию была поручена еще более важная миссия — способствовать решению крупного конфликта. Дело состояло в том, что в этом году Борис Константинович, князь Суздальский, захватил у своего брата Дмитрия Нижний Новгород. Дмитрий, признававший первенство московского князя Дмитрия Ивановича, пожаловался ему на самоволие своего брата, которое Москве тоже было не по душе. Алексей направил в Нижний Новгород миротворцем Сергия. Поручение было не из легких. Сложившуюся ситуацию и действия Сергия довольно подробно описывает Никоновская летопись:

Того же лѣта [1365 г. — В. Т.] прииде посоль отъ царя изъ Орды Барамхозя, а отъ царицы Асанъ, и посадиша на Новгородѣкомъ княженіи князя Бориса Константиновича [...] — Того же лѣта прииде изъ Орды отъ царя Озиза князь Василей Кирдяна Суздальскій, сынъ Дмитріевъ [...] а с нимъ царевь посоль, имя ему Урусманды, и вынесе ярлыки на княженіе великое Владимерьское князю Дмитрею Константиновичю

Суздальскому: онъ же не възхотѣ и зступися великого княженіа Владимѣрскаго великому князю Дмитрею Ивановичю Московьскому, а изпросилъ у него сѣту къ Новугороду къ Нижнему на своего меншаго брата на князя Бориса Константиновича. Князь же великій Дмитрей Ивановичъ посла къ нимъ послы своа, чтобы ся помирили и подѣлилися вотчиною своею; князь же Борисъ не послуша. — Того же лѣта Алексѣй митрополитъ отня епископію Новгородцкую и Городецкую отъ владыки Суздальскаго Алексѣа. Въ то же время отъ великого князя Дмитрея Ивановича приде съ Москвы посоль преподобный Сергій изумень Радонежскій въ Новѣгородъ въ Нижній ко князю Борису Константиновичю, зовя его на Москву; онъ же не послуша и на Москву не поиде; преподобный же Сергій изумень по митрополичю слову Алексѣеву и великого князя Дмитрея Ивановича церкви вся затвори. И даде сѣту князь велики Дмитрей Ивановичъ старѣйшему брату Дмитрею Константиновичю на меншаго его брата Бориса Константиновича; князь же Дмитрей Константиновичъ еще къ тому въ своей отчинѣ въ Суздагѣ събра сѣту многу, и поиде ратью къ Новугороду Нижнему; и егда доиде до Березіа, и тамо срѣте его братъ его меньшей князь Борисъ Константиновичъ з бояры своими, кланяся и покаяся и прося мира, а княженіа съступаяся. Князь же Дмитрей Константиновичъ не остави челобитѣа и моленіа брата своего и взя съ нимъ миръ, и подѣлишася княженіемъ Суздальскимъ и Нижняго Новагорода и Городецкимъ; и сядѣ самъ князь Дмитрей Константиновичъ на великомъ княженіи въ Нижнемъ Новѣгородѣ, а брату своему меньшему князю Борису Константиновичю даде Городецъ (Никон. летоп. ПСРЛ XI, 1965, 5).

«Затворение» всех нижегородскихъ церквей Сергій совершил по приказанію митрополита Алексія. Эта мера, небывалая на Руси (в отличие от католическаго интердикта), к урегулированию не привела, не говоря ужъ об установлении мира между братьями, хотя позже она все-таки была, видимо, лишнимъ аргументомъ в пользу мирнаго разрешенія конфликта. Исследователь святости на Руси пишет, что ответственность за эту меру, как и за ее неудачу, ложится всецело на митрополита (Федотов 1991, 152), но все-таки Сергій ему не противоречил и от порученія не отказался. Почему? Можетъ быть, потому, что в глубине души надеялся, что ему удастся предотвратить конфликт, как это удалось ему двадцать лет спустя, когда он склонил Олега, князя Рязанскаго, к примиренію и союзу с великимъ княземъ Димитриемъ, о чемъ рассказывается в Троицкой летописи:

Тое же осени [1385 г. — В. Т.] въ филипово говѣніе изумень Сергій, преподобныи старецъ, самъ ѣздилъ на Рязань ко великому князю Олгу о мирѣ. Пржеде бо того мнози ѣздиша къ нему и никто же возможе утолити его. Преподобныи же старецъ кроткими словесы и тихими рѣчми и благоувѣтливыми глаголы, благодатію, вданною ему, много бесѣдо-

вавъ съ нимъ о ползѣ души и о мирѣ и о любви. Князь же Олегъ преложи свирѣньство свое на кротость и покорися и укротися и умилися велми душею и устыдѣ бо ся толь свята мужа и взя со княземъ съ великимъ миръ вѣчныи (Троицк. летоп. 1950, 429). Ср. Голубицкий 1892, 45–46.

В 80-е годы стало ясно, что в бывшем пустыннике, мистике, которому открывались высокие откровения, человеку не только деятельного, но и созерцательного подвига нуждались очень многие и в разных слоях тогдашнего русского общества. Для народа он святой еще при своей жизни, хотя канонизация Сергия произошла 60 лет спустя после его смерти, покровитель и заступник (наряду со святыми князьями Борисом и Глебом) русской земли, учитель и наставник. Но Сергий нужен был и власти — и бескорыстно, и, вероятно, корыстно. Князья — и московские, и удельные — посещали Сергия в Троице, вели беседы с ним, советовались, искали одобрения своим намерениям и деятельности, благословения. Впрочем, и сам Сергий не раз покидал Троицу ради Москвы. Князья считают для себя честью его согласие быть крестным отцом их сыновей¹⁴³. Трудно сказать, как и в чем влиял Сергий конкретно на власть и прежде всего на великого князя. Но сомневаться в самом влиянии и в его положительном, смягчающем, умиротворяющем характере, кажется, не приходится. Ради этого Сергий и вступал в те отношения с властью, которые, конечно, таили в себе опасность и для него самого. Едва ли всегда исполнение поручений и просьб власти было для Сергия легким и по душе. Возможно, внутренне кое-чему он и противился, но, похоже, понимал, что долг платежом красен, что преодоление «ненавистой розни» стоит компромисса и, главное, что он трезво оценивал цену компромисса и своей готовности к нему. В этом отношении едва ли случайно, что «Житие» Сергия избегает (в отличие от летописных и иных текстов) говорить о «политических», связанных с поручениями княжеской власти (даже если эти поручения передаются митрополитом, для которого, однако, государственная политика была делом неизбежным), действиях Сергия и о его участии в государственных делах. Так, «Житие» игнорирует и тему Осляби и Пересвета, и события 1365 года в Нижнем Новгороде, и ряд других «выходов» Сергия за пределы его непосредственных духовных обязанностей. Может быть, не стоит упрекать Сергия за это нарушение пределов, но и думать, что всё, что ни делал он, оцерковлено и что многие добрые поступки настолько перекрывают малое, которое едва ли можно назвать добрым, что и говорить об этом малом не стоит, едва ли было бы верным. Слава Сергия в такой защите не нуждается; совсем отрывать Сергия и его дело от его времени значит упрощать ситуацию и сам образ святого.

Отмечая, что «Житие» Сергия избегает говорить и о воинах-иноках, и о политических миссиях его, Г. П. Федотов пишет:

Летописи и жития освещают нередко разные стороны деятельности святых. В этом нужно видеть тонкое различие оценки. Не всё в политической деятельности преподобного Сергия было «оцерковлено». Его помощь московскому князю против удельных принадлежит его времени, и мы не вправе канонизовать ее, как и политику святых князей. Остается вечным в церковном сознании благословение Сергия на брань с врагами христианства. На Куликовом поле оборона христианства сливалась с национальным делом Руси и политическим делом Москвы. В неразрывности этой связи дано и благословение преподобного Сергия Москве, собирательнице государства русского (Федотов 1990, 152).

9. ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ СЕРГИЯ

XIV век, век Сергия, приближался к концу. Постепенно уходили из жизни основные фигуры этого века — митрополит Алексей (12 февраля 1378 г.), вскоре после него, в 1379 году, Митяй, в 1389 году преставился великий князь Димитрий Иванович, через три года был разбит Аксак-Термиром гроза Москвы и, кажется, самый страшный ее разрушитель Тохтамыш¹⁴⁴. В этом же году почил и Сергий, вынужденный во время московского разгрома 1382 года бежать вместе с братией от Тохтамыша в Тверь (*и отъ Тохтамышева нахожения бѣжа во Тферь*, — сообщает летописное сокращенное «Житие» Сергия).

Жизнеописатель Сергия Радонежского главу, посвященную последним годам жизни Сергия, назвал «Вечерний свет» и начал ее с нескольких слов о великом князе Димитрии Ивановиче, грустных и справедливых, в которых возникает, почти невольно, некое противопоставление князя и Преподобного («Судьба Сергия, конечно, уж иная»). Последние годы рано ушедшего князя («и бысть всѣхъ лѣтъ живота его отъ рождества 40»). — Никон. летоп. ПСРЛ XI, 1965, 113) вечерним светом никак не назовешь. Умирал он преждевременно, тяжело, с мучениями, и мысли его были скорее тягостными, хотя и свой вклад в устройство Московской Руси признавал.

Люди борьбы, политики, войны, как Димитрий, Калита, Олег, нередко к концу жизни ощущают тягость и усталость. Утомляют жалкие дела земли. Страсти расшатывают. Грехи томят. В то время многие князья на

старости и вблизи смерти принимали схиму — крепкий зов к святому, после бурно и греховно проведенной жизни.

Димитрий сгорел рано. Его княженъе было трудным и во многом неудачным. Он умирал в момент удачи Тохтамыша — преждевременно надломленный всей ношей исторической. После Куликова поля он сближается теснее с Преподобным: в 1385 г. Сергий крестит его сына, в 1389-м, умирая, Димитрий пишет завещание «перед своими отцы, перед игуменом перед Сергием, перед игуменом перед Савостьяном». В этом завещании особенно подчеркивается **единовластие** — идея, за которую Димитрий воевал всю жизнь. Он уже считает себя русским государем. Старший сын наследует отцу. Ни о каких уделах и борьбе за княжеский стол больше нет и речи. Порядок этот и установился на столетия, создав великую монархию (Зайцев 1991, 115).

Каким был Димитрий умирая и как отразилась на нем близость с Сергием — мы не знаем, и охотно поверили бы составителю летописного текста «О житии и о преставлении великого князя Димитрия Ивановича царя Русского», если бы после описания его победы и того, как *врази его посрамишася [...] и всѣ подѣ руцѣ его поклонишася; расколници же и мятежницы царства его вси погыбоша* не следовал текст столь сильно клишированный и столь высокориторичный, что за ним с трудом улавливаются нередкие штрихи собственно человеческого. Пренебрегать ими нельзя — ни из общей презумпции доверия к тексту, ни потому, что Димитрий в свои последние годы находился в том состоянии, когда человеку свойственно думать о душе (а ему — особенно), ни, наконец, потому, что он теперь стремился хотя бы к внешнему благочестию, соответствующему некоему идеалу духовного совершенства, и составитель текста, поняв это, создал адекватный этому идеальному образу текст. Как таковой (по меньшей мере) его стоит внимательно выслушать:

Обычай же имяше великій князь Дмитрей Ивановичь: якоже Давидъ богоотець и пророкъ Сауловы дѣти помиловаше, и сій великій князь не повинныя любляше, а повинныя прощаше; по великому Иеву, яко отець міру есть, и око слѣпымъ, нога хромымъ, столтъ и стражъ и мѣрило извѣсто къ свѣту; правя подвластникъ, от Вышняго промысла правленіе приимъ, роду человекчу всяко смятеніе мірское исправляше; высокопаривый орель, огонь попаляя нечестіе, баня мыющимся отъ скверны, гумно чистотѣ, вѣтръ плевелы развѣвая, одръ трудившимся по Бозѣ, труба спящимъ, воевода мирный, вѣнецъ побѣдѣ, плавающимъ пристанище, корабль богатству, оружіе на враги, мечъ ярости, стѣна нерушима, зломыслящимъ сѣть, степень непоколеблема, зеркало житіа, съ Богомъ се творя и по Бозѣ побаря, высокій умъ, смиренный смыслъ, вѣтромъ тишина, пучина разума; князя Рускыя во области своей крѣпляше, велможамъ своимъ тихоувѣтливъ въ нарядѣ бываше, никогоже не оскорбляше, и всѣхъ равно любляше,

младыхъ словеса наказаше, и всѣмъ доволъ подаваше, ко требующимъ руцѣ простираше. Еще дрѣзну несрамно рещи о житіи великаго князя и царя Русскаго Димитрия Ивановича, да се слышаще, царіе и князи научитесь тако творити; сій убо отъ уныя версты Бога возлюби и духовныхъ прилежааше дѣлехъ; аще и книгамъ не ученъ сый добръ, но духовныя книги въ сердци своемъ имяше. И се едино повѣмъ отъ житіа его: тѣло свое честно съхраня до женитвы, церковь себе Святому Духу соблюде нескверну; очима зряше чясто къ земли, отъ неяже взять бысть, душу и умъ простираше къ небеси, идѣже лѣпо есть ему пребывати; и по брацѣ совокупленіа тѣло свое чисто же соблюде, грѣху непричастень. [...] Царскій убо санъ держаше, ангельскій живяше, постомъ и молитвою; и по вся ноци стояще, сна же токмо мало приимаше, и паки по малѣ часѣ на молитву востааше; и подобу благу творяше всегда, въ бернемъ тѣлеси бесплотныхъ житіе свершаше; землю Русскую управляше, на престолѣ царстемъ сѣдя, яко пещеру въ сердци держаше; царскую багряницу и вѣнецъ ношаше, въ чернеческыя ризы по вся дни желаше облещися; и по вся часы честь и славу отъ всего міра приимаше, крестъ Христовъ ношаше; въ Божественныя дни поста въ чистотѣ храняшеся, а по вся недѣли святыхъ таинъ причащашеся, и преочистованну душу хотя представити предъ Богомъ; по истиннѣ явися земный ангель и небесный челоуѣкъ [...] многи труды и побѣды по правовѣрной вѣрѣ показа, яко инъ никтоже (Никон. летоп. ПСРЛ XI, 111–113)¹⁴⁵.

«Судьба Сергия, конечно, уж иная...» Как бы она ни складывалась, нечто очень важное зависело от него самого. Когда митрополит Алексий состарился, ослабел и почувствовал приближение конца, он призвал к себе Сергия. Тот пришел. Началась беседа. Алексий повелел вынести украшенный золотом и драгоценными камнями крест с парамандом и преподнес его Сергию. Знак был слишком очевидным¹⁴⁶. Сергий со смирением поклонился, и начался тот диалог, который закончился выбором Сергия.

Сергий. Прости мя, владыко, як от юности не бых златоносецъ, въ старости же наипаче хоуу в нищетѣ пребывати.

Алексий. Вѣмъ, възлюбленне, яко сиа исправилъ еси. Но сътвори послушание: приими от нас данное ти благословение (как некий залог, своими руками возлагает дары). — Вѣдый буди преподобне, на что призвах тя и что хоуу яже о тебѣ сътворити?

Сергий. И како могу, Господи, вѣдати?

Алексий. Се аз съдрѣжах, Богу вручивъщю ми, русскую митрополию, елико Богу хотящу. Нынѣ же вижду себе къ концу приближающася, токмо не вѣм дне скончаниа моего: желаю же при животѣ моемъ

обрѣсти мужа, могуща по мнѣ пасти стадо Христово. Но отъ всѣх недоумѣвся, тебе одинаго избрахъ яко достойна суца исправити слово истинны: вѣмъ бо извѣстно, яко отъ великодръжавныхъ господий и до послѣднихъ вси тебе требуютъ. И прежде убо епископства саномъ почтенъ будещи, по моемъ же отхождении мой престоль въсприимещи.

Сергий (зѣло оскрѣбися, яко велику тщету вмѣни себѣ сие быти): *Прости мя, владыко, яко выше моя мѣры еже глаголеши; и сиа въ мнѣ не обрящещи никогда же. Кто есмь азъ, грѣшный и худѣйши паче всѣхъ человекъ?*

Алексий (приводя слова изъ божественныхъ заповедей и пытаясь вынудить Сергия последовать его воле).

Сергий (выслушавъ, «никако же преклонися»): *Владыко святой! Аще не хоцещи отгнати мою нищету и отъ слышания святыня твоеа, прочее не приложи о семъ глаголати къ моей худости и ни иному никому же попусти, понеже никто сиа въ мнѣ можетъ обрѣсти.*

Твердость и даже едва скрываемая жесткость отказа Алексию, та степень решительности, которая исключаетъ приведение другихъ, более сильныхъ аргументовъ и какихъ-либо еще уговариваний, непреклонность Сергия сделали свое дело. Алексий прекратилъ убеждать Преподобного, опасаясь, что онъ *отиде внутреннюю пустыню и такова свѣтилника лишится*, и, утешивъ его духовными словами, отпустилъ в Троицу.

Вскоре Алексий уходитъ изъ жизни, и на этотъ разъ «господие великодръжавнии князи» начинаютъ умолять Сергия принять архиерейский санъ. Но его, *якоже твердыйъ адамантъ*, никакъ было нельзя склонить къ согласию. Тогда на архиерейский престолъ «нѣкто архимандритъ» Спасского придворного монастыря Михаилъ (Митяй), дерзнувъ облачиться въ одежду святителя и возложить на себя белый клобукъ, — актъ высокаго символическаго значенія и важный элементъ ритуала, и потому опасный для самозванца. Кроме того, не уверенный въ глубинѣ души ни въ себя, ни въ томъ, какие дѣйствія можетъ теперь предпринять Сергий, Михаилъ *начатъ же и на святого въоружатися, мнѣвъ, яко присѣцаетъ дръзновение его преподобный, хотя архиерейский престоль въсприати.*

Сергий, услышавъ, что Михаилъ, *хваляйся на святую обитель сию*, совершилъ кощунство, предсказалъ своимъ ученикамъ, что Михаилъ не получитъ желаннаго, *понеже грѣдостію побѣженъ*, и не увидитъ Царьграда — *еже и бысть по пророчеству святого* (Михаилъ действительно скончался во время морскаго путешествія, уже вблизи отъ цели). *Вси бо имѣаху святого Сергия яко единого отъ пророкъ*, — заключаетъ Елифаній эту главу.

Думается, что Сергий — и вовсе не только изъ скромности — не призналъ бы этого опредѣленія: онъ просто виделъ и зналъ будущее, даръ, несомненно, редкій и даже очень, но все-таки не сверхъестественный. Не

вступая в прения, можно, конечно, называть его и пророческим или просто ясновидением: так, есть люди, которые видят в темноте. Дар есть дар, но Сергию была чужда эксплуатация темы чуда, и чудотворцем он тоже себя не признал бы, потому что само чудо появляется тогда, когда субъект и объект разъединены непоправимо, когда Бог в не человека и человек может к Нему только стремиться. Сергей же знал и переживал бытие в Боге, и именно это составляло несомненно главную суть его религиозного онтологизма, согласно с тем, как опишет это состояние Гете — «Ничего внутри, ничего вовне, потому что то, что внутри, то же и вовне». *Всё во мне — и я во всем* — осознается в *час тоски невыразимой* (Тютчев). И спору Августина с Пелагием о соотношении благодати и свободной воли, игравшему столь важную роль в истории христианской Церкви на Западе, Сергей едва ли бы придал большое значение¹⁴⁷, потому что он располагал, надо думать, в н у т р е н н и м и «свидетельствами бытия», а значит, предпочел бы декартовскому *cogito ergo sum* свое *sum ergo cogito*, живое знание, коренящееся в бытии (ср. «живознание» Ивана Киреевского). Укорененность в бытии, умственная трезвость, интегральный жизненный опыт, сама жизнь в Боге — всё это объясняет природу сергиевых чудес, свидетелем которых он удостоился быть, особенно часто — в свои последние годы.

Решительный отказ Сергия от митрополичьего престола был обозначением, сделанным им, того предела, переступить который он не хотел и, более того, не мог, хотя — и тоже того не желая — мог переступить через столь дорогое ему одиночество отшельника (одиночество ли? с Богом-то!), мог, тоже не хотя, стать игуменом, мог покинуть Троицу и через несколько лет снова в нее вернуться, не жалея ни об оставлении ее, ни о возвращении в нее. Этот окончательный выбор Сергия был для него очень важен. Его путь отныне шел по равнине, и после победы над Мамаем лишь события 1382 года ненадолго нарушили эту ровность пути. Теперь Сергей —

[...] признанный облик благочестия и простоты, отшельник и учитель, заслуживший высший свет. Время искушений и борьбы — далеко. Он — живая схима. Позади *крест деятельный*, он уже на высоте *креста созерцательного*, высшей ступени святости, одухотворения, различаемой в аскетике. В отличие от людей миро-кипучей деятельности здесь нет усталости, разуверений, горечи. Святой почти уж за пределами. Настолько просветлен, пронизан духом, еще живой преображен, что уже выше человека (Зайцев 1991, 115).

Тот же автор отмечает, что «видения и чудеса Сергия относятся к этой, второй половине жизни. А на закате удостоился он и особенно вы-

соких откровений». Самым высоким было, конечно, посещение Сергия Богоматерью.

Сергий имел обыкновение молиться перед образом Богородицы. Так было и в тот день (он уточняется по данным летописной повести о Преподобном Сергии — *бѣше же 40-ца Рожества Христова, день же пяток бѣ при вечерѣ* [Никон. летоп. ПСРЛ XI, 1965, 145]; полагают, что это имело место между 1379 и 1384 гг.). Сергий молился перед образом Богоматери и, часто взирая на икону, глаголаше:

«Пречистая мати Христа моего, ходатайце и заступнице, крѣпкая помощнице роду человечьскому! Буди нам недостойным ходатайце, присно молящися къ Сыну Своему и Богу нашему, яко да призрит на святое мѣсто сие, еже възложено есть в похвалу и честь святому имени въ вѣкы. Тебе бо, мати сладкаго ли Христа, ходатайцу предлагаем и молитвеницу, яко много дрѣзновение к нему стяжавше раби твои, яко всѣм спасенному упокоению и пристанищу».

Молясь, Сергий пел благодарственный канон Пречистой Богоматери (акафист), и, завершив пение, сел немного отдохнуть, предупредив ученика своего Михея: *«Чудо! Трезвися и бодрѣствуй, поне же посѣщение чудно хочет нам быти и ужасно в сий часъ».* И когда еще Сергий не кончил говорить, вдруг раздался глас: *«Се Пречистаа грядет!»* Преподобный тотчас вышел в «пруст» (в сени) — *И се свѣт велий осѣни святого зѣло, паче солнца сияюща; и абие зреть Пречистую съ двема апостолама, Петром же и Иоанном, в неизреченнѣй свѣтлости облистаяющаяся.* И увидев это, Сергий пал ниц — таким нестерпимым было сияние света. Но это было только начало.

Пречистая своими руками прикоснулась к Преподобному и сказала:

«Не ужасайся, избранниче мой! Приидох бо посѣтити тебе. Се услышана бысть молитва твоя о ученицѣхъ своих, о них же молишися, и о обители твоей, да не скорбиши прочее: ибо отнынѣ всѣмъ изообительствуетъ, и не токмо донде же в житие си, но и по твоём еже къ Господу отхождении неотступна буду от обители твоеа, потребнаа подавающи нескудно, и снабдящи, и покрывающи».

И, сказав, стала невидима, оставив Сергия в смятении ума страхом и трепетом объятим *трепетом велимъ*. Лишь постепенно придя в себя, Сергий заметил своего ученика, лежащего от страху, как мертвец, и поднял его. *«Извѣсти ми, отче, Господа ради, что бысть чудное се видение? Поне же духъ мой вмалѣ не разлучися от плотскаго ми съюза ради блистающагося видѣния».*

Сергий же, радуясь душой, со светящимся от радости лицом, не мог ничего сказать в ответ, кроме — *Потрѣпи, чядо, поне же и въ мнѣ духъ мой трепещет от чюднаго видѣния.*

Присутствующие дивились про себя, не смея ни спрашивать, ни говорить. Немного спустя Сергий попросил позвать Исаака и Симона. *И пришедшим имъ, исповѣда вся по ряду, како видѣ Пречистую съ апостолы, и радости неизреченныя исплънишася.* Все вместе отпели молебен Богоматери и прославили Бога. Это видение не дало Сергию заснуть: всю ночь он думал *о неизъреченномъ видѣнни.*

Далее в «Житии» следуют пять небольших главок, прежде чем начинается рассказ о кончине Преподобного. Их композиция представляется довольно случайной. Связь частей определяется слабо — в лучшем случае указанием относительно-временного характера (*Времени же нѣкоему минувшу...; По сих же нѣкогда...*) в другом по типу «à propos» (*И се да не забвенно будетъ...*), в третьем по принципу «а вот еще было» (*Человекъ нѣкий...; Нѣкий человекъ...*). Создается впечатление, что происходит заполнение некоего пространства эпизодами «из подбора», которые не могут соперничать с явлением Богоматери. Похоже, что у Епифания не хватило творческой энергии, и он на время ослабил ту нить, на которой до сих пор держалось повествование. Тем не менее некая слабосвязующая тема последующих главок — чудеса о Сергии или с ним и всё ширящаяся слава Преподобного.

Некогда некий епископ пришел из Константинополя в Москву. Много слышал он о Сергии, *слуху бо велику о нем пространившуся повсюду, даже и до самого Цариграда.* Но епископ был скептик, из породы Фомы неверующего¹⁴⁸. Впрочем, некоторые основания (сугубо предварительные и приблизительные) у него были. О них дает представление его вопрос — *«Како можетъ в сих странах таковъ свѣтилникъ явитися, паче же въ послѣдняя сиа времена?»* Вероятно, этот вопрос не раз повторялся людьми в чужих землях, до которых дошла слава о Сергии. Епископ решил убедиться воочию и пошел к Сергию в обитель. По мере приближения он стал ощущать страх, а когда он увидел святого, его поразила слепота. Преподобный, взяв епископа за руку, ввел его в свою келью. Тот рассказал ему о своем неверии и со слезами стал молить его вернуть ему зрение, называя себя при этом окаянным, сбившимся с пути человеком. Сергий прикоснулся к ослепшим зеницам, и как будто пелена спала с глаз епископа. *«Ваше наказание, о премудрый учителю, како подобаеть творити, — сказал Сергий, — не высокомудрити, ни възноситися над смиренными. К нам же ненаученым и невѣждамъ что принесе на плъзу, тѣкмо искусити неразумие наше прииде. Поне же праведный судиа вся зритъ».* Епископ, прозревший не только физически, вынужден признать, что Бог сподобил его видеть *«днесь небеснаго человека и земнаго аггела».* Получив полезные наставления от Сергия, славя Бога и его угодника, епископ отправился в дальний путь. — Не ставя под сомнение описанный эпизод, все-таки трудно признать, что

Епифаний правильно почувствовал как мотивировки, определявшие поведение Сергия в этом случае, так и тот дух, который направлял Преподобного в этом случае. Во всяком случае, если это описание Епифания адекватно имевшему место, то тогда возникает соблазн узрения в Сергии или ложной скромности, или гордыни, как бы смыкающихся друг с другом или друг в друга переходящих. Лучший (во всяком случае наиболее вероятный) способ объяснения неких отклонений в поведении Сергия в этом случае — заподозрить Епифания в некоей небрежности и неадекватном выражении происшедшего.

Следующая главка — об исцелении мужа молитвами Сергия — в известном отношении отсылка к подобному же эпизоду, что и в только что упомянутой главке. Человек, живший в близлежащих от обители местах, был поражен тяжелой болезнью, мучился без сна и пищи в течение двадцати дней. Родные не знали, как им помочь больному, пока их не осенила мысль о чудесах, творимых Богом через своего угодника Сергия. В надежде, что он и над ними смилостивится, они отправились к Сергию и положили страдальца у его ног, умоляя помолиться за него. Сергий помолился, окропил больного освященной водой, *и абие в той час разумъ болный, яко облегчися болѣзнь его*. Вскоре он погрузился в продолжительный сон. Проснулся он здоровым. *И радуясь, отиде в дом свой, многа благодарениа въздаваа Богу, творящему дивнаа и преславнаа чюдеса своим угодником*.

Попутно Епифаний вспоминает эпизод обличения человека, попробовавшего посланную еду и, чтобы случай не был предан забвению, немудреным образом пересказывает его. Князь Владимир Андреевич Серпуховской (в его вотчине находилась Троица) был исполнен великой веры и любви к Сергию и часто посещал его или посылал ему необходимое. Однажды он прислал к Преподобному своего слугу с пищей и питиями для Сергия и его братии. Слуга же, пока он шел к обители, был прельщен сатаной и попробовал того, что было послано князем. Придя к Сергию, слуга передает ему присланное, но «прозорливый же в чюдесѣх» Преподобный, поняв, в чем дело, отказался принять дары, сказав принесшему их: *«Почто, брате, врага послуша и прелстися вкушением брашень? Их же ти не достоитъ прежде благословениа ясти, от них же яль еси»*. Обличенный в грехе, слуга упал в ноги Сергия, плакал и молил о прощении. Сергий, наказав ему больше так не делать, простил его и принял посланное, прося передать князю свою молитву и благословение.

Несколько неожиданно закончив главку словами *Сиа же до здѣ, пред ними же и сиа послѣдуют*, Епифаний переходит к рассказу о лихоимце. Некий человек жил около обители святого, и был он корыстолюбив (*имѣа нравъ лихоимства*, с добавлением — *яко же есть и донынѣ*

обычай сильным убогихъ обидѣти). Этот лихоимец отнял у соседа-сироты борова, откармливаемого им для себя, не дав при этом платы за него. Обиженный обратился за помощью к Сергию, зная, что он утешает скорбящих, защищает нищих, помогает бедным. Сергий призвал насильника и, укоряя, стал наставлять его:

«Чядо! Аще вѣруеши, есть Богъ, судия праведным и грѣшным, отецъ же сирым и вдовицам, готовъ на отмщение, и страшно есть впасти в руцѣ его? И како не трепещем, грабим, насильствуемъ, и тмами злая творим, и не доволни есмы дарованными от его благодати, на чюжсаа желаемъ непрестанно и презираемъ длъготрѣтѣние его? И не пред очима ли нашима зрим, таковаа творящеи обнищевают, и дома ихъ опустѣють, и мнози силнии беспамятни будутъ, и въ ономъ вѣцѣ сихъ мучение бесконечное ждетъ?»

После долгих наставлений Сергий повелел отдать деньги сироте, прибавив — *«Прочее не насилуй сиротам»*. Лихоимец в страхе со всем соглашался и обещал всё исполнить и исправиться. Но, оказавшись дома, он стал забывать и о наставлениях старца и о своем обещании, решив не отдавать деньги сироте. Войдя с такими помыслами в кладовую, он увидел, что туша насильно отобранного борова уже сгнила и вся кишит червями, хотя было зимнее время. Великий страх объял лихоимца; он затрепетал и не знал, как он появится перед Преподобным, понимая, что от него ничто не может утаиться. В этом положении он вынужден был вернуть деньги сироте за нанесенный ему ущерб. Сгнившую же тушу борова лихоимец выбросил на съедение псам и птицам, но они не притронулись к туше *на обличение лихоимъцем, да накажутся не обидѣти*. К Сергию же лихоимец, который раньше так стремился увидеть его, теперь *не можаше срама ради явитися и сего неволею зрѣти гнушашеся*.

Эта главка заметно выделяется среди непосредственно ей предшествующих и представляет собой особый интерес той информацией, которую можно извлечь из нее относительно как социально-экономического расслоения общества, так и его нравственного уровня, выдвиганием темы социально-имущественной справедливости и ее нарушений, наконец, тем, как Сергий оценивает нравственное состояние общества. За словами, вложенными Епифанием в уста Сергию, узреваются тот круг жизни и те настроения Преподобного, которые по понятным причинам находят незначительное отражение в тех частях текста, где он — монах, игумен, собеседник митрополита или, князя или — тем более — когда изображается отшельническое житие Сергия в пустыни.

Из рассказа о лихоимце видно, что и в то время были бедные (*убогые*) и богатые и что эта разница оставляла свою печать на их отношении. Но не это главное, и, к тому же, оно не новое. Акцент ставился не

на разнице, а на неравенстве, порождавшем насилие со стороны «сильных», которым много дано и в чьих силах сделать много благого (с одной стороны), и незащищенность бедных, унижаемых и оскорбляемых (будущая тема Достоевского), обиды и насилия (с другой стороны), творимые богатыми в отношении бедных, пользуясь именно их незащищенностью, «сильными», не ведающими даже того, что происходит на наших (и их собственных) глазах, когда эти же самые «сильные» нищают, дома их пустеют, уделом самих их становится забвение, а в будущей жизни их ожидает «мучение бесконечное».

Тезис, открывающий главку о лихоимце — *есть и донынѣ обычай сильным убогихъ обидѣти*, принадлежит Епифанию, и он, этот тезис, свидетельствует, что такое не просто существует, но *обыкновенно* бывает, во всяком случае чаще бывает, чем не бывает, и может считаться почти правилом, что это происходит не по незнанию (отчего же тогда, дурно поступая, трепещут от страха? не знали бы — не было бы и этого трепета), а по забвению христианских норм жизни или нежеланию с ними считаться. Этот обычай «сильныхъ» обижать «убогыхъ», с которым говорится как бы мимоходом, как о чем-то хорошо известном и без напоминаний Епифания, — серьезное обвинение в адрес «сильныхъ», свидетельствующее, что христианизация жизни, быта на Руси в социальной и нравственной области продвинулась еще недостаточно. И хуже всего даже не незнание, а нежелание знать даже то, что очевидно. *Не внемлют! — видят и не знают!* (однозначно переводимое — «не хотят знать очевидное») из парафраза 81-го псалма в державинском «Властиителям и судиям» показывает, что и четыре века спустя сироты и вдовы оставались *без помощи, без обороны*, землю потрясали «злодействы» и небеса «зыблела неправда».

Но нас больше занимает, что думал по этому поводу сам Сергей, каким он видел мирскую жизнь, что в ней его радовало и что огорчало. О радости в эпизоде ни слова, зато — напоминание о высшем *Суди и праведным и грѣшным*, об Отце же сирым и вдовицам (о тех же, о ком будет говорить и Державин в названном стихотворении). Взгляд Сергея на современное ему состояние мирской жизни пронизателен, трезв, строг, горестен и неумытен — *И како не трепещем* [значит, знаем, что грешим и что за грехом придет наказание, и все-таки делаем недозволенное. — В. Т.], *грабим, насильствуемъ, и тмами злая творим, и не доволни есмы дарованными от Его благодати, на чюжсаа желаемъ непрестанно и презираемъ длъготрѣтѣние Его?* И все-таки Сергей не опускает рук — объясняет, поучает, наставляет, восстанавливает справедливость, защищает бедных и обиженных, скорбит о грешных, призывая их к раскаянию и покаянию, утешает голодных и

жаждущих. И всё это делается спокойно, тихо, терпеливо, без раздражения и безгневно даже тогда, когда повод к тому и другому очевиден.

Последнему событию в жизни Сергия, имеющему напряженное символическое значение, посвящена последняя же из описываемой серии главка о видении Сергием божественного огня. Однажды блаженный служил божественную литургию, ектесиаρχом тогда был Симон, уже упоминавшийся ученик Сергия, который *свидѣтельствоваше имуща съврѣшено житие* (о Симоне). Именно Симону тоже предстояло быть свидетелем. Он был удостоен удивительного видения:

Сей убо Симонъ зрит чюдное видѣние: служащу бо, рече, святому, видит огонь, ходящъ по жрътовнику, осѣняюще олтарь и окрестъ святыя трапезы окружаа. И егда святой хотя причаститися, тогда божественый огонь свится яко же нѣкаа плащаница и въниде въ святой потырь; и тако преподобный причастися. Симонъ же. сиа зря, ужаса и трепета исполнь бяше и в себѣ дивяся.

Выйдя из жертвенника, Сергей понял, что Симон был удостоен чудесного видения. «Чядо, почто устраиши духъ твой?», — спросил он ученика. — «Господи! Видѣхъ чюдное видѣние, благодать Святого Духа дѣйствующа с тобою», — ответил Симон. Сергей же: «Да никому же възвѣстиши, яже видѣ, донде же Господь сътворит яже о мнѣ отхождение от житиа сего». И оба воздали Господу общу хвалу. Похоже, что Преподобный правильно понял смысл этого огненного видения.

Заключительная часть собственно «Жития» — о кончине святого. «На высоте, достигнутой им, Преподобный долго жить не мог» (Зайцев 1991, 117). Действительно, срок жизни был исполнен, круг дел и обязанностей завершен, достигнута наивысшая в истории русской святости ее полнота. Вся жизнь уже была увидена как житие, сама же жизнь все более становилась обременительной, и Сергей, конечно, терпеливо ждал момента ухода.

Начиная главу о кончине Преподобного, Епифаний напоминает, впрочем, бегло и как бы по инерции, о сергиевых добродетелях — долгие годы жизни в совершенном воздержании и труде, *неисповѣдима несказанна чюдеса*, неукоснительное исполнение службы и *божественныхъ пѣний*. Всё это уже многократно упоминалось в «Житии», и Епифаний, конечно, не мог не помнить об этом. Похоже, что он невольно замедлял свое повествование перед тем, как перейти к уходу Сергия из жизни, к жизненной реальности последних месяцев земного существования Преподобного. А реальность эта состояла в том, что Сергей *въ старость глубоко пришед*. И хотя *елико състарѣшася въ возрастом, толико паче крѣпляшася и растяше усердиемъ и божественныхъ подвиг*

мужественъ и теплѣ касаашеся, никако старостию побѣждаем. Но не побѣждаем старостию оставался дух: брненное же тело все-таки неуклонно побѣжалось, и сознание неминуемости предстоящего присутствовало в полной мере. Такой же была и готовность к неизбежному — к восхождению-приближению к Богу. Но нозѣ его стлѣпие бяху день от дне, яко же степенем приближающесе к Богу. Сама немощь, увеличивающаяся с каждым днем, участвовала в подготовке этой встречи.

О своей смерти Сергий знал более чем за полгода до ее прихода. Не утратив своей прежней трезвости, рачительности, заботливости о деле всей его жизни, он призывает братию и вручает игуменство своему любимому ученику Никону — *и вручает старѣйшинство своему присному ученику, суцу в добродѣтели свершену и въ всемъ равно послѣдующу своему учителю, тѣломъ убо младу, умомъ же зѣло сѣдинами цвѣтуща, иже послѣди явлена его в чудесѣхъ показавъ.* Поручая Никону пасти стадо Христово *внимателнѣ же и правѣ,* ибо ответ ему придется держать не за себя, а за многих, Сергий одновременно подводил итоги своему многодесятилетнему делу и входил в последний, уже короткий, отрезок своей жизни. О содержании его говорится в «Житии» так — *Сей убо великий подвижникъ вѣрою благочестивѣйши, неусыпаемое хранило, непресыхаемый источникъ, желанное имя, безмлъствовати начятъ.* Круг жизни замкнулся: Варфоломей, приняв пострижение и избрав себе иноческую жизнь, начал, как уже говорилось, с одиночества и безмолвия, и за это он благодарил некогда Бога — *И нынѣ о сем благодарю Бога сподобившаго мя по моему желанию, еже единому в пустыни съ жителствовати и единьствовати и безмлъствовати.* Подробнее об этом начале безмолвствования Сергия см. в Никоновской летописи:

Любляше же святыи зѣло молчаніе и съ великимъ дръзновеніемъ дръзну внити въ пустыню сію единъ единьствовати и безмлъствовати, иже и божественныя сладости безмлъвіа вкусивъ, и тоа отступити и оставити не хотяше. И тако пребывшу ему лѣта два или три единому въ молчаніи и въ безмлъвіи (Никон. летоп. ПСРЛ XI, 1965, 133; ср.: Мало же словеса глаголаше, вящшее же дѣлы учяше. Там же, 137).

И когда, прослышав о Сергии, окрестные монахи начали приходить к нему с просьбой принять их к себе, *Святыи же не можаше отлучитися отъ сладости молчалныя и безмлъвныя, и не хотяше ихъ приати [...];* ср. несколько далее: *Житіе же бѣ его сицево: постъ, жажда [...]* чистота тѣлесная и душевнаа, устнама млъчаніе, труды тѣлесніи [...] (Никон. летоп. ПСРЛ XI, 1965, 134). Но и вне пространства «безмолвия» Сергий был немногословен. Эта «немногословность» отнюдь не только количественная характеристика: она отсылает к си-

туации, когда говорится только то, что необходимо и является главным; отсюда — весомость такого необходимого слова и его смысловая наполненность как одно из проявлений соответствия слова и того, о чем оно сказано. Такое слово — х о р о ш о, но молчанию оно все-таки уступает: *С л о в о — серебро, а молчанье — золото*, — говорит пословица (есть и варианты). Можно, наконец, напомнить, что один из круга мистически настроенных и удостоенных видений учеников Сергия Исаакий просил у него благословения на вечное молчание, один из труднейших аскетических подвигов, и Сергий благословил его. В дальнейшем определение «молчальник» закрепилось за ним. (Об общем контексте сергиева безмолвствования см. ниже.)

В сентябре 1392 г. Сергий *въ недугъ [...] в телесный впаде*¹⁴⁹. Он знал, что это порог, на котором кончается земная жизнь. Ему осталось, собрав последние силы, напомнить братии то, чему он наставлял их всё время своего игуменства. Но это известие в эти минуты звучало для собравшихся вокруг одра как новое, как то слово, которое есть последним жизненным делом и которое именно об их деле, и они теперь за него ответственны:

Сергий видѣ убо конечнѣ свое к Богу отхождение естества отдати долгъ, духъ же к желанному Исусу предати, призывает священно исплънение и новоизбранное стадо. И бесѣду простеръ подобающую, и ползе поучивъ, непреткновенно въ православии пребывати рече, и единомыслие другъ къ другу хранити завѣща, имѣти же чистоту душевну и телесну и любовь неліцемѣрну, от злых же и скверных похотей отлучитися, пищу же и питие имѣти не мятежно, наипаче смиреніемъ украшатися, страннолюбиа не забывати, съпротивословіа удалятися, и ничто же въняти житиа сего честь же и славу, но вмѣсто сих еже от Бога мѣздовѣзданіа ождати, небесных вѣчных благовъ наслаждение [...] И прочее много наказавъ, рече: «Азъ, Богу зовущу мя, отхожду от васъ. Предаю же вас всемогущему Господу и того Пречистѣй Богоматери, да будет вамъ прибѣжище и стѣна от сетѣй вражских и лаяний их».

Момент самой смерти описан кратко, сдержанно, протокольно точно:

И в самый убо исход, вѣн же хотяше телеснаго съюза отрѣшитися владычняго тѣла и крови причастися, ученикъ руками того немощныя улы подкрѣпляемы. Въздвиге на небо руцѣ, молитву сътворивъ, чистую свою и священную душу съ молитвою Господеву предаст, в лѣто 6900-е месяца септевриа 25; живъ же преподобный лѣтъ 70 и 8.

Зато в описании похорон Сергия Епифаний дает волю своим риторическим пристрастиям, а в завершающей части переходит к краткой похвале, в которой следуют сравнения Сергия с «божественными мужа-

ми» древних времен, причем в этих сравнениях составителю «Жития» несколько изменяет чувство меры.

Как только Сергий отошел, *излияся же ся тогда благоухание велие и неизреченно от телесе святого. Собралась вся братия и плачем и рыданиемъ съкрушаахуся.* «Честное и трудолюбное» тело было положено в гроб, и его провожали псалмами и надгробным пением.

Ученикъ слез источници проливахуся, коръмчиа отщетившеся, и учителя отъяти бывше; и отчя разлучения не тръпяше, плакахуся, аще бы им мощно и съумрети им тогда с ним. Лице же святого свѣтляшеся, яко снѣг, а не яко обычай есть мертвымъ, но яко живу или аггелу Божию, показуя душевную его чистоту и еже от Бога мздовъздаанна трудом его.

Сергия похоронили в созданной им обители, и множество чудесных дел стало совершаться и совершается в этом месте. Соответственно росла и слава святого, хотя он ее не искал и не хотел. Этим апофеозом Сергия «Житие», собственно говоря, и завершается:

Кая убо яже въ преставлении и по кончинѣ сего чюдная бывша и бывают: разслабленых удовъ стягнутиа, и от лукавых духъ человеком свобожения, слѣпых прозрѣнннн, слукых исправления — токмо ракъ его приближенемъ. Аще и не хотяше святой, яко же в животѣ, и по смерти славы, но крѣпкая сила Божиа сего прослави. Ему же предидяху аггели въ преставлении къ небеси, двери предотврѣзающн райскыя и въ желаемое блаженство вводяще, в покой праведных, въ свѣте аггелъ; и яже присно желаше, зряй, и все святыя Троици озарение при е м л я, яко же подобаше постнику, иноком украшение.

Продолжающиеся чудеса, чудотворство в развитии на месте сем особенно подчеркивается Епифанием в конце «Жития», составленного четверть века спустя после успения Сергия:

Сицеваа отчя течения, сицева дарованнн, сицева чудес приатнн, яже не токмо в животѣ, но и по смерти, иже не мощно есть писанию предати, елма убо тако яже о нем и д о с е л ѣ зрится.

И в завершение, как бы подхватывая традицию «Слова о законе и благодати», сравнение с великими «божественными мужами» прежних времен, образующее тот подлинный контекст, в котором только и можно оценивать Преподобного Сергия:

Принеси ми убо иже древле прославших сравним сему, иже от добродѣтелей житнн и мудрости, и видим, аще въистинну ничим же от тѣхъ скудень бѣ иже прежде закона онѣмъ божественным мужем: по великому Моисеу и иже по нем Исусу, събороводецъ бысть и пастырь людем многим, и яко въистинну незлобие Иаковле

стяжа и Авраамово страннолюбие, законоположитель новый, и наследникъ небеснаго царства, и истинный правитель пасомым от него. Не пустыню ли исполни благопопечений многих? Аще и разсудителенъ бѣше Великий Сава, общему житию правитель, сей же не стяжа ли по оному доброе разсуждение, многы монастыря общежитие проходящихъ въздвиже? Не имяше ли и сей чюдесь дарованія, яко же прежде того прославлении, и вельми Богъ сего прослави и сътвори именита по всей земли? Мы убо не похваляемъ того, яко похвалы требующа, но яко онъ о насъ молиться, въ всемъ бо страстоположителя Христа подражавъ. Не въ много же простремъ слово. Кто бо възможетъ по достоянию святого ублажити?

Троицкая летопись в сообщении о смерти Сергия, перечисляя его добродетели, подчеркивает, по сути дела, то же, что и его «Житие», однако несколько в ином — в нашей земле такого святого никогда не бывало, и слава Сергия вышла далеко за пределы Руси:

Тое же осени мѣсяца сентября въ 25 день, на память святыа преподобныа Ефросиніи, преставися преподобныи изумень Сергій, святыи старецъ, чюдныи и добрыи и тихіи, кроткыи, смиренныи, просто рещи и недоумѣю его житіа сказати, ни написати. Но токмо въмы и прежде его въ нашеи землѣ такова не бывало, иже бысть Богу угоденъ, царьми и князи честенъ, отъ патриархъ прославленъ, и невѣрныи цари и князи чюдишася житию его и дары къ нему слаша; всѣми челоуѣкы любимъ бысть честнаго ради житіа, иже бысть пастухъ не токмо своему стаду, но всеи Русскои земли нашеи учитель и наставникъ, слѣпымъ возъ, хромымъ хоженіе, болнымъ врачъ, алчнымъ и жаднымъ питатель, нагымъ одѣніе, печальнымъ утѣха, всѣмъ христіаномъ бысть надежа, егоже молитвами и мы грѣшніи не отчаемся милости Божіа, Богу нашему слава въ вѣкы, аминь (Троицк. летоп., 440—441; ср. Никон. летоп. ПСРЛ XI, 1965, 127—128, 147).

Почти через тридцать лет после смерти Сергия, 5 июля 1422 года, его мощи были обретенны нетленными. Еще через тридцать лет, в 1452 году, Сергий был причислен к лику святых. Память его Церковь отмечает 25 сентября, в день его кончины, и 5 июля, в день обретения мощей. Посмертная судьба Сергия — новая жизнь его и его дѣла в сознании и чувствах народа. Никогда не заигрывавший с народом, ни в чем ему не потрафлявший и никогда не соблазнявший его посулами и обещаниями счастливого будущего здесь, в земной жизни, он хорошо, полно и подлинно знал свой народ — его нужды, беды и надежды, его возможности и его достоинства, его недостатки и его мерзости. Говорить о том, любил ли он народ или не любил, — совершенно бессмыс-

ленно, как бессмысленно говорить о подобных же чувствах в отношении себя самого. Подлинной реальностью для Сергия был, конечно, человек, точнее — этот человек, человек здесь и сейчас. Тем не менее народ не был для него ни этническим, ни «природно»-биоорганическим понятием, ни даже суммой всех индивидуальных человеческих судеб и жизней. Народ был для Сергия актуальной и конкретной реальностью как народ христианский, стадо Христово — не как уже живущий по заповедям Христа во всей неукоснительности их соблюдения и следования им и тем более не как достигший в этом отношении чуждой высоты, но как народ, сделавший свой выбор, сознающий свой долг, готовый выполнять его и чувствующий свою интимную — и душевную, и почти «чревную», интуитивную — связь с миром христианских ценностей. Но свой долг учителя, воспитателя, духовного (нередко и не только духовного) охранителя народа¹⁵⁰ он никогда не забывал. Как будто бы о Сергии сказано поэтом — *Был скуп на похвалы, но чужд хулы и гнева...*¹⁵¹ Во всяком случае источники, относящиеся к Сергию, не отмечают ни его похвал «своим», ни хулы «чужим»: не хочется, да и трудно, представить себе исходящие из его уст оскорбительные слова о татарах или литовцах, хотя в ночном видении он и увидел бесов, которые *бяху въ одеждах и въ шапках литовских островных* (значит, видимо, и литовцы внушали страх ему)¹⁵². И в русско-литовских, и в русско-татарских отношениях, несмотря на то, что при жизни Сергия страдательной стороной чаще всего оказывались именно русские, рознь не переставала быть рознью, — по Сергию, «ненавистой рознью» и, следовательно, именно она подлежала устранению во имя согласия, хотя бы в варианте взаимного невреждения, «худого» мира.

Тема Сергия и народной психеи особая и, хотя о ней немало писалось, тайна выбора, т. е. тот глубочайший слой, в котором только и можно искать последний ответ, все-таки еще остается не раскрытой до конца. А ведь сделанный, точнее, совершающийся веками этот соборный отбор и выбор бросает луч света не только на Сергия, но и на субъект выбора — то христианское стадо, которое признало своим вожатаем именно Сергия. Вглядеться в самих себя и понять, что в Преподобном так притягивает нас и что в нас предопределило этот выбор, — важная задача религиозного самосознания и откровения собственной души навстречу тому Духу, который веет повсюду. Тайна переживания человека, склоняющегося над ракой с мощами Преподобного, не может не нести в себе глубокого смысла, но не всем открывается эта тайна и не всякий склоняющийся достоин ее откровения¹⁵³.

Русская Sergiana весьма обширна: она представлена и письменными источниками, и той устной традицией, с которой сталкивается человек, пытающийся понять или почувствовать, в чем состоит та особая и вовсе

не навязчивая, тем более не принудительная власть, которая исходит от Сергия и которая могла бы объяснить особое положение его в народной вере. Когда предпринимаются попытки получить на основании этих источников ответ на поставленный двуединый (по существу) вопрос, то «пытающегося» — удивительное дело, когда речь идет о любимом и самом чтимом русском святом, — ждет разочарование. Типология ответов, чаще всего «псевдо-ответов», проста: одни ссылаются на отдельные известные из «Жития» Сергия эпизоды (чудесные видения, Сергий и медведь, Сергий перед Куликовской битвой и во время ее и т. п.); другие отсылают к давно установившейся традиции («так принято» — можно обозначить подобную позицию); третьи отвечают на вопрос правильнее всего, при этом по существу ничего не объясняя: «это надо понимать» (или «чувствовать»). Очевидно, сама эта необъяснимость (или слишком неясная и приблизительная объяснимость) своими корнями уходит в тот слой, где скрыта тайна сильного, ровного, постепенного и светлого воздействия образа Сергия, того незримого, но глубоко проникающего в душу света, от него исходящего.

Но не на всех падает этот свет или, точнее, не всякий чувствителен к этому свету, не у каждого душа способна откликаться на этот свет, и она тогда или закрывается для воздействия, или уступает место сознанию, уму, предоставляя им решать вопрос. Но они, предоставленные сами себе и не испытывая принуждения со стороны аргументов и доказательств, им вынужденных, в этой ситуации оказываются беспомощными: предоставленная им свобода, исходящая от Сергия, становится ненужной обузой или оказывается вовсе не востребованной. И тогда простое «нечувствие», чтобы оправдать себя, выстраивает сложные строительные леса умозрительных конструкций, призванных объяснить то, что с их помощью не может быть объяснено. Посмертная судьба Сергия Радонежского отражается двояко — и в удивительных проникновениях в тайны сергиевой власти, ее «легкого ига», в откровениях, при которых святой и верующий идут навстречу друг другу, но и в нечувствии и отсюда чаще всего равнодушии. В этом отношении образ Сергия — как лакмусовая бумажка. В. В. Розанов, высоко ценивший Сергия Радонежского, не раз пытался уяснить себе, кто же оказался поражен этим нечувствием. В «Мимолетном» (1915 г.) он писал:

Гоголь дал Протоѳа русской действительности.

В этом сила его.

«Всё» его.

Как это забыть? Как не с этого начать обсуждение? Гоголь неувядаем. [...]

Но Гог[оль] действительно был односторонен и (в окончательном счете) не умен: он гениально и истинно выразил Протоѳа русского

бездушия, русской неодушевленности, — те «первичные и всеобщие формы», какие являет русская действительность, когда у русского человека души нет. Но это лишь одна сторона: он не описал и не выразил (хотя, по-видимому, «вдали» увидел) тоже сущие у нас Протоѡа нашего одушевления, нашей душевности и притом гнездящиеся решительно в каждой хибарочке в странном соседстве и близости около дикости и грубости [...] Гоголь их скорее угадывал, чуя своим удивительным нюхом (лирические отступления в «Мертв[ых] душ[ах]»), но, конечно, это слишком мало и даже совершенно ничтожно около вечных отрицательных изваяний.

Петр и Иван Киреевские, Серафим Саровский — и все те, которые приходили к ним с горем, скорбью и умилением, — они СУТЬ Руси, и они никак не выводимы из Гоголя и не сводимы к Протоѡа Гоголя. Это — новое, другое. «Се творю все новое»... Состоит ли Русь и, главное, выросла ли она из мошенников или из Серафима Саровского и Сергия Радонежского — это еще вопрос, и большой вопрос.

Дело в том, что не Гог[оль] один, но вся русская литература прошла мимо Сергия Радонежского. Сперва, по-видимому, нечаянно (прошла мимо), а потом уже и нарочно, в гордости своей, в самонадеянности своей.

А он (Сергий Радонежский) — ЕСТЬ» (Розанов 1994, 145–146)¹⁵⁴.

[к теме «или... или», мошенники или Сергий Радонежский ср. у Бунина: «Есть два типа в народе. В одном преобладает Русь, в другом — Чудь, Меря. Но и в том и в другом есть страшная переменчивость настроений, обликов, “шаткость”, как говорили в старину. Народ сам сказал про себя: “Из нас, как из дерева, — и дубина и икона” — в зависимости от обстоятельств, от того, кто это древо обрабатывает: Сергий Радонежский или Емелька Пугачев».]

10. НЕКОТОРЫЕ ИТОГИ

Тема настоящей книги — святые и святость, и поэтому Сергей Радонежский интересует здесь нас именно как носитель той особой духовной силы, которая называется святостью, как святой. Сергей и Церковь, Сергей и Государство, Сергей и мирская власть, Сергей и русская история и т. п. — безусловно, важные темы. Но и касаясь их в этой работе, автор помнил, что и Церковь, и Государство, и мирская власть, и русская история и т. д. в данном случае заслуживают внимания здесь не сами по себе, но как проективные пространства приложения и отражения этой силы святости. Иначе говоря и пользуясь языком святоотеческой терминологии, восходящей к высокой традиции древнегреческого идеализма, в связи с темой святости первостепенный интерес представляет определение того, к какому типу как «первообразу» (τύπος с характерным разбросом значений — от 'удар', 'след', 'отпечаток', 'клеймо', 'знак', 'резное изображение' до 'форма', 'образец', 'тип', 'общий вид' — ἐν τύπῳ, ср. τύπον ... λαβεῖν. Plat., о постижении чего-либо в общих чертах, как тип) принадлежит данный конкретный образ-эктип (ἐκτύπος) и какой прототип (πρωτότυπος) осуществляется в найденном типе. Следовательно, человек и бытие, антропологическое и онтологическое стоят в центре внимания, и об этом нужно прежде всего помнить. Именно человек и его жизнь образуют то цельное единое пространство, в котором полнее и точнее всего опознается присутствие силы святости. Но и в названных выше «проективных» пространствах живет и оповещает о себе та сила, которая присутствует в Сергии-

человеке и неотъемлема от него. Здесь особенно нужно подчеркнуть, что Сергей мог оставаться всю жизнь иноком-пустынником и не устраивать общежительного монастыря, не выполнять поручений митрополита Алексия, за которым (и Сергей об этом не мог не знать) стоял великий князь, не благословлять Димитрия перед Куликовской битвой, и все-таки быть носителем святости. Но и за пределами «главного» пространства, в котором совершался жизненный подвиг Сергея, святость не переставала быть святостью, хотя она, вынужденная считаться с предлагаемыми ей условиями, в этих условиях обнаруживала себя нередко в существенно ограниченном масштабе. Условия предлагал не Сергей: они предлагались ему извне, и далеко не всегда они были по душе ему (поездка в Нижний Новгород с «карательными» санкциями). Что-то Сергей исполнял скрепя сердце, лишь бы не множить рознь, и относился к таким поручениям как к меньшему из возможных зол, которое понималось, видимо, как средство исчерпания большего зла или снятия тревожной, чреватой опасностями неопределенности. Вместе с тем Сергей, кажется, хорошо понимал, где проходит рубеж между уступчивостью и готовностью к компромиссу, с одной стороны, и невозможностью для него уступать дальше, с другой. Ни заискивать, ни «подыгрывать» Сергей не мог и, естественно, не хотел. Сама форма и объем участия в «общественной», государственной, церковной жизни в конечном счете определялись им самим, и поэтому сама зона контактов сергиевой святости со сферой, которую он не считал своей, представляет диагностически важное поле для сближения, как и для размежевания, священного, религиозного и мирского, профанического. Весь погруженный в духовное, живя в Боге, Сергей немало сделал и для «мира», и в этом отношении его опыт заслуживает тем большего внимания, что многие фигуры в истории русской святости грешили неразличением этой границы или даже переступанием через нее, что вело к ослаблению силы святости, к нарушению ее.

Размышляя о Сергии, о его человеческом, пытаюсь приблизиться к последней глубине его сущности, к сергиевой тайне, всё настойчивее убеждаюсь в том, что, — если идти от поверхности вглубь, — ни «Житие» Сергия, ни другие письменные тексты, сообщающие о Сергии, несмотря на их подробность, не могут считаться достаточными и удовлетворительными источниками для суждения о том, что как раз и составляет главную силу Сергия, его тайну. И даже чувствуя нечто, переживая его, догадываясь о чем-то и убеждаясь, что тайна есть — за некоей туманностью, ее заслоняющей, понимаешь, что сама эта преграда имеет провиденциальный характер и что сама «недостаточность» пись-

менных свидетельств о Сергии — отнюдь не главная преграда на пути к открытию истины. Впрочем, сам Епифаний, не раз (и даже с известной назойливостью) говорящий о том, что он недостойн писать о Сергии и что он не может словесно выразить то, что чувствует и что, главное, соответствует сергиевым масштабам, понимает, что причина этого неумения представить подлинного Сергия в чем-то ином. Именно об этом говорится Епифанием в том фрагменте «Слова похвального», где перволичное, собственно епифаниево сменяется безличным и имеющим общее значение, где возникает мотив **н е в ы р а з и м о с т и**:

О, възлюблении! Въсхотѣх умлѣчати многыа его добродѣтели, яко же преди рекох, но обаче внутрь желание нудит мя глаголати, а недостойнство мое запрещает ми млѣчати. Помысль болѣзньй предваряет, веля ми глаголати, скудость же ума заграждает ми уста, веляще ми ум олѣкнати. И поне же обдрѣжимь есмь и побѣждаемь обѣма нуждама, но обаче лучше ми есть глаголати, да прииму помалу нѣкую ослабу и почию от многъ помысль смущающих мя, възсхотѣвъ нѣчто от жития святого повѣдати, сирѣчь от многа мало. И взем, написах и положих здѣ в худѣм нашемъ гранесословию на славу и честь святѣй и живоначалнѣй Трици и Пречистѣй Богоматери и на похвалу преподобному отцу нашему Сергию худымъ своимъ разумомъ и растлѣннымъ умомъ. Наипаче же усумнѣхся, дрѣзаю, надѣяся на молитву блаженнаго, поне же житие его добродѣтелно есть и съврѣшено, и от Бога прославленъ же бысть. Аз же убояхся, яко немощень есмь, груб же и умовредень сый; но обаче подробну глаголя, невѣзможно бо есть постигнути до конечнаго исповѣданя, яко же бы кто могль исповѣдати доволно о преподобнѣм сем и отци великомъ старци, иже бысть въ дни наша, и времена, и лѣта, въ странѣ и въ языцѣ нашемъ, поживе на земли аггельскимъ житиемъ [...]

Епифаний с уверенностью говорит, что постигнуть Сергия до конца **н е в о з м о ж н о**. Это, видимо, с высокой степенью вероятности позволяет думать, что автор этих слов **у в е р е н** в том, что есть нечто, что **н е в ѣ з м о ж н о б о е с т ь п о с т и г н у т и**, но что постичь хотелось бы, потому что в нем тайное, которое, став явным, раскроет сергиеву тайну. Такое тайное не может не быть главным, последней **и с т и н о й** о Сергии. Всё это, собственно, и означает, что Епифаний предполагал наличие этой истины и, возможно, догадывался, что открытие этой истины зависит от чего-то иного, более важного, чем его собственная неспособность открыть ее. Кажется, он даже поставил в связь сокрытость этой истины с «рационалистическим» бессилием делать подобного рода открытия: не случайно он поминает свой «худой разум» и «растленный ум», которые, даже если они не «худые» и не «растленные», бывает, мешают приблизиться к тайне или последней истине, которая, как известно, не

требует доказательств, более того, в них и не нуждается, что, между прочим, вовсе не означает равнодушия к истине или даже отказа от ее поиска. Дело совсем в другом — в стратегии поиска, если угодно, в методе, хотя «метод никогда не поднимется или не опустится на тот уровень, где у нас есть шанс встретиться с истиной, потому что у истины всегда свой “метод”, не наш» (Бибихин 1993, 76 — в развитие идей Гадамера). Если же говорить о «нашем» методе, он в этом случае единственный — уступление себя миру, с тем чтобы услышать его голос, его смысл, его истину: «наш» голос возмущает всю ситуацию такого поиска, «наше» слово не в состоянии не только «ухватить» тайну, но даже и приблизиться к ней¹⁵⁵. Только это уступление себя миру позволяет сделать первый шаг Судьбе, причем такой шаг, который еще позволяет человеку, «уступившему миру», использовать свой шанс на встречу с истиной¹⁵⁶.

«Исповѣдати доволно о Преподобнѣм сем и отци, великом старци» Епифаний, по его собственному признанию, не смог, да и едва ли кто другой смог бы. Но дело даже не в «доволно» или «недоволно», то есть в количестве материала, в котором целесообразно различать авторство Епифания, когда он говорит о Сергии в третьем лице¹⁵⁷, и авторство самого Сергия, впрочем, более чем относительное: редактором-«догадчиком», нередко, более того, автором выступает, конечно, сам Епифаний, придающий тем или иным эпиходам «Жития» колорит присутствия самого Сергия (что, видимо, в достаточно высокой степени соответствует описываемой реальности) и подлинности самих речевых «сергиевых» частей. Известно, что «молчальник» Сергей — и в начале своего иночества, и в конце жизни — и в другое время был немногословен. Выстроить параллельно довольно несложному событийному ряду речевую партию Сергия или заполнить паузы в событийном ряду словами Сергия было тоже делом несложным, а иногда и избыточным, когда событийные эпизоды говорили сами за себя и, строго говоря, не требовали их озвучивания. Поэтому, конечно, нельзя не считаться с тем, что многое в речевых «сергиевых» фрагментах приблизительно или даже неподлинно. Но вместе с тем нельзя не считаться с тем, что некоторые фрагменты отражали складывающийся миф о высказываниях Сергия, приуроченных к определенным ситуациям и подтвержденных более чем одним кругом источников (например, в «Житии» и в летописных текстах). Более того, едва ли можно сомневаться, что в отдельных случаях сам Епифаний лично слышал слова Сергия или знал пересказы их теми, кто был в свое время собеседником Сергия или слышал его высказывания. Дорожа самым наличием возможности в «Житии», в его речевой

«сергиевой» части, подлинных или близких к ним фрагментов (ср., например, довольно единообразную фиксацию слов Сергия во время его встречи с Дмитрием перед Куликовской битвой или во время сергиева «дальновидения» в день битвы), следует все-таки помнить слова Ахматовой о том, что «прямая речь в воспоминаниях принадлежит к числу запрещенных приемов» (а чем «Житие» не воспоминание-припоминание, соединенное с поминанием и прославлением!), и соответственным образом к ней относиться. Впрочем, даже если бы все приведенные в «Житии» речевые партии Сергия оказались подлинными, они едва ли многое дали бы для понимания сергиевой тайны. Большая часть его высказываний достаточно проста, нейтральна по тону (впрочем, это не относится к молитвам, которые, однако, реализуют некий более или менее стандартный тип, не Сергием сложенный), а часто и довольно безлична. Это нередко именно те слова, которые если и «не отпугивают от тайны», «не мешают приблизиться к ней», то во всяком случае не помогают к ней приблизиться, охраняют ее от проникновения в нее «другого».

Все эти рассуждения существенны именно в том плане, что в «собственных» словах Сергия, как бы нехотя и не по своему почину сказанных и представляющих собой реакцию на предшествующее речевое сообщение «другого», тщетно было бы надеяться найти ключ к той тайне, носителем которой был Сергий. Молчание его, несомненно, было напряженнее и более богато смыслом, чем его речь, обычно такая неброская и ориентирующаяся чаще всего на довольно элементарные ситуации, в которых инициатива речи в большинстве случаев принадлежит не Сергию, а его собеседникам.

Однако желание если не открыть тайну Сергия, то хотя бы приблизиться к пониманию того человеческого типа, который воплощен в Сергии, побуждает искать новые источники как в самом «Житии», так и вне его — в других словесных «сергиевых» текстах и в живописных, прежде всего иконописных, образах его и даже во всей «сергиевой» традиции, существующей уже шесть столетий.

Что за человек был Сергий, судя по доступным источникам? Что увидел бы современный человек, окажись он перед Сергием в некоем умозрительном опыте или в мистическом общении с его образом?

Конечно, начинать пришлось бы с самого поверхностного уровня, с материальной, физической оболочки, с телесного, с портрета, с движений, запечатленных в жестах, в походке, в выражении лица. Знакомство с человеком, имеющее целью найти ответ на вопрос о сути этого человека, лучше всего начинать именно с поверхностного и целостного взгляда, хотя бы потому, что он наиболее естествен и органичен и быстрее всего фиксирует общий облик, с которым удобнее всего работать интуиции, уводящей достойного ситуации наблюдателя в глубину, в

сторону той «голой» сути, что обычно соотносится с самой тайной человека.

Наши сведения об этой внешней оболочке, которая в разных своих точках может отсылать и к скрытым за нею внутренним особенностям, тоже невелики и чаще всего, так сказать, малохарактерны, что объясняется в значительной части особенностями «поэтически-риторической» установки Епифания на «панегирический» портрет, в котором оценочное играло более видную роль, нежели конкретное описание. Достаточно напомнить один из примеров такого портретирования в «Слове похвальном Сергию», когда после многочисленного ряда конструкций типа «кому & (как) & что & (какой)» (ср. Сергей — «[...] инокам как лестница [...], сиротам как отец милосердный, вдовицам как заступник горячий; печальным утешение, скорбящим и сетующим радость» и т. п.), подготавливающих к восприятию светлого нравственного образа Сергия, следует «панегирический» портрет, в котором много оценочного и очень скупо мелькают черты реального образа, тут же растворяющиеся в новой волне «нравственно-панегирического». Ср.:

Бѣше же видѣти его хождениемъ и подобиемъ аггелолѣпными сѣдинами чѣстна, постомъ украшена, въздержаниемъ сияя и братолюбиемъ цвѣтѣй, кротокъ взоромъ, тих хождениемъ, умилень видѣниемъ, смиренъ сердцемъ, высокъ житиемъ добродѣтельнымъ, почтенъ Божиюю благодатию.

Пожалуй, только седина и неторопливая походка имеют прямое отношение к реальной внешности Сергия. Кроткий взор и умиленный вид (лицо) скорее идут в тот же ряд, что смиренное сердце. Немного сведений можно извлечь о том, как выглядел Сергей в отрочестве, и из «роскошного» растительного сравнения:

[...] иже от родителей добродетельных и благоверных произыде, добра бо корене добра и отрасль прорасте, добру кореню прѣвообразуемую печать всячьскыи изобразуя. Из младых бо ногтей яко же сад благородный показася и яко плод благоплодный процвѣте, бысть отроча добродѣльно и благопотребно. По времени же възраста к лучшимъ паче прѣустѣвающу ему, ему же житийскыя красоты ни въ что же въмѣнившу и всяко суетство мирское яко и смѣтие поправъшу [...] —

с настойчивой акцентировкой «садово-растительной» темы и идеи добра-блага; ср. слова с корнем *род-*, *рас(т)-*, *цвѣт-*, *плод-*, *сад-*; *добр-*, *благ-*, неоднократно повторяющиеся в этом фрагменте. Как поэзия, как сравнение и метафора этот образ удачен, хотя он и относится к известному и по другим текстам репертуару формульных характеристик юного положительного персонажа (в частности, и в житийной литературе),

но как реальный портрет Сергия эта картина сада, по сути дела, дает слишком мало — еще меньше, чем предыдущий пример.

Во всяком случае отдельные замечания, не претендующие на жанр портрета, дают иногда больше сведений, которые позволяют судить о внешнем облике Сергия или, точнее, строить предположения о нем, ср.: *И поне же младу ему суцу и крѣпку плотию — бѣше бо силенъ бѣе тѣлом, могый за два человека [...]* — это в молодости, а вот скупые штрихи, относящиеся к глубокой старости Сергия, когда до кончины было уже совсем недалеко: [...] *никако же старостию побѣждаем. Но нозѣ его стлѣние бяху день от дне, яко же степенем приближающесе к Богу, где спиритуализованный образ невидимого восхождения к Богу отсылает по естественной аналогии к картине трудного, тяжелой походкой подъема по вполне материальной лестнице. Наконец, Сергей на смертном ложе — заботливые руки учеников Сергия, его немощные, отказывающиеся служить ему члены и последнее движение рук вверх, как бы к небу, на что еще хватило сил: И в самый убо исход, вън же хотяше телеснаго съюза отрѣшитися, владычняго тѣла и крови причастися, ученикъ руками того немощныя уды подкрѣпляемы. Въздвиже на небо руцѣ, молитву сътворивъ, чистую свою и священную душу съ молитвою Господеви предаст [...]*. Бездыханное тело старца на смертном одре: он уже умер, а ученики его, не вынеся разлуки, плакали, *аще бы им мощно и съумрети им тогда с ним. Лице же святого свѣтляшесе, яко снѣг, а не яко обычай есть мертвымъ, но яко живу или аггелу Божию, показуя душевную его чистоту [...]* (телесная смертная белизна и поставленная ей в соответствие душевная чистота покойного).

В итоге из «Жития» Сергия (как и из других «сергиевых» текстов) читатель узнает очень немногое о материальном, физическом, «телесном» образе святого, но зато очень и очень многое, преизбыточно многое можно сказать об оценке его внутренних душевных качеств. Учитывая очень внушительный объем «Жития» Сергия (одно из наиболее обширных в русской житийной литературе) и то, что Епифаний в течение многих лет постоянно общался с Сергием («много лѣтъ паче же отъ самого възраста юности»), как говорит Пахомий Серб в послесловии к «Житию» Сергия), с одной стороны, и, с другой, большее внимание, уделяемое портрету святого (хотя, конечно, и сильно клишированному) во многих образцах житийного жанра, даже многократно уступающих «Житию» Сергия по объему¹⁵⁸, приходится констатировать, что оно может рассматриваться как некое отклонение (если не исключение) от традиции житийного портретирования святого, более того, как нарушение не раз формулируемого Епифанием принципа писания ради незабвения (памяти) сергиева подвижничества в будущих поколениях, ср.:

Сего ради в наше научение полезно узаконися, иже от Бога почьсти святых послѣднему роду писанием предавати, да не глубиною забвения покрываются святого добродѣтели, но паче же разумно словеса сказующе, подобно сим открывати, яко не утаити ползу слышащим.

Или:

[...] а елици их еже быти нынѣ начинают, яко же преди речеса, иже не видѣша ниже разумѣша, и всѣм сущим, наипаче же новоначальным зѣло прилична и угодна суть, да не забвено будет житие святого тихое, и кроткое, и незлобливое; да не забвено будет житие его чистое, и непорочное, и безмятежное; да не забвено будет житие его добродѣтельное, и чудное, и преизящное; да не забвены будут многыя его добродѣтели и великаа исправления; да не забвены будут благыя обычая и добронравныя образы; да не будут бес памяти сладкаа его словеса и любезныя глаголы; да не останется бес памяти таковое удивление [...]

Или же:

И наиде ми желание несыто еже како и коим образом начяти писати, акы от многа мало, еже о житии преподобнаго старца [...] Аще бо мужа свята житие списано будет, то от того плъза велика есть и утѣшение вкупѣ списателем, сказателем, послушателем; аще ли же старца свята житие не писано будет, а самовидци и памятухи его аще будут преставилися, то кая потреба толикую и таковую плъзу в забытии положить, и акы глубинѣ млъчанию предати. Аще не писано будет житие его, то по чему вѣдати не знавшим и не вѣдавшимъ его, каковъ былъ, или откуда бѣ, како родися, и како възрасте, и како пострижесе, и како въздрѣжесе, и како поживе, и каковъ имѣ конецъ житию.

Но в этих же фрагментах — и объяснение, почему о внешнем облике Сергия в «Житии» сказано так мало, точнее, о том, что надо запомнить о Сергии, — его жизнь, его добродетели, его обычаи и его добрый пример, т. е. жизненный подвиг Преподобного и те внутренние качества, которые позволили совершить этот подвиг и именно так, как был он им совершен. Внешний облик Сергия, строго говоря, Епифания не интересовал: к святости он, по мнению составителя «Жития», отношения не имел, и «физиогномическое», не говоря уж о телесном, не было для Епифания еще одним из источников, чтобы судить о душевных качествах святого и сделать хотя бы один шаг в сторону его глубины, его сути, его тайны. Поэтому внешние черты Сергия не были донесены до читателя, если не считать нескольких исключений, среди которых указания, отмечающие возраст Сергия (аггелолѣпныя сѣдины, немощныя уды или

окостеневающие ноги). По этим чертам восстановить внешний облик Сергия невозможно. Впрочем, есть в «Житии» две сигнатуры внешности Преподобного, которые не могут не привлечь внимания и которые уже упоминались: крепкая плоть и телесная сила, во-первых, и тяжело-ватая, неторопливая походка, во-вторых (ср. соответственно: ...*крѣпкую плотью — бяше бо силенъ быв тѣлом и тих хождениемъ*). Первая характеристика позволяет думать о крепости-плотности, упругости телесного состава, в котором скрыта большая физическая сила, равномерно и органически распределенная, придающая телу ту упругость, которую и с первого взгляда не спутаешь с рыхлостью. Эта телесная крепость-сила не нуждается в демонстрации и похвальбе: она самодостаточна, и носители ее обычно отличаются спокойствием, степенностью, неторопливостью, а иногда и миролюбием. Но сила предполагает и тяжесть, весомость, то сопротивление земли, которое опознается по походке. Богатыря Святогора *не носит мать-сыра Земля*: трудно и Земле и Святогору носить такую силу. Сергию, конечно, было проще, но и его походка неспешна и тяжело-ватая, и она та вторая важная характеристика физического облика Сергия, тем более существенная, что она находится в соответствии с первой, и — на глубине — обе они говорят об одном и том же, о той физической основательности, которая в случае Сергия счастливо сочеталась с душевной и духовной основательностью, надежностью. Если эти предположения верны, то нет повода говорить о гетерогенности характеристик Сергия, когда в одном ряду с неторопливой тяжело-ватой походкой говорится и о кротком взоре, и об умиленном лице, и о смиренном сердце. Все эти эпитеты отсылают к единому семантическому кругу, который как раз и определяет себя самое сознающую, и себя сознательно ограничивающую, неагрессивную, на добро, милосердие, жалость, участие ориентированную силу.

«В здоровом теле здоровый дух», — с полным основанием можно сказать о Сергии и особо подчеркнуть органичность и неразрывность телесно-физического и духовного начал в его природе. Их гармония достигает, кажется, той высоты, когда по одному можно заключать с достаточной вероятностью и о другом и предлагать некие общие реконструкции телесно-духовной структуры святого, хотя бы как возможные объяснительные версии более частных проявлений и отражений этой гармонии. Вероятно, эта особенность Сергия остается недооцененной, и в связи с этим, к сожалению, не возникает даже вопрос ни о дополнительных источниках наших сведений о Преподобном, ни о применимости и оправданности реконструкций в этой сфере¹⁵⁹.

Выше мельком упоминалось о двух кругах источников (помимо письменных — как самых ранних, летописных и житийных, так и более поздних — вторичных, третичных и т. д.), которые представляют осо-

бый интерес в связи с реконструктивными задачами указанного типа. Речь идет о довольно значительном количестве иконописных (а позже и живописных, причем весьма высокого уровня и большого значения, как уже упоминавшиеся выше нестеровские картины) изображений Сергия и об огромной «народной» *Sergiana*'e (см. Приложение IV), сложившейся за шесть веков, но, к сожалению, пока и не собранной в единый корпус, не расклассифицированной, не каталогизированной, тем более не прокомментированной.

Что касается иконописных источников, в связи с реконструктивными задачами практически не привлекавшихся (исключение — упомянутая работа Флоренского), то нужно различать их эмпирическую ценность, с одной стороны, и сверх-эмпирическое значение, о котором писал тот же Флоренский (Флоренский 1996, т. 2, 526; первая публикация [неполная] — Флоренский 1977)¹⁶⁰, с другой стороны. В этом сверх-эмпирическом плане значение иконы абсолютно и непререкаемо, по крайней мере, до тех пор, пока не возникает тот зазор, который разводит икону и святого, ею являемого, и уничтожает сверх-эмпирический план:

Где бы ни были мощи святого и в каком бы состоянии сохранности они ни были, воскресшее и просветленное тело его в вечности есть, и икона, являя его, тем самым уже не изображает святого свидетеля, а есть сам свидетель. Не ее, как памятник христианского искусства, надлежит изучать, но это сам святой ею научает нас. И в тот момент, когда хотя бы тончайший зазор онтологически отщепил икону от самого святого, он скрывается от нас в недоступную область, а икона делается вещью среди других вещей. В этот момент живая связь между горним и дольным, т. е. религия, в данном месте жизни распалась, пятно проказы умертвило соответственный участок жизни, и тогда должно возникнуть опасение, как бы это отщепление не пошло далее (Флоренский 1996, т. 2, 526).

Среди иконописных источников, так или иначе отсылающих к образу Сергия, нужно различать, по меньшей мере, три категории случаев — 1) непосредственные иконные, миниатюрные, «напеленные» (тканые) изображения Сергия¹⁶¹; 2) моленные (келейные) иконы Сергия или, как говорили в старину, иконы его «моления»; 3) иконы, воплощающие идею Троицы, занимавшую центральное место в религиозном творчестве Сергия. В сумме эти источники ценны и с точки зрения того человеческого типа и типа святости, явленных Сергием, и с точки зрения идеи троичности, «троичного» богословия. Но сама ценность этих источников очень различная, хотя нужно сказать, что за исключением редчайших, но весьма глубоких опытов интерпретации их с реконструктивными целями, в этой области сделано очень мало. Об образе Сергия в этих

источниках и о самом Сергии как «пользователе» иконными образами см. Приложение IV.

Если икона представляет собой не просто изображение святого, но само явление его как свидетеля, самого святого, которые могут быть, разумеется, приблизительно описаны и на языке слов во всем кроме того, что относится к сфере неизреченного, наиболее тонкого и интимного, соприкасающегося с тайной, то словесные «сергиевы» тексты нужно признать свидетельством совсем иного типа — описанием, в котором сама тайна святости может быть совсем не затронута и — в лучшем случае — ее присутствие только утверждается, и дело читателя поверить этому утверждению или не поверить. Это именно тот случай, когда неизреченное встречается с изрекаемым и контролирующей эту встречу и судящей о ней ум, разум, рассудок делает ее в главном бесплодной: о присутствии неизреченной тайны можно догадываться и только, потому что в словесном описании, сколь подробным и искусным оно ни было бы, тайны быть не может: слова в отличие от красок, линий, музыки, от «непрерывного» не могут быть тем средством, которое позволяет осуществиться воздействию тайны на человека, включить в игру его интуицию, уразуметь, что высшее цветение жизни и подлинное знание — одно и то же, на чем в свое время настаивал еще Григорий Сковорода¹⁶², но с той поправкой, что онтологическое все-таки предшествует гносеологическому.

Конечно, у словесного описания свои достоинства. Более того, оно может приближаться к сфере тайны — более или менее, но и приближаясь к ней, она отгораживает от нее именно своими словами: дискретному описанию непрерывность тайны не дается. Это относится и к епифаниеву тексту «Жития», особенно к тем его частям, где (как в «Слове похвальном») обилие слов, длинные ряды эпитетов, изошренная «инвентивность» чем дальше, тем больше изолируют читателя от того, что является сутью святого. Ср.:

Такожде и съй приведе къ Богу многих душа чистым своим и непорочным житием, преподобный изумен отець нашъ Сергие святой: старецъ чюдный добродѣтели всякими украшенъ, тихый кроткий нравъ имѣя, и смиренный, добронравный, привѣтливый и благоувѣтливый, утѣшительный, сладкогласный и благоподатливый, милостивый и добросръдый, смиrenomудрый и цѣломудренный, благоговѣйный и нищелюбивый, страннолюбный и миролюбный, и боголюбный [...]

К сути дела отношение имеют, пожалуй, только тихость-кротость нрава и смиренность, но и это — слишком экстенсивная характеристика, встречающаяся почти постоянно и в житиях других святых, а в тек-

сте «Жития» Сергия повторяющаяся неоднократно. Поэтому приводимый выше фрагмент, претендующий на особую полноту, на то, чтобы быть главным примером «нравственного» портретирования Сергия, по существу практически ничего не прибавляет к уже известному и находится в прямом противоречии с не раз продекларированным в «Житии» принципом Епифания — *но малая от великих провѣщати; — еже от многа мало нѣчто понудихомся [...] написахомъ* и др. Зато этот же фрагмент гораздо больше сообщает об особенностях поэтического искусства Епифания в целом, о его риторическом стиле¹⁶³.

Конечно, процитированный отрывок о нравственных качествах (достоинствах) Сергия дает некоторые общие основания для того, чтобы сформулировать эти достоинства более лаконично и интенсивно и чтобы — со значительной степенью вероятности — несколько расширить их круг или хотя бы точнее определить их объем, границы. Те, кого прежде всего интересует «человеческое» в Сергии, обычно так и делают. Более того, случается, что в этой ситуации поддаются гипнозу многократно повторяющихся у Епифания практически одинаковых или весьма сходных характеристик Сергия и рассматривают каждое новое повторение как лишний аргумент в пользу того, что так оно было. Характерный пример — описание личных качеств Сергия у Е. Е. Голубинского, исходящего из того, что Епифаний хорошо знал Сергия за много лет до его кончины:

Следовательно, речи жизнеописателя, когда он говорит нам о личном характере и личных нравственных качествах Преподобного Сергия, мы имеем все основания принимать не за такие речи, в которых произвольным образом рисовался бы нам фантастический портрет, но за такие речи, в которых более или менее верно изображается нам действительный Преподобный Сергей. А многократно в продолжение повествования предпринимая изображать личный характер и личные качества Преподобного Сергия и постоянно изображая их одними и теми же чертами, жизнеописатель еще более уверяет нас в том, что изображает нам не мечты своего воображения, но именно подлинного Сергия, каким он на самом деле был. Мы не ищем у жизнеописателя сведений о том, что такое и каков был Сергей в отношении, так сказать, к самому себе, т. е. в своей собственной, для самого себя жизни, — мы и без жизнеописателя знаем, что он был высоко святой, строго подвижнической жизни: но мы желаем от него знать, что такое был Сергей в отношении к другим людям или в отношении к своим ближним (Голубинский 1892, 29–30)¹⁶⁴.

Как ни странно, исследователь не замечает, что всё известное от Епифания о Сергии как раз и описывает отношения Преподобного к другим прежде всего, вернее, то в Сергии, что характеризует его и опознается через это отношение его к другим. Это как раз та ситуация, ко-

гда внутреннее и внешнее взаимопроникают и первое отражается как второе, а второе неминуемо отсылает к первому. Поэтому, если следовать дилемме Голубинского, интереснее было бы как раз знать отношение Сергия «к самому себе». Однако он не предавался авторефлексии (во всяком случае и «Житие» ни разу не приближается даже к возможности такой ситуации) и более того, — по самому типу своей религиозной структуры делать этого не мог¹⁶⁵.

Тот религиозный тип, к которому, очевидно, принадлежал Сергий, предполагал, видимо, известные ограничения на сферу личного — и в мысли, и в деле, и, конечно, в сл о в е, в словесном самовыражении, отсылающем к явно выраженному Я. При том, что в текстах XIV–XVI вв. личное местоимение 1-го лица в Nom. Sg. употребляется существенно реже, чем в аналогичных текстах в современном языке (в этом отношении особенно показательное сравнение текста «Жития» Сергия с его переводом на современный русский язык, см. ПЛДР 1981, 256–429), — а именно эта форма представляет собой абсолютно сильнейшую позицию перволичности, — в корпусе речевых партий Сергия в житийном наблюдается дополнительное и если не нарочитое, то вполне сознательное ограничение сферы употребления Я в прямой речи Преподобного. Перволичность, разумеется, присутствует, но она передается глагольными формами, притяжательными местоимениями 1-го лица, косвенными падежами личного местоимения 1-го же лица и т. д., но именно Я всё время как бы контролируется некоей ограничивающей его употребление инстанцией — стремлением к «затенению» Я (менее 30 употреблений при почти в три раза большем числе употреблений в соответствующем переводе). Отсюда — парадоксальное присутствие в прерывистом «перволичном» тексте Сергия своего рода «перволичного» аскетизма, некоей тенденции к деперсонализации, отчетливых следов стирания или даже изъятия «перволичной» стихии, растворения (разумеется, далеко все-таки неполного) «перволичного» в его наиболее ярком проявлении — 1. Nom. Sg. Pron. pers.

Этому «грамматическому» аскетизму в той зоне, где речь идет о самоограничении в самовыражении в слове, в известной подавленности Я-зоны, не приходится удивляться. Такое самоограничение не должно показаться странным, если вспомнить неоднократные опыты Сергия, погружавшегося в бессловесность, безмолвие, молчание, т. е. его полный отказ от речи, от языка и, следовательно, от всего того, из чего язык состоит — звуки, формы, категории, конструкции, слова. Также самоограничением являются и такие черты характера Сергия, как с м и р е н - н о с т ь (др.-русск. *съ-мѣренный, съ-мѣреньный*) и кротость, «безответная кротость, доходящая [...] почти до безвластия»¹⁶⁶ (Федотов 1990, 146).

Смиренность-сѣмѣренность обозначает не только соответствие мере, соразмерность, масштаб один к одному, «ровность» (ср.: *Всяка дебрь исполнится и вся горы и холми смирятъ^ѣ и будутъ кривая въ правая и острии пути въ гладкыя*. Илар. Сл. о зак. и благод., см. Срезневский 1903, 762–766, особенно 765–766), но и сознательное помещение себя, субъекта смирения, ниже меры, что, естественно, является заданием высокой, очень высокой меры, никогда не достижимой, но всегда целеобразующей и путеводной. Сѣмѣряти себя значит сознавать себя недостойным положенной самому себе меры, недостигшим ее, несоответствующим ей. Отсюда — значения униженности, ничтожности-ничтожества и лишенности-опустошенности. Ср. соответственно: *Въсакъ възносася сѣмѣритъса и сѣмѣрясася възнесетьса* (πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται καὶ ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται). Остромир. еванг. Лк. 14. 11; — *Сѣмѣряеть и выситъ*. Толк. Псалт. (Евг.) XI в.; — *Въздвизая кроткая на высоту и сѣмѣряя грѣшники до земля*. Лавр. летоп. 6677 г.; — *Сѣмѣриса, образъ рабии приеъмъ, сообразенъ бивъ телеси сѣмѣрѣниа нашего*. Служ. Варл. XII в., л. 4; — *Се азъ, недостойныи изумень Даниль [...], смиренъ сый многыми грѣхы и невѣжествіемъ о всякомъ дѣлѣ блазѣ*. Дан. иг. (Нор. 1) и др., с одной стороны, и *И испльньны сѣмѣраетьса, сѣмѣраеть бо са своѣа славы въ малѣ, да азъ оного приимъ испльнѣниа* (κενοῦται). Гр. Наз. XI в., 334; — *Божьствьноѣ сѣмѣреніе провидѣ Амбакоумъ* (κένωσις). Ирм., ок. 1250 г. и др., с другой стороны.

Большая часть этих примеров отсылает к аскетике и ее практике, где сами слова *сѣмѣрение, сѣмѣренный, сѣмѣряти, сѣмѣрити* и т. п. были жестко терминологичны, а не расплывчато оценочны. Это аскетическое смирение (а Сергей тоже был аскетом) было тем умалением себя, кеносисом, опустошением от гордыни и тщеславия, от суеты мира, проникшей в аскета, которыми он отвечал навстречу кеносису-умалению Бога, совершенного ради людей (см. выше *Божьствьноѣ сѣмѣреніе*). И не Христос ли сказал — «Итак, кто умалится (ταπεινωθεῖ), как это дитя, тот и больше (μεῖζων) в Царстве Небесном» (Мф. 18. 4), ср. также Ио. 3. 30 — «Ему должно расти, а мне умалиться» (слова Иоанна Крестителя).

Аскет предается смирению, умалению, аскезе ради спасения. Спасение его — от Бога и в Боге. И если один полюс спасения — Бог, то другой — человек, смиренный человек. Выше не раз говорилось о том, что любимым чтением Сергея, глубоко затрагивавшим его душу, была Псалтирь (само имя Псалмопевца Давида упоминается в «Житии» Сергея многократно, как и цитаты из Псалтири, видимо, действительно и тоже не раз повторявшиеся им). Именно в Псалтири Господь, спасение и смиренный человек особенно подчеркивается встреча их,

внутренне необходимая и неизбежно ожидающая смиренного человека. Эта триада, в которой и Господь, и человек не мыслят о несостоявшемся спасении человека, составляет один из главных узлов всей той ветхозаветной парадигмы, которая была усвоена и христианством и оказалась столь важной на Руси, где она была столь страстно пережита и усвоена. Лишь несколько избранных примеров: «Г о с п о д и ! . Ты слышишь желания смиренных; укрепи сердце их; открой ухо Твое» (Псалт. 9, 38); — «Близок Г о с п о д ь к сокрушенным сердцем и смиренным духом спасет» (Псалт. 33, 19); — «Жертва Богу дух сокрушенный; сердца сокрушенного и смиренного Ты не презришь, Боже» (Псалт. 50, 19); — «Высок Г о с п о д ь , и смиренного видит, и гордого узнает издали» (Псалт. 137, 6); — «Смиренных возвышает Г о с п о д ь , а нечестивых унижает до земли» (Псалт. 146, 6); — «Ибо благоволит Г о с п о д ь к народу Своему, прославляет смиренных спасением» (Псалт. 149, 4).

Для кротких и смиренных Я действительно последняя буква в азбуке. Обращаясь к Господу, «Я» не говорят: оно избыточно, ибо Бог всеведущ, а о прозе жизни, где Я, может быть, и было бы уместным, с Богом тоже не говорят. В обращении к Богу в центре всего — Ты. Всё это, разумеется, не означает, что Я чуждо Сергию: есть сфера, где оно играет свою роль и приобретает особую насущность. Это Я представляет для Сергия интерес (и он встречается с этим Я) только тогда и постольку, когда он в критическом состоянии, когда зло падшего мира обступает его и поскольку он испытывает страдание и предпринимает усилия освободиться от него. Я обозначает себя в плохую минуту, в ситуации кризиса, в том самом слабом месте, через которое в человека входят искушения и соблазны, и боль, смешанная со страхом, как бы освещает до того пребывавшее в тени Я, страдающую плоть, тело, которое почти сливается с Я и через которое человек уже в детстве начинает приближаться к познанию, ощущению, переживанию своей сути, со временем, как правило, отождествляемой с Я или соотносимой с ним¹⁶⁷.

Правда, есть еще одно основание настороженно относиться к Я помимо того, что оно полнее всего является вместе с болью, страданием и поневоле идет с ними в одной связке. Человек как временное (длиною в жизнь) единство плоти и души, где и плоть, и душа имеют чаще всего разные и даже противоположные нередко даже у добродетельных людей интересы и устремления, исключая натуры серафические, огражденные от искушений природной, даром давшейся чистотой, обречен на тяготение к Я, к своему телу: в этом — закон плоти, рожденной жить и цвести, т. е. осуществить себя. Именно поэтому Я — приятно, с ним связана радость тела и самой жизни, и благо сопутствует (или может сопутствовать) ему. Я, оставшись в небрежении, стремится нарушить

оправданное равновесие тела и души, склонив чашу весов в сторону первого. Этим Я и тело опасны: они могут стать, и при этом естественно и незаметно, дверью греха и скверны, затемняющих и душу, «прирожденную христианку». Эта ситуация хорошо известна и основательно проработана и в христианском богословии, и — специально — в аскетике. Но и за пределами христианства, в частности, в буддизме проблеме Я уделялось очень большое внимание, и в разных направлениях буддизма, между прочим, и в «личном» учении Будды, реальность Я часто ставилась под подозрение, а в наиболее радикальных учениях вообще отрицалась. Но и Будда, не отрицавший феноменальное Я, данное в опыте, в сфере «приблизительного» и «неконечного», признавал недопустимыми метафизические спекуляции на тему Я, и сам предпочитал этим спекуляциям молчание¹⁶⁸.

Этот особый и весьма полно отрефлектированный вариант религиозной проблемы Я тоже должен быть учтен: на своей глубине он лишь вариант того, что можно предполагать и для взгляда Сергия на Я. То же можно сказать и о других направлениях древнеиндийской религиозной мысли, в которых проблема Я была предметом рефлексии. Как некий логический предел в понимании Я выступает учение представителей школы мадхьямиков Нагарджуны, тоже сторонника среднего (*madhyama-*) пути, сформулировавшего, однако, крайний взгляд на Я как на абсолютную иллюзию: Я нет; все дхармы нереальны, «подобно снам, вымыслам, отражению луны на воде. Единственная реальность «шунья» (*śūnyatā*), пустота. «Погашение» Я практиковалось и в ногической практике: переход от феноменальных иллюзий к ноуменальной «пустоте». Всё это, конечно, далеко от Сергия, но кто знает, где останавливался он в своих мыслях о своем Я.

И здесь еще раз нужно вернуться к теме искушений, затрагивавшейся и ранее, чтобы попытаться объяснить некоторые вопросы, которые могут возникнуть в связи с нею.

Как известно, аскетизм Сергия был далек от крайностей: «чи вериг, ни истязаний плоти» (Федотов 1990, 146). Именно такая не слишком суровая степень аскезы была, видимо, выбором самого Преподобного. Его терпеливость, умение терпеть, о чем не раз говорится в «сергиевых» текстах, позволяли практиковать и гораздо более строгую аскезу, но он рассудил уклониться от крайностей. Почему он это сделал, остается неизвестным. Об этом можно гадать, строить предположения. Лишь одно из них, которым здесь можно и ограничиться. Сергий с отроческих лет обладал удивительной трезвостью ума («светлая голова» — говорят о таких), тонким пониманием границы между возможным и должным,

чувством «реальности». Он знал и был свидетелем в своем собственном монастыре примеров более глубокой аскезы, знал, вероятно, и о тех крайностях, когда аскеза из средства превращается в самоцель, воздвигающую стену между человеком и Богом. В стране крайностей, которые успели себя проявить уже к середине XIV века, Сергий хотел держаться «среднего» пути: ему было дорого и духовное умозрение, созерцательность, мистические откровения, но и конкретное дело, монастырская «икономия», назидание собеседников, люди, которых он окормлял, были близки ему, и он не мог оставить свое «хозяйство», круг своих обязанностей в пренебрежении. Жизнь Преподобного подтвердила правильность (может быть, точнее, наибольшую гарантию от ошибок, от необратимых шагов) его выбора: Сергий мог бы не стать тем, кого мы в нем и в его делах чтим, если бы он и в своем жизнеустройстве не оказался приверженным к тому «среднему» пути, который оказывается в итоге лучшим, верным духу согласия и открытости, широте-полноте и глубине-интенсивности религиозного духа и творчества.

Вместе с тем известно и то, что бесовские искушения и видения темных сил начались рано, видимо, еще до пострижения, и были особенно часты и мучительны и в зрелом возрасте. Только к старости они исчезли, и их заменили видения горних сил, говорившие с ним «на языке огня и света» (Федотов 1990, 146). Одно время, на главном рубеже его жизни, непосредственно перед пострижением, когда духовный опыт и аскетическая практика были уже немалыми, искушения и видения темных сил стали настолько мучительны, что возникла опасность нарушения необходимого равновесия и возможности выйти из «бесовской» осады своими собственными силами. Чувство беспокойства, тревоги, некоей неуверенности проступает в словах Сергия, с которыми он обратился к игумену после того, как он, совершив пострижение Сергия в иноческую жизнь, собрался покинуть его и вернуться к себе. Сергий, кажется, старается оттянуть момент расставания и удержать, хотя бы ненадолго, игумена. Чувствуется, что у Сергия к нему какое-то важное дело. Он знает, какая опасность ожидает его, когда он снова останется один на один с собою и с темною силой.

Этот эпизод был подробнее разобран ранее, и все-таки здесь надо еще раз вслушаться в слова новопостриженного Сергия и различить в них подлинную тревогу, которая может быть такой только тогда, когда речь идет о главном препятствии на пути идущего:

Ты же, отче, обаче нынѣ отходя еже отсуду, благослови мя убо смиреннаго и помолися о моем уединении, купно же и поучи мене, како жити ми единому в пустыни, како молитися Богу, како без вреда пребыти, како противитися врагу и грѣдым его мыслем. Аз бо есмь новоукый [...]

И когда стало ясно, что игумен по существу помочь не может, — как свидетельство о своем нестерпимом положении, о своих муках, как глас о спасении:

«Отче! Помолися о мнѣ къ Богу, да ми поможет трѣпѣти плѣтскыя брани, и бѣсовскыя находы, и зѣбринаа устрѣмленна, и пустынный труды».

На последующих страницах подобные «бесовские находы» повторяются неоднократно, один другого страшнее и мучительнее для Сергия, живущего в пустыни в полном одиночестве. Но бесы грозили еще худшим, формулируя свои условия:

«Аще ли не избѣжеши отсюду, то растрѣгнем тя, и умреша в руках нашихъ, и к тому не живѣ будеша».

И в этом противостоянии можно понять каждую из сторон. Сергий вторгся в это дикое природное место, где искони жили бесы, и они, сопротивляясь произошедшему тем больше, чем выше была его святость, владели инициативой и становились всё более и более агрессивными. Но и Сергий не мог отступать: он понимал, во всяком случае надеялся на то, что отвоеванное у темных сил место теперь, пока он здесь, — Божье¹⁶⁹, что сама природа просветлена и не должна быть уступлена «врагам». И он — составитель «Жития» недоумевает, как можно представить себе и передать то, что переживал Сергий, — молился, и молитва была единственным его орудием — постоянная, с теплыми слезами, плачем душевным, вздохами сердечными, бдениями всенощными — в нищете духовной и скудости во всем. Епифаний приводит и слова этих сергиевых молитв, обращенных к Богу. И, молясь, Сергий укреплялся молитвой, но по милости Божьей никто не прикоснулся к нему, и благодать Божья охраняла его. Но каждая ночь несла свои опасности, и ночей этих было много, и что будет с ним, Сергий не знал, хотя и уповал на Божью помощь.

И сила, и частота этих бесовских «находов» и страхований, и та мучительность, с которою Сергий их переживал, в таком спокойном, уравновешенном и мужественном человеке, каким был Преподобный, может показаться странной. Даже на фоне других многочисленных житийных текстов, в которых описание искушений со стороны бесовских сил составляет своего рода особый «под-жанр», используемый широко и охотно, эта история бесовских искушений и борьбы Сергия с ними не может не привлечь к себе внимания.

Естественно предположение, конечно, по сути своей достаточно наивное, что в душе Сергия был некий изъян, какая-то внутренняя уязвимость, некая слабость, которую темные силы так чутко улавливают и в

обнаружении которой они так искусны. Понятно, что такое предположение имеет право на существование. Действительно в известном смысле слабым местом Сергия было то, что являлось одновременно и его сильным местом, — молодость и здоровье его тела (*[...] младу ему суцу и крѣпку плотию, — бѣше бо силенъ бѣв тѣлом*) и высота его духа. Молодость, сила, преизбыточествующее здоровье чаще всего беспечны: цветение и его переживание самодостаточны, и они завораживают человека своим положительно направленным жизненным потоком; бдительность ослабляется или даже утрачивается; темные силы невидимо подступают к человеку и бросают ему вызов, к которому он, не ожидавший ничего для себя плохого, не был готов. Инициатива же и право первого хода принадлежит бесовской рати и ее предводителю, действительно неплохо разбирающемуся в душе *sub specie* ее слабостей и зла, на которое она готова откликнуться. «Проклятый психолог», — так можно было бы назвать его, вспомнив определение писателя, данное в связи с человеком совсем иного типа: впрочем, ведь и черт Ивана Карамазова в своем роде тоже «проклятый психолог». Но, однако, на всякую психологию есть онтология.

Но Сергей и в молодые годы, с отрочества, если не ранее, и во всю свою жизнь беспечным не был и, похоже, предвидел бесовские замыслы в отношении себя и готовился не поддаваться им. Он знал, что путь злой силы к нему проходит через его тело, плоть и, видимо, умел управлять своим «физическим». После мучительных для Сергия и неудачных для бесов их «находов» темная сила почувствовала масштаб Сергия, но от своих целей не отказалась; более того, теперь достижение их стало особенно актуальным, и на это была брошена главная сила — сам диавол. Он учел эту главную силу-слабость Сергия и направил свой удар именно на нее — *диаволь же похотными стрѣлами хотя уязвити его*. Об этой «плотской» стороне дела читатель узнает только здесь: ни до, ни после к этой теме составитель «Жития» больше не возвращается¹⁷⁰. Почему — щадя свое и читателей целомудрие или потому что проблема была снята с первого же раза, — сказать трудно, хотя очевидно, что диавол считал «похотные стрѣлы» наиболее эффективным, может быть даже, беспроегрешным орудием. Во всяком случае дает определенный ответ:

Преподобный же, очютивъ брань вражю, удръжа си тѣло и поработи е, обуздавъ постомъ; и тако благодатию Божиею избавленъ бысть. Научи бо ся на бѣсовьския брани въоружатися: яко же бѣсове грѣховною стрѣлою устрѣлити хотяху, противу тѣх преподобный чистотными стрѣлами стрѣляше, стрѣляющих на мрацѣ правыя сердцець.

И теперь в темных ночных видениях Сергия обступали дикие звери, страшилища, люди в высоких островерхих литовских шапках, то есть те, кто, не имея шансов растлить душу святого, легко могли его убить. Они угрожали ему, приближались к нему почти вплотную, имитировали попытку убийства, могли и, утратив чувство меры, убить его, но не убили: смерть святого мученика на *мѣстѣ семъ* была бы его победой, и сама святость его отныне охраняла бы это место. Но «находь» темной силы продолжались и позже, и прошли десятилетия, прежде чем они прекратились: Сергий окончательно стал недоступен ей, и она, видимо, усвоила эти неудачные для себя уроки — все средства были перепробованы, и темные бесовские силы отступили, потерпев полное поражение.

Но здесь вопрос о причинах поражения одних и победы другого, в принципе достаточно ясный, представляется существенно менее важным, чем вопрос о самой одержимости Сергия темными видениями и их особой мучительности, почти непереносимости для него этих бесовских страхований (ср. *неистръпимыа претръпе*).

В древнеиндийском умозрении встречается образ колесницы («двуколки»), одно колесо которой соотносится с телом, другое — с душой. Я, вместе сосуществующими в некоем едином движении жизненного потока. В Индии этот образ помещался в несравненно более широкий контекст, чем тот, что предполагается для темы тела и души в христианской Руси. В соединении с темой реальности-нереальности, феноменальности-ноуменальности такое образное представление тела и души обнаруживает свою многовариантность и известную относительность, смягчающую некоторую приблизительность образа. В христианском, в частности, в богословствующем сознании соотношение тела и души рассматривалось в более узких рамках. Самый общий вывод из такого рассмотрения, имеющий отношение к рассматриваемому сейчас вопросу, можно было бы сформулировать следующим образом. Заключение в теле человека душа не принадлежит только ему: она — «жилица двух миров», она помнит об этом — и о своей небесной родине, где она в общении с Богом, и о своем временном плене в теле человека. Эта особенность души объясняет, так сказать, ее «сознание», ее интересы: у человека обычного, профанического она чаще болеет за него, печалится, страдает, но иногда и радуется. Она выходит за свои собственные пределы. Тело же самодостаточно в том смысле, что оно замкнуто на самом себе и на том, что есть вовне на потребу ему. О душе оно не думает, и о самом существовании души, совести оно смутно догадывается на верхних этажах сознания или неясно ощущает нечто с ними соотносимое в глубинах «досознательного». Душа альтруистична, тело — эгоистично и бездумно, оно полностью вверяется действию законов физического мира и проходит все предусмотренные феноменом жизни фазы — рожде-

ние, рост-восхождение, цветение, нисхождение, смерть. В период роста и цветения власть тела возрастает особенно и стремится к еще большему, к той экспансии, которая позволила бы максимально осуществить все требования жизни. И на этом пути и ясное сознание, и праведная душа нередко становятся помехой.

У человека той недюжинной физической мощи и полноты жизненных сил, каким был Сергий, и той праведности, которая была ему свойственна, силы духа, святости, достигнутой уже в молодые годы, борьба этих двух, сейчас, как никогда, разнонаправленных сил, как бы исключаящих самое возможность примирения, должна была быть особенно острой, мучительной для тела и в высшей степени тревожной для души. Кто-то должен был уступить. Сила духа оказалась больше, чем телесная сила, и тело подчинилось духу, точнее, дух не позволил физическому осуществить себя в соответствии с требованиями и тела, и жизни: телу это стоило страданий, жизни — конца со смертью Преподобного, беспотомственности. Выбор был сделан, что, однако, никак не означало ни его легкости, ни безболезненности. Конечно, «Житие» не сообщает всего того, о чем могли знать современники Сергия, жительствующие в Троице (в частности, и сам Епифаний, который, впрочем, был существенно моложе Преподобного). Тем не менее, само отсутствие в «Житии» сведений об аскетической практике умерщвления плоти говорит о многом, и если это умолчание — не случайность, то возникает предположение об удивительной победе духа над телом, господина над рабом. Но цена этой победы была большой — мучительные страдания, страхования темной силы, мрачные видения, острые переживания имеющей вот-вот осуществиться гибели. Обузданное духом тело только так и могло осуществить свою власть — и не более того: сила телесная и сила духа, в обоих случаях удивительная и, видимо, очень редкая, в существенной степени объясняют обилие и интенсивность темных видений Сергия и связанных с ним страданий.

Эти соображения подводят к мысли о масштабах личности Сергия, высоте его духа и величии его замысла, том выходе-подъеме на новый уровень святости, никогда еще не достигавшийся в такой полноте и глубине в русской святости и сейчас, шесть веков спустя, остающийся ее вершиной, ее высшим цветением. Тихий, кроткий, смиренный Сергий неслышно, незаметно, ненасильно — ни в отношении людей, ни в отношении самой жизни — «тихой и кроткой речью», «неуловимыми, бесшумными нравственными средствами, про которые не знаешь, что и рассказать» (Ключевский 1990, 69, 74), изменил всю ситуацию несравненно больше по своим масштабам и основательнее, чем любая революция. Она — против человека, жизни, предания как сферы многовекового духовно-практического опыта народа¹⁷¹. Сергий же, уловив голос

самой жизни, поняв вызов времени, осмыслив нужду человека и его отклик на этот вызов, тихо, не нарушая естественного хода жизни и не вводя в соблазн человека, сделал свое великое дело. Много изменилось к лучшему: подъем религиозного духа и всё, что ему сопутствует, стали реальностью, но людям казалось, что всё это произошло само собой, естественно. Сергия любили, но не столько за то, что он что-то сделал, а скорее за то, что он был таким, каким он был, каким его знали или представляли. Таким он и остался в народной памяти. Нечто неуловимое, не дающееся слову, которое, когда оно о Сергии, всегда кажется бледным и слишком уж приблизительным, присутствует в Сергии, и само это присутствие чувствуется, так или иначе о нем догадываются. Пытаясь понять это нечто, уводящее в тайну Сергия, и пытаясь выразить его словом, — тоже, конечно, очень приблизительным, условным, частичным, — можно сказать, что в Сергии не поражает, но убеждает присутствие некоей бесконечной духовной силы, онтологической полноты, крепости, основательности, добротности, надежности, несуетности. Трудно не поддаваться соблазну думать, что народ, отдавший свою лучшую любовь Сергию, и в некоем реальном пространстве жизни (не говоря уж об идеальном) был как-то соотнесен с Сергием, что свет, исходящий от него, упал на его духовных детей (вся Русь была его, если и не всегда последовательной и прилежной, то все-таки глубоко восприимчивой и чуткой ученицей) и что сам Сергий был плоть от плоти этого народа, собрав его лучшие качества и прежде всего смиренность.

Какими мучительными ни были страдания, которые претерпел Сергий от бесовской рати и самого их главного начальника, есть уверенность, что в душе его даже в худшие минуты не было и не могло быть смятения, отречения, сделки. Переживание этих сергиевых страхований содержит ценный практический урок для тех, кто может оказаться и оказывался в подобных обстоятельствах. Бесовское полчище с его «отрицательной» чуткостью, несомненно, поняло масштаб (но не природу!) Сергия и так же несомненно впало в смятение, почувствовав в нем ту силу, которая делает напрасными все попытки сломить Сергия, и бесполезность своих усилий. Обрушив с крайней досады на Сергия шквал мучений, они, видимо, и сами не верили в свой успех: по сути, это был их последний арьергардный бой. Но сама степень их беснования, то исключительное внимание, которое уделено было ими Сергию, — косвенное свидетельство величия духа Сергия и ответственности момента, в который решается выбор — *или... или...*: для Сергия выбора не было, всё было ясно заранее. В христианской аскетике и святым отцам было известно, что резкое возрастание деятельности врага рода человеческого отмечается тогда, когда человек начинает восхождение на высший уровень своего духовного бытия или даже становится

ясно, что это восхождение не может не состояться (см. Дунаев 1996–1997).

Разумеется, есть и такой ракурс, в котором ситуация выглядит иначе: всё происходит только с Сергием, в нем самом, в его душе, где происходит внутренняя борьба, отражающаяся и на его телесном составе. Участники борьбы — сергиево «телесное» и сергиево «духовное», мир в его худшие минуты и дух на его подлинной высоте. Конечно, такое понимание грешит излишним рационализмом, при котором многое огрубляется почти до предела допустимого. Но сама коллизия сохраняет свою структуру, и поэтому упоминаемый выше ракурс может быть понят как и н о я з ы к о в а я версия того, что в религиозных текстах описывается как искушение святого бесовскими силами. Но и такое понимание ничего не меняет в нашем представлении ни о духовном масштабе Сергия, ни о величии его замысла, ни о той предельной сфере, в которой случилось пребывать его духу. Скорее убеждает в верности высказанного предположения.

Есть ситуации, когда слова бессильны, — и не только потому, что то, что слову предстоит «разыграть», воплотить собою, безмерно больше слова, неохватно им, но и потому, что при встрече слова, посягающего сравняться с этим безмерным, оно, того не желая, самим своим прикосновением и с к а ж а е т его — *All that's spoke is marr'd*, — сказано в финале «Отелло» (кстати, не такой уж редкий пример, когда смиренное слово сознает свое бессилие, свою неадекватность). В этом случае такое признание слова, собственно говоря, имеет целью обозначить невероятность случившегося, придающую ему огромность, исключительность, некую запредельность, то с в е р х, с которым не только слово, но и мысль не может освоиться, примириться, встать на один уровень. Но уже завтра потрясенные вчерашним свидетели будут пересказывать случившееся, и ни их слова и ни они сами уже не почувствуют смущения от своей неадекватности, ибо имевшее место событие уже успело поблекнуть ровно настолько, что слово смогло войти в контакт с тем, что оно должно воплотить.

Но есть другая ситуация, когда в центре обозначается некая последняя тайна жизни и смерти, «конечная» истина, точнее, сама идея такой тайны и истины, которая у человека, не могущего не искать последнего ответа, становится кошмаром: он не может не продолжать свой поиск и не может не страдать от бессмысленности своих попыток, которым (он это понимает, по крайней мере, догадывается об этом) никогда не будет суждено осуществиться в нахождении этого последнего ответа, выразимости (воплотимости) «невыразимого». Такой была ситуация Льва Шес-

това, не раз подводившая его к признанию молчания, бессловесности, даже безумия как лучшего (но все же плохого) выхода из положения, когда в центре внимания — сама жизнь¹⁷². Молчание для него — предпосылка философии, ибо «философия начинается там, где человек прекращает разговор не только с другими, но и самим собою» («Sola Fide»). В этом контексте «познания» Я «бытийствующее» и молчание встречаются друг с другом, а теория познания — с богословием как бого-познанием (но и бого-чувствием)¹⁷³.

Бытие в Боге, когда предельность, отсылающая к беспредельности Бога, по определению недоступной для фиксации ее словом, сочетается с предельно полагаемой самим человеком, Я, целью приближения к Богу, собственно говоря, и является основанием религиозного онтологизма, который, согласно Франк 1996, 173, характеризует и «русское мировоззрение», и тот тип homo fidens, человека верующего, который явлен Сергием Радонежским.

Сергий, несомненно, признавал реальность жизненного опыта, при котором «узнание-познание» одновременно оказывается и приобщением к чему-то «посредством внутреннего осознания и сопереживания» (Франк 1996, 166). «Реальность» такого опыта делает самого человека свидетелем и своего сопереживания и сопережитого. Но в этом жизненном опыте есть и то, что находится за пределами реальности, что сверх-реально, — само богообщение, когда слова не нужны, и если в описании таких встреч с Богом нечто передается и словами, это не более чем «перевод» бессловесного на язык слов¹⁷⁴, и при этом плохой, обедняющий перевод, в котором сверх-реальность откровений овеществляется в словесном описании имевшего место.

Сам Сергий не видел потребности в таких пересказах или, точнее, не спешил рассказать о пережитом им, а если все-таки ему приходилось рассказывать (это случалось, когда кто-то из окружающих сам был свидетелем неких зримых признаков того, что произошло), то он запрещал сообщать сказанное им кому-либо еще — *«Да никому же възвѣстиши, яже видѣ, дондеже Господь сътворит яже о мнѣ отхождение от жития сего»* или *«О чада любимаа! Аще Господь Богъ вам открь, аз ли могу се утаити? Его же видѣсте, аггель Господень есть. [...] Вы же, еже видѣсте, никому же повѣдайте донде же есмь в жизни сей»*. Ложно направленный ум может поддасться соблазну увидеть в этом утаивании со следующим за ним откровением видении своего рода «кокетство», проявление гордыни, даже тщеславие. На известном уровне углубление в духовную природу Сергия, опровержения такого взгляда излишни: корень злого Я им был давно вырван или, что гораздо более правдоподобно, никогда не присутствовал в Сергии, в котором сила святости пребывала от рождения. Завязанность на своем Я отсутствова-

ла, и те чудесные видения, свидетелем которых он был по преимуществу, Сергий считал проявлением благодатного дара свыше всем тем, кто в Троице служит Богу, кто посвятил себя Ему. Этот дар был не ему, Сергию, лично (во всяком случае, кажется, он именно так понимал ситуацию), а всем, кто сплотился вокруг него в этом служении о Боге. Можно предполагать, что в таких случаях Сергий испытывал известную затруднительность: желая умолчать о случившемся, он не хотел допустить соблазна братии невольным привлечением ее внимания именно к себе (анонимность), не хотел, чтобы и его Я соблазнялось присвоением себе небесной благодати. Но Сергию была чужда жесткость, догматичность, и сам принцип «во что бы то ни стало» был ему чужд. Он сознавал, что свидетельство благодати должно быть раньше или позже открыто им братии и что радость по этому поводу должна быть общей. И иногда, в случаях, когда видение было особенно эмоциональным (видение многочисленных птиц среди ночи, тьма которой была разорвана светом ярче дневного), Сергий мог отчасти отступить от своего правила. Так было и в этом случае:

Святый же дивляшеся оному неизреченному видѣнью. Съобщника же и свѣдателя устроить хотя сему видѣнью, възгласивъ, призываетъ предреченнаго Симона, яко близ суща. Симон [...] убо всего видѣнна не сподобися, но часть нѣкую свѣта оного узрѣ и зѣло удивися. И с п о в ѣ - д а же ему святый в с я п о р я д у, яже видѣ и яже слыша; и бяху убо вкупѣ р а д у ю щ е с я, душею трепещуще от неизреченнаго видѣнна.

Но была и такая сфера, в которой Сергий не выступал как игумен монастыря и наставник братии, а оставался один на один с Богом. Здесь свидетели были не нужны. Потому мы и не знаем ничего об этих немых беседах. О них можно было бы узнать от самого Сергия, но он никогда не говорил по этому поводу: это было его тайной, о которой можно только догадываться¹⁷⁵, как можно догадываться и о том, что «в лице Преподобного Сергия мы имеем первого русского святого, которого, в православном смысле этого слова, можем назвать мистиком, то есть носителем особой, таинственной духовной жизни, не исчерпываемой подвигом любви, аскезой и неотступностью молитвы» (Федотов 1990, 150). Это совершенно справедливое утверждение, сделанное в книге, впервые появившейся без малого 70 лет назад, было поддержано слабо (хотя и прямых несогласий, кажется, не было) или даже вообще осталось без отклика. А в то же время едва ли можно отрицать, что мистическое окружало Сергия всю жизнь — от того времени, когда он еще был в материнской утробе, до явления ему незадолго до смерти Богоматери и видения тогда же божественного огня. Первое обнаружение мистического отсылает к таинственно-промыслительному посвящению Сергия Троице, к чему составитель «Жития» возвращается неоднократно.

Вне сферы мистического нельзя понять и следующее по времени обнаружение чудесного — дарование мальчику способности к книжному учению, к овладению грамотой, буквами, которые до того, несмотря на усердие Варфоломея, долго не давались ему¹⁷⁶. Предсмертные же явления Сергию были столь значительны полнотой тайны, в них присутствующей, что могут рассматриваться как своего рода апофеоз, как общение горних сил с Сергием на языке огня или их реальных воплощений.

И если для многих с Преподобным мистическое не связывалось, то это случалось потому, что человек, погруженный в быт, в повседневность, в обыденность жизни, чаще всего глух к мистическому и вольно или невольно его игнорирует. Да и сам Сергей при всей его святости и сознаваемой окружающими его отмеченности был столь основательно, плотно погружен в жизнь с ее заботами, трудом, непредвиденностями, всегда с людьми, на виду, такой простой, трезвый, спокойный, без всяких неожиданностей, почти как все, что часто его принимали именно с этой «бытовой» точки зрения или в плане его «карикативной» деятельности, не предполагая скрытой части его сути, не догадываясь и даже не задумываясь о ней.

Отчасти именно поэтому и составитель «Жития» не находит нужного слова для обозначения «мистического» в Сергии, хотя и сообщает те или иные сведения, не позволяющие сомневаться в присутствии мистического начала в Преподобном. Очень существенно, что вокруг Сергия сложился своего рода тесный кружок его учеников, той «мистической троицы», в которую входили Исаакий, Михей и Симон. Первые двое были связаны обетом молчания; к тому же они умерли раньше, чем Сергей, — так что вряд ли Епифаний мог узнать от него о том, что было, вероятно, тайной для троицкой братии, хотя о ней, возможно, смутно догадывались.

Скорее всего источником сведений об этой тайне для Епифания был Симон, чаще всего оказывавшийся свидетелем чудесных явлений Сергию. В таких случаях Симон всегда вблизи Сергия, как если бы некая высшая сила провиденциально открывала самое возмозможность свидетельства. Не случайно именно Симону рассказал Сергей о своем чудесном видении птиц и сделал это, видимо, подробно, последовательно, точно — *вся по ряду* (Симон был свидетелем лишь части этого видения — яркий свет в ночи). В эпизоде посещения Богоматерью Сергия самому явлению предшествовала молитва Сергия и пение акафиста, благодарственного канона Пречистой Деве. По завершении акафиста Сергей, который уже предвидел имеющее случиться, сел немного отдохнуть и сказал своему ученику Михею: *«Чудо! Трезвися и бодрствуй, поне же посещение чудно хоцетъ нам быти и ужасно в сей часъ»*. И тут же раздался глас: *«Се Пречистаа грядет!»* Нестерпимой яркости

свет озарил Богоматерь, явившуюся в сопровождении апостолов Петра и Иоанна, и Сергия, который *паде ниць, не могый тръпѣти нестръпимую оную зарю*. Когда всё кончилось, Сергий увидел лежащего от страха, *яко мертва*, Михея, поднял его с земли и просил его призвать к нему Исаака и Симона, чтобы поведать им обо всем и тоже *вся по ряду*. Несомненно, это был знак особой выделенности их как ближайших ему по духу из всей братии. Язык мистических откровений был им внятен, и именно с ними говорил Сергий о чудесном явлении Богоматери. Но именно Симон был особенно близок Преподобному. Епифаний в связи с эпизодом видения божественного огня говорит о нем — *свъръшенъ, его же и сам святой старецъ свидѣтельствоваше имуща свършено житие*. Симон был удостоен и видения божественного огня. Поняв это, Сергий просил его не говорить об этом чуде никому из братии, пока Господь не возьмет его, Сергия, из этой жизни.

Видение ангела, сослужающего Сергию, было и еще одному из учеников Преподобного: *Исакию молчалнику* [о нем речь шла выше. — В. Т.] *стоящу въ [...] мужю добродѣтелну ему сущу зѣло, и сего ради откровено бысть ему*.

Эта «троица» составляла, видимо, ближайший круг духовных «собеседников» Сергия, наиболее глубоко воспринимавших влияние, идущее от Преподобного, и разделявших его мистические устремления и настроения, как, видимо, и сам путь аскезы — «*чрез внешние подвиги к высшим духовным состояниям*» (Концевич 1994, 131). Но, конечно, полнее всего этот путь представлен жизнью Сергия, и его мистические состояния могут, видимо, с большим основанием быть охарактеризованы как высшие и наиболее глубокие, можно сказать, богооткровенные. При этом было замечено, что такое же новое аскетическое движение почти одновременно начинает пробуждаться на Руси в разных местах, но Преподобный Сергий «как бы возглавляет его» (Федотов 1990, 142)¹⁷⁷. Во всяком случае именно в Сергии, в его жизни оно выразилось в наиболее (если можно так сказать) классической форме, в частности, и потому, что нам известны обстоятельства, отнюдь не только личные, но и сверх-личные, исторические, которые подвигли Сергия на этот аскетический путь. В этом смысле и при широком понимании ситуации можно с уверенностью полагать, что аскетизм в той форме, которую он начал принимать с 30-х годов XIV века, был одной из форм покаяния «за грѣхы наши», которые — в сознании лучшей части общества — были причиной бедствий, обрушившихся на Русь в XIII веке и продолжавшихся и в следующем веке. Аскетизм как покаяние и очищение в форме ухода от мира и обретения чистоты, близости к Богу стал в XIV веке знаменем времени, и его роль в собирании Руси, ее духовном возрастании была не меньшей, чем роль Церкви в лице московских митропо-

литов и роль московских князей. В этой перспективе личный и индивидуальный подвиг отшельничества должен пониматься и как явление великого исторического значения, как и последующий шаг от отшельничества к общежителю, от одиночества и изоляции к полноте и целостности согласия¹⁷⁸. «От мистики до политики огромный шаг, но Преподобный Сергий сделал его, как сделал шаг от отшельничества к общежитию, отдавая свое духовное благо для братьев своих, для русской земли» (Федотов 1950, 151).

Мистическое в Сергии можно предполагать и на основании подвига созерцательной молитвы, которая в это время свидетельствовала о небывалом до того на Руси духовном подъеме, когда в сферу умозрения и рефлексии впервые попадали религиозные явления, ранее принимавшиеся только на веру, чаще всего весьма приблизительно, формально. «Вдохновителем и насадителем» на Руси созерцательного подвига по праву называют именно Сергия Радонежского (Концевич 1994, 132). Заветы Сергия через Кирилла Белозерского были усвоены и другими подвижниками «Северной Фиваиды». В их ряду особо выделяются Павел и Сильвестр Обнорские, подвижники, сочетавшие внешнюю аскезу с внутренней. Понятия «духовная молитва», «собранность духа», «молчание» и др. намекают на ту духовную конструкцию, которая лежала в основе внутренней аскезы¹⁷⁹.

Молчание-безмолвствование и богословие Троицы — главное свидетельство присутствия мистического начала в Сергии.

О молчании отчасти уже говорилось выше, и приводились примеры, свидетельствующие о роли этого подвига в жизни Сергия и почерпнутые из летописных источников или из самого «Жития», в котором обращено внимание на молчание, приуроченное к вступлению в иноческую жизнь, и молчание, начавшееся за некоторое время до смерти Сергия. Уже этих примеров достаточно, чтобы предположить ту особую роль, которую играло молчание в духовном подвижничестве Преподобного. Но на самом деле этих примеров существенно больше, и более пространный их перечень представляется не лишним, тем более что помимо творческого сергиева молчания существует и другое молчание — деструктивное, ведущее к забвению и смерти. О таком молчании вспомнил Епифаний в начале «Жития», во вступительной части к нему, где составитель рассуждает о том, что будет, если житие Сергия будет написано и если оно не будет написано, и делает свой нелегкий (от сознания своей несоответственности стоящей перед ним задачей) выбор:

Аще бо мужа свята житие списано будет, то от того плъза велика есть и утѣшение вкупѣ списателем, сказателем, послушателем; аще ли же старца свята житие не писано будет, а самовидци и памятухи его

аще будут преставилися, то кая потреба толикую и таковую плъзу в забытии положити, и акы глубинѣ млъчанию предати [...]

и — несколько далее о таком же молчании:

Нетщевах сиа млъчанию предати, яко въ глубинѣ забвения погрузити. Аще бо не писано будет старцево житие, но оставлено купно без въспоминания, то се убо, никако же повредит святого того старца, еже не получити ему от нас въспоминания же и писания [...]

В первой синтетической характеристике Сергия, после того как он принял к себе первых иноков, среди его добродетелей (*бяху же добродѣтели его сице*), число коих доходит до двух десятков, упоминается молчание уст (*устама млъчание*), несомненно отсылающее к практике безмолвствования. Выше говорилось о некоем конфликте между братией и Сергием по поводу нехватки воды, которую приходилось носить издалека (точнее, это, конечно, не был конфликт хотя бы потому, что вовлечь Сергия в конфликт было очень трудно; скорее, было недовольство иноков и что-то напоминающее упреки Преподобному). Эти упреки не были вполне обоснованы. В начале главы «О изведении источника» Епифаний сообщает, что Сергий пришел в пустыню, *яко единому тому хотящу на том мѣсте безмлъствовати [...]*. Когда монахи упрекали Преподобного, Сергий оправдывался теми же словами — *«Аз убо единъ на сем мѣсте хотѣх безмлъствовати [...]*». — В «Слове похвальном» Епифаний противопоставляет, не в свою пользу, себя Сергию — *Пользаа сѣмо и овамо, и переплаваа суду и овуду, и от мѣста на мѣсто преходя; но не хождаше тако преподобный, но в млъчани и добръ сѣдяше и себѣ внимаше [...]* (ср. там же слова Епифания о себе: *Но поне же желание привлечит мя и недостоинство млъчати запрѣщает ми [...]* и приведенные выше слова о невозможности умолчания о жизненном подвиге Сергия, ибо умолчать — предать забвению). Но молчит в «Житии» не только Сергий и — до поры — Епифаний. Молчит и благочестивый мирянин, отец отрока, которого вернул к жизни Сергий, запретивший ему разглашать случившееся. Отец обещал молчать, но *Млъчати убо не можаше, проповѣдати же не смѣаше*, и ему оставалось удивляться про себя и воздавать хвалу Богу (об имевшем же место чуде люди узнали позже от ученика святого).

Молчит тем самым молчанием, к которому он так упорно стремился и монах Троицы, из ближайших сподвижников Сергия, Исаакий, которого именно Преподобный благословил на подвиг безмолвия. У Сергия же в отношении Исаакия сначала были иные планы, но он, имея в виду, конечно, и свой собственный опыт, понимал Исаакия и пошел ему навстречу. Этот эпизод интересен и в связи с Исаакием, и в связи с самим Сергием, и, наконец, в связи с той атмосферой, которая опреде-

ляла духовные запросы и ориентиры людей из ближайшего окружения Сергия. Ср.:

Велми бо желаше святыи Сергие, яко да будет Исакие молчалиникъ и зумень у святого Благовѣщенна. Тѣи же никако же хотяше, но, яко же рѣхом, любя безмлъвие и млъчанье, но зѣло моляше святого, яко да конечнее благословит его млъчати и ничто же отинудъ не глаголати. Святыи же по прошению его рече ему: «Чадѣ Исаакие! Аще млъчанью желашеши, заутра, егда съврѣшимъ божественую службу, ты же прииди на севѣрнаа врата, и тако благословлю тя млъчати». Тѣи же, по словеси святаго, яко видѣ съврѣшившуюся божественую службу, приходитъ къ севѣрнымъ вратомъ. Святыи же старецъ, прекрестивъ его рукою, рече: «Господь да испльнитъ желание твое!» И абие егда благословяше его, и видитъ яко нѣкый великъ пламень изшедъ отъ руку его, иже всего того предреченнаго Исаакиа окруживши. И отъ того дни пребысть молча безстрасти молитвами святого Сергия: аще бо нѣкогда хотяше и с тихостию каково реци, но възбранимъ бываше святого молитвами. И тако пребысть млъча вся дни живота своего, по реченому: «Аз же быхъ, яко глухъ, не слыша, и яко нѣмъ, не отвѣрзаа устъ своихъ». И тако подвизався великимъ въздрѣжаньемъ, тѣло свое удручаа ово постомъ, ово бдѣниемъ, ово же млъчаньемъ, конечнее же послушаниемъ до послѣдняго своего издыханна. И тако в томъ предасть душу свою Господеви, его же и възделѣ отъ юности своея.

Молчит, наконец, и сама земля, чье безмолвие как бы передается ее детям и наследникам — людям, лучшие из которых — святые, и Сергий — по достоинству среди них. Концовка «Слова похвального» и, следовательно, всего «Жития» (в широком понимании его объема), приобретает символическое значение, и в сердцевине ее — идея молчания-безмолвия. Исходя из известных слов Иисуса Христа, произнесенных в Нагорной проповеди, — «Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю» (Мф. 5: 5)¹⁸⁰, — Епифаний продолжает, подхватывая эти слова:

Явѣ, яко праведници, и кротци, и смирени сердцемъ, ти настѣдятъ землю тиху и безмлъвну, веселящу всегда и наслажающа, не токмо телеса, но и самую душу неизреченнаго веселиа непрестанно испльняюще, и на ней вселятся въ вѣкъ вѣка.

Тако и съи преподобный отецъ нашъ Сергие того ради вся краснаа мира сего презрѣ и сиа възделѣ, и сиа прилѣжно взиска, землю кротку и безмлъвну, землю тиху и безмятежну, землю красну и всякого испльнь утѣшенна, яко же сама истинна рече въ святомъ Евангелии: «Толцаи отвѣрзетъ себѣ, и ищай обрящете безцѣнный бисерь», рекше Господа нашего Иисуса Христа, и царство небесное отъ него възприат [...]

В этой концовке тема безмолвия, тихости, кротости так умело и естественно соединена с темой веселия и радости, что внимательный читатель не ошибется, не увидев здесь и малейшего следа противопоставления, и догадается, что это веселие души и радость сердца тоже безмолвны и что это описание имеет в виду то же, что и *laetitia spiritualis* западноевропейской мистики той же эпохи (*perfetta letizia* Франциска Ассизского, с которым нередко сравнивают Сергия, но только «с русским именем и в шубке меховой»), как скажет поэт о другом примере подобного сходства — пятиглавых московских соборах в Кремле «с их итальянской и русской душой».

Тема молчания-безмолвия, снова напомнившая о себе в самом конце «Жития» как об одной из наиболее важных и глубоких для понимания сути сергиевой святости, дает повод высказать несколько соображений о том круге идей, центр которого образует эта тема.

Молчание-безмолвие образует важное средство аскетической практики во многих религиозных традициях, чаще всего в тех вариантах, где отчетливо ощутим мистический привкус. Открытие этого средства и формирование соответствующей аскетической техники и ее теоретического осмысления не предполагает некоего единого центра и происходит при определенных обстоятельствах вполне независимо, что, однако, вовсе не снимает вопроса о влияниях и заимствованиях. Стоит напомнить, что и на внерелигиозном уровне индивидуальное, сугубо личное обращение к умолчанию-молчанию как одному из видов реакции на некий дефицит и/или кризисную (обычно остро) ситуацию имеет место у каждого независимо (хотя стоит ли говорить, что отнюдь не каждый обладает способностью реагировать именно так?) и притом чаще спонтанно, без участия рассудка, с опорой на более глубокие пласты сознания и на бессознательное, на интуицию, одним словом, на то, что лучше приспособлено как к уловлению целого, так и к выбору наиболее адекватной реакции на возникающие препятствия на пути к цели.

Для Сергия главной целью, постоянно осуществляемой, но никогда не приближающейся к исчерпанию, было то непрестанное и всегда присутствующее движение к Богу, которое и составляет жизнь в Боге. Бог был абсолютной и реальнейшей из всех реалий, открытой силою веры. Такая реальность предполагает и максимальную устремленность к ней, и вместе с тем открытость Бога устремленному к нему. Всё это может быть понято только в рамках некоего предельного бого-человеческого контакта, встречи, где слов не надо. Но Сергий был человеком, и дарованный ему язык был человеческим. Более того, язык пребывал в нем и оказывал свое влияние и в том случае, когда уста были сомкнуты. Даже немая молитва предполагала некое Я и определенное Ты, и уже это отсылало к власти языка, хотя и существенно сокрытой. Как только Бог

из сферы личного общения перемещался в литургию, все высказывания о нем становились поневоле «языковыми», и перед языком не могла не ставиться задача быть предельно, насколько это только возможно, адекватным для передачи с у т и Бога. И именно в этой ситуации возникает вопрос выразимости языком этой сути.

В традиции христианского апофатического богословия (как, впрочем, и в ряде других религиозных направлений) рано пришли к выводу о невыразимости Божьей сути, и, поскольку не говорить, не думать, не переживать образа этой сути было нельзя, единственно, как можно было обозначить эту суть, — только «отрицательно», а п о ф а т и ч е с к и. Известный богослов нашего времени пишет:

Апофатический (или негативный) путь богопознания есть мысленное восхождение, постепенно совлекающее с объекта познания все его положительные свойства, дабы совершенным незнанием дойти в конце концов до некоторого познания Того, Который не может быть объектом знания. Можно сказать, что это интеллектуальный опыт бессилия, поражения мысли перед запредельностью умопостигаемого. Действительно, сознание пораженности, немоги человеческого разума является опытом общим для всего, что может называться апофатическим, или негативным, богословием, когда, оставаясь в границах интеллектуального, оно просто удостоверяется в радикальной неадекватности нашего мышления с познаваемой реальностью или же, устремляясь за грани разума, оно воспринимает свое недоумение перед тем, что есть Бог по Своей недоступной природе, как некое умопревосходящее, мистическое знание «сверх-разума», как знание *ὑπὲρ νοῦν* (Лосский 1975, 95 [Лосский 1995, 26]; Lossky 1967, 7–23; ср. также Лосский 1991, 87–102; Лосский 1975a [Лосский 1995]; Лосский 1995a и др.).

Апофатизм и апофатическое богословие, действительно, должны пониматься как осознание «интеллектуального поражения» при имплицитном присутствии зависимости от языка, хотя и в его «негативных» вариантах (Бог непостижим, непознаваем, невыразим и т. п.), не отрицающих, однако, это «языковое» пленение. Вместе эта зависимость выражаемого (Бог) от средств выражения, конечно, не исчерпывается только сферой языка; как известно, она распространяется и на сферу изобразительного искусства, и история знает немало примеров ожесточенной полемики между иконоборцами и их противниками, иногда переходящей в неприкрытое насилие.

Однако, как замечает Лосский 1975, 95; Лосский 1995, 26; Lossky 1967, 7, ни иконографический «антинатуралистический» апофатизм не может быть определен как иконоборство, ни негативный, антирационалистический путь отрицаний нельзя отождествлять с отказом от познания, с гносеомахией, ибо «путь этот не может вести к упразднению бо-

гомыслия; ибо тем самым был бы затронут основной фактор христианства и христианского учения — воплощение Слова — центральное событие Откровения, давшее возможность возникновению как иконографии, так и богословия». В этом контексте и в исторической перспективе развития христианства ситуация прояснилась не сразу и не всюду одинаково. Иконографический аспект проблемы представляется практически более диагностически важным. После некоего начального периода «равнодушия», проявлявшегося и в обращении к языческим средствам выражения, с одной стороны, и в игнорировании «иконаграфического» образа христианства («иконаграфический» апофатизм), с другой, наступает период перехода к религиозному искусству, в котором избегают использовать «старые» средства для выражения «новых» идей. Между старым и новым возникает некий барьер: хотя и возникает тенденция, всё больше со временем набирающая силу, к избавлению от «натуралистичности», от схем типа «*x* изображает *y*», «старым» выразительным наследием, его алфавитом, отчасти и его языком (в семиотическом смысле слова) еще пользуются, но непосредственная связь изображения и изображаемого становится иной, опосредствованной: уже не «*x* изображает *y*», а «*x* отсылает к *y*», «*x* напоминает об *y*». Святые отцы VII Вселенского Собора, провозглашая догмат иконопочитания, признали, что, во-первых, природа изобразительного искусства безусловно ценная и что, во-вторых, само искусство «напоминательно», но не в духе субъективизма и психологизма, а онтологически, а в том смысле, в котором Платон употребляет слово *ἀνύμνησις*, припоминание, явление самой идеи в чувственном (см. Флоренский 1969, 80 и др.). Именно это отчетливо выступает в христианском изобразительном искусстве со времени великого «тринитарного» XIV века, когда аллюзии, аллегоричность, символизм начинают играть всё большую роль в этом искусстве: образ сохраняется, но «изображаемое» в нем тускнеет и уходит на задний план, который сохраняет свою цену только для язычников; христианин же читает старый образ по-новому, если угодно, тоньше, предполагая в нем иную и при этом большую глубину. Появляется «новый» изобразительный язык, которому суждено развиваться в новый жанр христианского искусства — иконопись и который предполагает новую проекцию христианских ценностей. Ни ветхозаветный апофатизм с его запретом на сферу изображаемого, ни полнокровный «натурализм» античного искусства — как греческого, так и римского, — не были усвоены складывающимся христианским искусством, но были учтены им и сыграли, каждый по-своему, значительную роль в становлении христианского искусства, прежде всего иконописи. Чего это стоило, лучше всего свидетельствует более чем столетие византийской истории с восхождения на престол Льва III Исавра (717 г.) и торжества иконоборцев

до восстановления иконопочитания (843 г.) вскоре после того, как императором стал Михаил III, при котором также и конфискованные у монастырей земли были им возвращены.

Прежде чем оставить тему апофатизма, нужно указать на известную связь, точнее — чреватость связью между ним и идеей троичности, самим троическим богословием:

Ветхозаветный апофатизм, выражавшийся в запрете какого бы то ни было образа, был устранен тем, что явлен был самый «Образ сущности Отца», взявший на Себя природу человека. Но в канон иконописного искусства входит новый негативный момент: его священная схематичность есть призыв к отрешенности, к очищению чувств, дабы чувствами могли бы воспринимать созерцаемый образ Божественного Лица, пришедшего во плоти. Также всё, что было негативное и исключаящее в ветхозаветном монотеизме, в богомыслии новозаветном исчезает перед необходимостью узнать во Христе Божественное, Единосущее Отцу Лицо. Но для возможности возникновения троического богословия именно апофаза должна была руководить очищением мысли, ибо мысли этой надлежало подняться к понятию Бога, трансцендентного всяческому тварному бытию и абсолютно независимого в том, что Он есть, от тварного существования.

Несмотря на неопровержимость того факта, что негативные элементы прогрессивного очищения мысли христианских богословов обычно связаны со спекулятивной техникой среднего и нового платонизма, неверно обязательно видеть в христианском апофатизме признак эллинизации христианской мысли. Апофатизм как переход за пределы всего, что связано с неизбежным концом всего тварного, вписан в самую парадоксальность христианского Богооткровения: Бог трансцендентный становится миру имманентным, но в самой имманентности Своей икономии, завершающейся воплощением и смертью на кресте, Он открывает Себя трансцендентным и онтологически от всякого тварного бытия независимым.

Вне этого аспекта мы не могли бы постичь ни сущности вольного и совершенного дарственного дела искупления, ни вообще сущности всей Божественной икономии, начиная с сотворения мира, когда выражение *ex nihilo* как раз указывает на отсутствие какой бы то ни было необходимости *ex parte Dei* (со стороны Бога), указывает, дерзнем сказать, на некий Божественный произвол: в акте творческого «произволения» икономия есть проявление воли, троическое же бытие — сущность трансцендентной природы Бога.

Это и есть принцип того богословского различения между домостроительством (*οἰκονομία*) и богословием (*θεολογία*) [...] *Θεολογία*, бывшая для Оригена знанием, гносисом о Боге, о Логосе, в IV в. имеет в виду всё, что относится к учению о Троице, всё, что может быть сказано о Боге Самом в Себе, независимо от Его творческой и искупительной

икономии. Итак, чтобы дойти до этого «чистого богословия», нам необходимо перейти за грани того аспекта, в котором мы познаем Бога как Творца вселенной, освободить понятия о «теологии» от космологических элементов, свойственных «икономии». На «икономию», в которой Бог открывает Себя, сотворяя мир и воплощаясь, мы должны отвечать «теологией», исповеданием непостижимой природы Пресвятой Троицы в том мысленном восхождении, которое всегда будет движимо а по ф а з о й» (Лосский 1975, 95–96 [Лосский 1995, 26–28])¹⁸¹.

Этот вывод, подтвержденный рассмотрением соотношения апофатического метода с троическим богословием у Климента Александрийского и Дионисия, автора «Мистического богословия», не может не бросить луч света на то, что полнее всего характеризует мистическое начало в Сергии — его молчание и его исповедание Троицы и что объединяет Сергия с великой мистической традицией отцов Церкви и того направления богословской мысли, которое было обретено и продолжено после Никейского Собора. Это утверждение представляется существенно важным как в силу того, что ничего подобного до сих пор не высказывалось в литературе, посвященной Сергию, так и потому, что богословский и интеллектуальный потенциал религиозных мыслителей III–VI веков, сочетавших в себе весь цвет греческой философии в виде ее платонической традиции и христианское богословие, пожалуй, в самый творческий его период, несопоставим с тем, чем обладал Сергий в той области, где трудились отцы Церкви, создатели развитого христианского богословия. Приходится предполагать, что сергиева интуиция, жизнь в Боге, его внутренние качества, определившие его святость уже при начале его подвижнического пути (если не раньше), объясняют, что он почувствовал, пережил, точнее — переживал, и усвоил себе как главное на пути к Богу то, к чему его далекие предшественники, которых он не читал, а о некоторых едва ли и слышал, приходили сложным путем богословского и философского исследования (конечно, тоже не без мистических озарений, но не с них начинался этот путь).

Разумеется, что «Житие» Сергия дает немного материала для суждения о личности Преподобного в том смысле, который вкладывается в это слово христианской антропологией¹⁸² с ее различением природы-субстанции и личности-ипостаси. Эмпирические факты, на основании которых можно было бы составить представление о личности («кто?») Сергия, даны в «Житии» в разрозненном виде и при всей их ценности не могут с достаточной полнотой и надежностью дать представление о целом. Гораздо более открыта нам природа Сергия, его субстанция («что?»), но в центре внимания в данном случае стоит все-таки кто? —

то личностное, которое преодолевает индивидуальное¹⁸³. Но есть нечто, что со скорее большей, чем меньшей вероятностью позволяет судить об этом кто? — о том масштабе так понимаемого личностного, который отразился в соборном народном сознании и был усвоен им, который с очевидностью возникает из научных и богословских исследований, из опытов художественного постижения образа Сергия. Это общее представление о Сергии поражает своим единством (степень подробности представления, его разработанности и уровень постижения образа в данном случае не столь существенны), несмотря на различия путей в формировании этого образа и на различие воспринимающих сознаний. Это удивительное единство образа и его оценки позволяет считать, что за этим стоит нечто реальное, транс-субъективное, соотносимое с самой сутью сергиева личностного начала и — шире — с самим духом православной святости, с лучшими ее временами.

Современный богослов справедливо писал, что в образе Сергия воскресла православная святость во всей ее полноте. От ухода в пустыню, через физическую аскезу, самораспятие, смирение к последующим озарениям Фаворским Светом, к «вкушению» Царства Небесного путь Преподобного Сергия и путь всех великих свидетелей Православия с первых его веков. Главное в Сергии — тот «абсолютизм» христианства, тот образ совершенного преображения человека Духом Святым, устремление к горнему, к высшему, «жизнь в Боге». Это сделало Сергия средоточием русского Православия в темные годы его истории, проложило столько дорог к Троице-Сергиевой Лавре (Шмеман 1985, 354–355).

Действительно, в XIV веке на Руси начинается процесс духовного раскрепощения, продолженный и в последующие два века. Этот процесс совершался (и соответственно отразился) на разных уровнях и в разных формах. Его субъектами были люди очень разного типа, разного положения, разных убеждений. И начальные импульсы были во многих случаях весьма различными, и тем не менее все они фокусировались в этой идее духовного освобождения. Но освобождение освобождению — рознь, хотя эти различия предполагают и нечто исходно общее — тот духовный «ветер», первые признаки которого датируются XIV веком. Эти признаки обнаруживают себя и в появлении и заметном возрастании личностного начала¹⁸⁴, имплицитно присутствующего, а иногда и эксплицитно выраженного в определенном круге литературных текстов, а отчасти даже и в тех тенденциях, которые угадываются в иконописи и которые в такой совершенной полноте отразились в творчестве Андрея Рублева. О новом понимании ценности человеческой личности, о самоценности человека применительно к XIV — началу XV века в последние десятилетия писалось немало, ср. хотя бы Лихачев 1970; Лихачев 1979; Клибанов 1996, 109 и сл.; ср. также — правда, не-

сколько в ином аспекте, с другой стороны — Раушенбах 1985. Следует напомнить — личностное начало еще не есть личность (и на Руси, и даже в Европе процесс формирования личности и само возникновение ее — факт достаточно поздний и поначалу редкий), но ее субстрат, чреватый возможностью личности, как бы залог ее. И в этом смысле о личностном начале можно с основанием говорить не только применительно к художественно одаренному Даниилу Заточнику, книжному человеку, цитирующему «Песнь Песней», но и применительно к «черному» крестьянству в целом, к свободным общинным земледельцам, знающим и «суровую быль» сего дня, и ту идеальную «старину», когда на земле господствовали другие, «справедливые» порядки, нарушенные, когда в прении Правды и Кривды последняя одолела первую — *Правда Кривду переспорила. | Правда пошла на небеса | К самому Христу, Царю Небесному; | А Кривда пошла у нас вся по всей земле, | По всей земле по свет-русской, | По всему народу христианскому.*

Конечно, «крестьянское сознание» не охватывало всей сложности мира, в котором жили носители этого сознания, но за ними была традиция, дорогое их сердцу предание о некоем «золотом веке» их праотцев; в свете этой традиции и крестьянских представлений об обычном праве они воспринимали то наступление на их земли и на их права со стороны тех, на чьей стороне была сила, — «знатные» люди, бояре, но и, к сожалению, нередко Церковь (Черепнин 1960, 263–266, 274–275). Это противоречие идеала и действительности как раз и дало ту трещину, с которой обычно пробуждается сознание, оценивающее мир, а потом по неизбежной логике — и самого себя, — первый признак становления «личностного» слоя. Последним островком, где жили «по правде», долгое время оставалась община, которая одновременно была наиболее надежной хранительницей общины, продукта «внутреннего» творчества крестьянского мира¹⁸⁵. Этот «мирской» островок поначалу органически соотносился с приходом как первичной церковной ячейкой, в которой сочетались гражданские и церковные функции (см. Клибанов 1996, 7–20); нужно также помнить то, что некогда было сказано Е. Е. Голубинским о сельском священстве: «Наши священники были главным образом не священники, а крестьяне, священство же было для них, так сказать, только добавлением к крестьянству и добавлением, несомненно, небезвыгодным». Как было недавно показано, «[...] явления духовной жизни в рамках этой структурной единицы имели не частичное (внутрицерковное), а общее для населения волостно-приходской организации значение. И само положение местного духовенства как мирского, т. е. назначаемого и смещаемого мирянами-прихожанами, находящегося от него в прямой материальной зависимости, обуславливало и его действия, и его проповедь» (Клибанов 1996, 20).

Возрастание «личностного» начала и — шире — значение духовной сферы в XIV–XV веках свидетельствуется и текстами, целью которых было показать, каким должен быть истинный христианин, человек духовный, и текстами, в центре которых стояла проблема греха и его искупления, покаяния, и текстами «нейтральными», между первыми и вторыми (то, что можно было бы назвать художественной литературой, духовно-учительной литературой, посланиями пастырей, даже той новой, подчеркнута духовной переводной литературой, которая позволяет догадываться, что привлекало особое внимание читателей). Не всегда легко, а точнее, почти всегда трудно выделить в этих текстах «личностный» пласт, но его присутствие и внутреннюю динамику возрастания этого начала едва ли можно оспорить. Более того, возможно, видимо, и некоторое расширение источников. Так, например, недавно же было показано, каким ценным источником в связи с обсуждаемым вопросом являются так наз. «Покаянные книги», епитимейники и поновления, служившие для исповеди и аналогичные по функции католическим пенициалиям. Этот самый массовый источник¹⁸⁶ о русской духовной культуре, неоднократно изучавшийся (правда, в несколько ином аспекте — как источник для изучения быта и нравов) и ранее (см. Алмазов 1894; Павлов 1902; Смирнов 1912, ср. также Щапов 1972 и др., внесшие вклад в изучение соотношения Покаянных книг и канонического права Церкви), в последней книге А. И. Клибанова предстает как материал, который свидетельствует и о духовном состоянии русского общества (Клибанов 1996, 35–45) — о продолжающемся процессе христианизации Руси (можно добавить с большой долей уверенности, что эта «вторая» христианизация охватила, во-первых, очень широкий пласт населения и, во-вторых, была христианизацией не формальной, не поверхностной: именно в XIV веке, особенно во второй его половине, начался процесс внутреннего усвоения себе христианства как руководства для жизни «по правде», во всяком случае — «не по лжи»); о расширении (экстенсивный аспект) и углублении (интенсивный аспект) пространства христианства — как в душе человека, так и на всей Руси; о том, что люди сами шли навстречу христианству, сознательно и охотно, что оно стало не только фактом религиозного сознания человека, но и фактором, определявшим всю жизнь — быт, трудовая деятельность, семейные отношения, гражданское поведение, мораль, самосознание; о том религиозном феномене святости, который так для внешнего взгляда неожиданно, но тем не менее подготовленно и оправданно чудесным образом явил себя в XIV веке, причем не столько в лице князей — защитников или мучеников, как это было раньше, сколько в лице представителей нового подвижничества — пустынножителей (покаяние и таинство Богообщения),

переходивших со временем к общинножительству, когда прибавлялись и задачи монастырской «икономии».

Не должно показаться странным, что XIV век, когда снова обильно и благодатно процвела святость на Руси и передала эстафету следующему, XV веку, стал и веком заметного усиления религиозного вольномыслия, выразившегося в еретических движениях и ересях. Разумеется, что чаще всего они представляли собой уклонение от христианства (не всегда, впрочем, осознанное), но не столько как попытка преодоления его и его критика, сколько как поиск «подлинного» христианства, христианства Христа и своих надежд и упований. Несомненно, что в этих движениях многое объясняется социальным протестом, но и кое-что существенное должно быть объяснено упущениями, а иногда и явной виной Церкви в лице многих ее пастырей. Исследования последних десятилетий о еретических движениях на Руси, имевших место и в XIV веке и позже, в основном касались аспекта социального протеста, «антифеодальной» направленности этих движений (ср. Казакова-Лурье 1955; Клибанов 1960; Снигирева 1982; ср. также Клибанов 1977 и др.); к сожалению, меньшее внимание было уделено собственно религиозной стороне этого явления, хотя автономия религиозных общин, связанная с таким явлением русской социальной и религиозной жизни, как «мироприход», по сути дела способствовавший инициативе в области «своей» трактовки вопросов веры, в существенной мере объясняет и уровень крестьянского самосознания на Севере России, и самую интенсивность религиозных исканий (ср.: Павлов-Сильвановский 1910 [Павлов-Сильвановский 1988]; Юшков 1913; Копанев 1980; Черепнин 1984, 293–294; Клибанов 1996, 15–20 и др.).

Одним словом, религиозная жизнь на Руси в XIV веке становилась всё более христианской, насыщенной, плотной, интенсивной. Наряду (а также и параллельно) с внешним благочестием формировался и более глубокий слой, в котором акцент на «внутреннем», духовном предполагал и возникновение и актуализацию «личностного» начала, осознание (или подступы к нему) того, что существует то равенство всех людей в Боге, при котором в каждом человеке высоких христианских достоинств может действовать Святой Дух. Осознание своей открытости Ему, своих потенций на пути к Богу как раз и отмечало важнейший рубеж в истории христианства на Руси и ставило вопрос о практических путях к воплощению этих возможностей в своей собственной жизни, о новой личной ответственности за это воплощение¹⁸⁷.

Этот общий контекст духовности на Руси XIV века позволяет снова вернуться к теме молчания Сергия и, с одной стороны, подчеркнуть суть и смысл этого вида подвижничества, т. е. уяснить более узкий, но и более напряженный и глубокий контекст рассматриваемого явления, а с

другой стороны, напротив, определить еще более широкий, можно сказать, самый широкий контекст из тех, что сопresentствовали «общему» контексту русской духовности XIV века, который был известен на Руси и, конечно, самому Сергию и мог оказывать известное влияние (по крайней мере, теоретически) на сергиев выбор.

Как и апофаза, молчание — путь к Богу, в непосредственную близость Его, путь духовного восхождения (*ἀνοψασίς*), при котором последовательно снимается всё случайное, субъективное, психологическое, космологическое в его соприкосновении с Божественной икономией. Это очищение — опустошение (*κένωσις*, ср. кенотический тип святости на Руси) образа Божьего от всего лишнего, вторичного, отвлекающего от подлинной встречи с Богом, есть одновременно и очищение самого себя на избранном пути к Богу. При нестрогом подходе молчание помещается в том же пространстве, что и *ἀλόφασις*, но последний все-таки некое положение, хотя и отрицательное, и к тому же оно не изолировано от языковой формы выражения. В этом отношении молчание более сильное средство, чем апофатическое определение Бога: оно-то как раз и не определяет Бога, но делает возможным то духовное возрастание, которое ведет к молитвенному углублению, к Богу¹⁸⁸.

Упомянутый выше общий контекст сергиева безмолвствования предполагает, конечно, то мощное духовное движение среди византийских безмолвников-исихастов, которое в значительной степени, как и движение его противников варлаамитов, стало ответственно за возникновение гражданской войны, сотрясавшей Византию с 1341 г. по 1347 г. В центре движения исихастов находился митрополит фессалоникский, одновременно монах на Афоне Григорий Палама (1296–1359 гг.). Сергей Радонежский был его младшим современником, и именно в этой связи возникает вопрос о зависимости сергиевой практики безмолвствования от соответствующих форм в паламизме, а в более широком плане — о возможности влияния византийского, именно паламитского, исихазма на Сергия. Хотя Григорий Палама действительно был главной фигурой этого движения, исихазм в Византии начался не с Паламы, и уже до Паламы сложилась определенная традиция. Сам Григорий Палама испытал несомненное влияние своих учителей, среди которых называют Григория, патриарха Кипрского (1283–1289 гг.), и святого Феолипта, епископа Филадельфийского (умер до 1327 г.), на которого ссылается сам Палама. Если влияние Григория Кипрского, по мнению одного из лучших специалистов по исихазму и по Григорию Паламе, «прослеживается скорее в области богословских формулировок, чем в духовном плане» (Мейендорф 1997, 5), то влияние Феолипта было не только более значительно, но и относилось к более специальной области, именно — к самой исихии. Известно, что Феолипт жил в общежительном мона-

стыре, но, однако, был знаком и с традицией отшельнического исихазма, к которому, впрочем, он относился «не вполне благосклонно». Феолипту было свойственно редкое среди многих его современников, которых не занимало ничто, кроме их внутреннего совершенства, чувство исторической ответственности за историческую судьбу Церкви, за ее соби́рание в целое, за ее благодатное единство, за окормление народа, о котором он постоянно молился. Епископ Филадельфийский неоднократно выступал против внутренних раздоров в Византийской Церкви, и это сочетание двух идей — гибельности раздоров и соби́рания-единства Церкви — с достаточным основанием может считаться свидетельством той же парадигмы, которая будет вскоре определять и поведение Сергия Радонежского, его отношение к той «ненавистной раздельности мира», которая должна быть преодолена соби́ранием духовных сил на Руси во имя их согласия и единства.

Исследователь паламизма, подчеркивая присутствие в Феолипте «тонкого чувства поместного церковного единства и сакраментального единства верующих», подтверждает этот тезис ссылкой на слова самого святителя:

«Когда они [раскольники] присоединились к вам, тело Церкви выросло, члены его срослись в одно целое [...]. Церковь усиливается [...]; и единая наша глава зрится Христос, удерживающий нас с Собою и друг с другом союзом единой веры и единого мудрования и единой Церкви» («Слово, говоренное пред еже о Филадельфии христианнейшим исполнения...», проповедь против раскольника Арсения, см. Sinkewicz 1988, 70. 96–101, ср. Sinkewicz 1992).

«Сын Божий сделался ради тебя безгрешным человеком и посредством святого Крещения и честныя крове, на кресте излиянныя, Он воссоздал тебя [...] Яко Рай некий Он насадил поместные церкви и собрал нас в них; но Он установил единую Церковь в вере и мудровании [...] Деревья [этих райских садов] — это православные пастыри [...] посланные назначением [...] для них церкви и поставленные на просвещение и преуспеяние всех христиан [...] архиерей есть посредник между Богом и людьми. О народе он постоянно воссылает Богу прошения, мольбы, молитвы, благодарения [...] Если же приносимые благочестивыми иереями на жертвенник как дары хлеб и вино, претворяемые наитием Всесвятаго Духа, воистину Тело и Кровь Христовы суть и глатются, будучи священнодействуемыми православными верными иереями, то если кто не приемлет их, ниже приступает к ним, но причастия оным отрицается, не низводит ли их до чего-то скверного? [...] Не до простого ли человека низводит он Христа, якоже иудеи?» (Sinkewicz 1998, 56. 79–84 и др.; см. также Мейендорф 1997, 15).

Трудно не согласиться с мнением, что «у византийских писателей редко можно встретить столь живое в своей сакраментальной сути из-

ложение православной экклесиологии, основания иерархической структуры Церкви» и вслед за этим — «Несомненная заслуга св. Феолипта заключается во включении духовной традиции восточнохристианских мистиков — часто со спиритуалистским уклоном — в рамки Христоцентрической экклесиологии; он возвещает сакраментальное и богословское обновление, которое мы обнаружим у святых Григория Паламы и Николая Кавасилы» (Мейендорф 1997, 15).

Многое и в текстах самого Феолипта, и в текстах исследователей, изучавших его¹⁸⁹, позволяет восстановить религиозный тип, сходный — *ceteris paribus* — с тем, что несколько позже был явлен Сергием Радонежским. Осторожность требует остановиться на более гибком заключении — многое в учении Феолипта по сути дела весьма близко настроениям Сергия и самому духу его религиозного творчества. При этом нужно, конечно, помнить, что в отличие от Феолипта Сергий не был богословом и вообще не имел склонности к писанию. Единственные известные тексты его — устные, и переданы они в «Житии» лишь в относительно аутентичной форме. Наконец, у нас отсутствуют какие-либо сведения о знакомстве Сергия с идеями Феолипта и вообще об известности этой фигуры на Руси XIV века. Впрочем, всё это в конце концов не является непреодолимым препятствием, хотя бы потому, что «феолиптовское» наследие было в существенной части усвоено Григорием Паламой, который в своих «Триадах» с высоким почтением и глубокой благодарностью называл имя Феолипта¹⁹⁰. Не приходится сомневаться, что многое от Феолипта было усвоено и Григорием Паламой¹⁹¹.

Здесь нет необходимости сколько-нибудь подробно говорить ни о Григории Паламе и паламизме, ни вообще о движении исихастов в XIV веке, ни решать вопрос правоты или неправоты Паламы в его богословских прениях с Варлаамом.

Что касается конкретных сведений по названным темам, то существует весьма обширная и все более умножающаяся в последнее время литература, из которой здесь уместно привести лишь основные работы — Модест 1860; Идея обож. 1909, 165–213; Минин 1911–1914; Соколов 1913; Hausherr 1927; Hausherr 1956, 5–40, 247–285; Jugie 1932, 17–78; Кривошеин 1936, 99–154; Stăniloae 1938; Salaville 1940; Salaville 1944; Salaville 1947; Киприан (Керн) 1942, 102–131; Kern 1947; Киприан (Керн) 1950; Meyendorff 1953, 87–120; Мейендорф 1954, 38–50; Meyendorff 1957; Meyendorff 1957a, 547–552; Meyendorff 1959 [= Мейендорф 1997, превосходное издание с обширным и высококвалифицированным комментарием, см. также Послесловие]; Meyendorff 1959a; Meyendorff 1971; Meyendorff 1971a, 53–71; Meyendorff 1973, 543–547; Meyendorff 1973a [текст Григория Паламы]; Meyendorff 1974a, 111–124; Мейендорф 1974, 291–305; Мейендорф 1990; Journet 1960, 430–452; Guillaumont

1962; Lossky 1967, 123–137; Лосский 1968, 76–77, 49–64; Лосский 1972; Лосский 1991, 53–70; Прохоров 1966, 81–110; Прохоров 1968, 86–108; Прохоров 1972, 334 сл.; Прохоров 1974, 317–324; Прохоров 1978; Прохоров 1979; Прохоров 1986, 182–204; Успенский 1967; Голейзовский 1968, 198–203; Оболенский 1970; Obolensky 1971, 301–307; Obolensky 1976, 8–26; Florovsky 1972; Флоровский 1996, 107–116 [= Florovsky 1959–1960, 119–131]; Алпатов 1972, 190–194; Stiernon 1972; Лихачев 1973; Медведев 1976; Sinkewicz 1982, 181–242; Sinkewicz 1988, 46–95; Sinkewicz 1992, 1–66; Биbihин 1995, 344–381; Петров 1997, 395–419 и др. (ср. также ряд довольно полных библиографий вопроса); ср. также издание основного текста Паламы – Meyendorff 1959a (здесь же и перевод), а также перевод на русский язык – Биbihин 1995 (стоит отметить и Беседы 1994).

Что же касается правоты или неправоты Григория Паламы, то было и первое и второе (наиболее уязвимая часть богословствования Паламы — в той части его учения, где ставится вопрос о соотношении сущности-οὐσίας и энергии-ἐνέργειας Божества и о тварности или нетварности Фаворского света). Но главным все-таки было «опытное свидетельство о том, что в вещах мира исполняется невидимый не только вечный, но и нетварный смысл, — свидетельство, которое как звено непрекращающейся истории духовного откровения выросло в теплице веры, в сокровенной глубине мира, чьей всегдашней опорой была не рациональная самоотчетность, а аскетическое праведничество и святое старчество. Фаворский свет, говорится в Синодике Недели Православия, есть “несказанная слава Божества, невременная слава Сына, Царство Божие, истинная и возлюбленная Красота”. Это дерзновенное исповедание любви к Богу можно считать настоящим завещанием св. Григория Паламы» (Биbihин 1995, 377–378). Надо ли говорить и об общем балансе исихазма, в центре которого находилось богословствование Паламы — расцвет богословия и обращение его к тем насущным вопросам, которые в святоотеческий период или были обозначены лишь в общем, без специальных обсуждений, или вовсе не были поставлены; новый подъем в иконописи при Палеологах (см. Успенский 1967); литургическое творчество, преобразование монастырской жизни, общее обновление жизни в разных ее аспектах (Мейендорф писал, что исихасты «вдохнули новую жизнь в закосневшее и склеротизирующее христианское общество Византии»)?!

Строго судя, в споре Паламы с варлаамитами точка не поставлена, потому что слишком велика цена победы в этом споре откровения и логики, интуиции и рационализма, слишком большая и тяжелая ответственность ложится на победителя (принятие Церковью учения Паламы с неизбежностью означало, что дверь, через которую можно было войти в

Возрождение [речь здесь не идет о «Палеологовском» Возрождении], оказалась закрытой). Но в активе Григория Паламы, безусловно, присутствуют — завершение освобождения православной традиции от неоплатонизма¹⁹², указание на роль «опытного свидетельства» относительно тайн, которые недоступны философии (и науке) и обнаруживают себя в Откровении, и, конечно, само «дерзновенное исповедание любви к Богу».

Точнее всего и не закрывая глаза на слабые пункты паламизма, признавая незавершенность ряда выводов, не абсолютизируя то, что и не претендует на «абсолютное», Мейендорф подводит краткий итог богословствованию Григория Паламы, и к этому итогу следует прислушаться:

Смогло ли учение св. Григория Паламы, отказавшееся от секуляризма Нового Времени, предложить ему альтернативу? Не было ли оно, в сущности, лишь отрицательным обскурантизмом? Кажется, нам удалось показать, что последнее утверждение было бы неверно. Св. Григорий Палама нападал не на собственную ценность «внешней философии», а на ее претензию быть адекватной Тайне христианства. С этой точки зрения учение св. Григория Паламы представляет собой новый и решительный шаг восточно-христианской традиции в направлении освобождения от категорий неоплатонизма, всегда остававшихся великим соблазном для греческого мистицизма. Это верно не только в метафизическом плане, где персоналистская и христоцентрическая мысль св. Георгия отрывается от двусмысленности Дионисиева апофатизма, но также — и главным образом — в плане антропологии. Между платоновским дуализмом и библейским монизмом учитель безмолвия делает решительный выбор: человек — не дух, заключенный в материю и стремящийся освободиться от нее, а существо, призванное самим своим составным характером установить Царство Божие в материи и духе в их нерасторжимом соединении¹⁹³. Эти важнейшие истины христианства были провозглашены и утверждены Восточной Церковью в один из самых критических моментов в истории христианства, в эпоху, когда христианской мысли угрожало внутреннее разложение. Таким образом, победа св. Григория Паламы приобретает независимую от времени ценность не как всеобъемлющая система, способная дать ответ на все проблемы, а как указание направления, в котором нужно идти.

[...] мы обнаруживаем в общем объеме его [Григория Паламы. — В. Т.] мысли конструктивный ответ на вызов, брошенный христианству Новым Временем, — личностно-бытийное богословие и освобожденную от платоновского спиритуализма аскетику, целиком включающую человека в новую жизнь» (Мейендорф 1997, 326).

Очень вероятно, что именно это «личностно-бытийное» начало и полное, целиком, включение в новую жизнь в высокой степени характеризуют и самого Сергия Радонежского, суть его религиозного типа, его

природу. Хотя достоверные сведения о том, знал ли Сергей учение Григория Паламы, и если знал, то насколько, в какой мере, отсутствуют, не приходится сомневаться, что он не только слышал о Паламе и его учении, но и представлял себе главное в этом новом богословствовании.

Подобная уверенность коренится в соображениях разного рода. Прежде всего Москва с тех пор, когда митрополит Петр переехал в нее, и особенно с того времени, как митрополитом стал грек Феогност (1327–1353 гг.), находилась в тесном религиозном общении с Византией, прежде всего с Константинополем, с Афоном и — шире — с Балканами¹⁹⁴. В целом, несмотря на все переживаемые южнославянскими и особенно восточнославянскими народами трудности их исторической судьбы, Slavia Orthodoxa находилась в живой и творческой духовной связи с Византией, и все «православное» пространство жило особой жизнью, будучи пронизуемо духом общения, общности и согласия. Для любого благого начинания это пространство было прозрачно, и в этом контексте Русская Церковь и русская святость действительно могли пониматься как «русская» часть Вселенской Церкви, увиденная широким и непредвзятым взглядом. Обуженный взгляд увидит, однако, и «разное», и нестроения, и противоречия и по-своему будет прав, но у носителей такого взгляда, как только он выходит за пределы эмпирии, нет права судить о целом: в лучшем случае у них на этом суде лишь совещательный голос. Но внутри этого Вселенского «православного» пространства у Руси было особое место. Расположенная географически далеко на северо-восток от Константинополя, Афона, Балкан, сама Русь уже в этом только смысле была особой. А большие, к тому же в разных отношениях опасные, расстояния тогда, в XIV веке, означали то «долгое» время, которое существенным образом обесценивает информацию: между вопросом и ответом, замыслом и его осуществлением находилось это «долгое» время, из-за которого ответ и осуществление замысла откладывались настолько, что часто становились устаревшими или бессмысленными: ситуация в центре Вселенского православия менялась быстрее, чем способность восприятия этих изменений на Руси, из-за «технических» сложностей общения. Правда, вопросы духовные, идеи богословские, формы и способы богопознания и богообщения принадлежали к тем фундаментальным и вечноразвертывающимся явлениям, в которых любая заключительная точка оказывается временной и относительной. В этой области сам фактор времени в известной степени ослаблялся: одно и то же явление или событие, идея обнаруживали себя в «разном» времени в Византии и на Руси, и пересчет времени был необходим, и историк Руси не может не учитывать роль этого «долгого» времени и сопоставляемого ему «широкого» пространства. Во всяком

случае «новое» от греков приходило на Русь, в Москву с полугодовым-годовым опозданием.

Было два реальных способа восстановить этот дефицит связей и информации на Руси¹⁹⁵ — развить и обострить свою восприимчивость до той степени, когда улавливаются «сотые интонации» и по ним восстанавливается — и сознательно, и подсознательно — то, что только еще имеет быть (во-первых), или же включиться в одну кровеносную систему с Византией, с Вселенским православием, синхронизировать биение пульса духовной жизни, стать своего рода русской Византией великих аскетов и богословов, высокого строя христианского духа, сакрализации жизни (во-вторых). На Руси делалось и то, и другое, и оба эти способа корнями своими уходят в общий источник и в конечном счете предполагают друг друга. Но и в том и в другом случае нужны были точки опоры, живоносные источники христианской жизни. И на Руси XIV и отчасти следующего за ним века происходит удивительный прорыв в мир христианского слова и христианского искусства, то явление, которое несколько экстенсивно обозначают как «второе южно-славянское влияние» (ср. Соболевский 1894 и др.), «Предвозрождение» и т. п. Это начавшееся и быстро набравшее рост цветение в кромешной, казалось бы, тьме русской истории того времени — событие чудесное. В отличие от многих других кризисных ситуаций, на которые должен быть дан быстрый, серьезный, ответственный и в этом смысле судьбоносный ответ, на этот раз Русь не опоздала, не упустила своего исторического шага¹⁹⁶ и, всё еще пребывая под игом и в унижении, в достаточно тяжелой зависимости, она усиленными темпами, с поразительной энергией, за которой стояла подлинная духовная жажда, стала обретать то, что стало главным средством последующего, через век-полтора, государственного, политического, гражданского (отчасти и экономического) освобождения — ту духовную культуру, которая, уходя своими корнями в христианство, и формировалась как подлинно христианская культура. Важно отметить, что лишь на нижних своих слоях она обнаруживала свою «иллюстративность», которая всегда лишь несовершенная копия и з о б р а ж а е м о г о. На своих же вершинах, как рублевская «Троица», эта духовная культура менее всего была иллюстрацией, копией, комментарием, но она обнаруживала себя как подлинное, творимое здесь и теперь, вживе христианство.

Но одних сношений Московской Руси с Византией и южными славянами было бы, возможно, и мало, чтобы настаивать на знакомстве Сергия Радонежского с богословским учением Паламы, но, кажется, достаточно, чтобы услышать это имя. Конечно, шансы на то, что Сергей мог нечто узнать о Паламе, увеличиваются, если вспомнить о русских монахах, образовавших своего рода колонию в Константинополе, «книж-

ных» людях, занимавшихся переписыванием рукописей, а иногда и переводами, и о греках, время от времени посещавших Москву. Интерес к книге, любопытство к ней, ко всему новому в этом книжном мире или старому, но остававшемуся неизвестным, был характерен для людей этого круга и в Москве (достаточно назвать митрополита Московского Алексия), и в Троице. На миниатюре XVI века из «Жития» Сергия весьма наглядно изображается переписка книг. Продуманные и законченные формы этого действия позволяют предполагать, что и при Сергии в монастыре было нечто такое (см. Тр.-Серг. Лавра, илл. 224). Из любопытства к рукописи — от ее почерка до ее смысла, — из прилежности и усердия постепенно формировался профессионализм книжника, а он сам по себе вовлекал его все глубже в круг книжных интересов, в горячее пространство богословских споров, происходивших в Византии, ставил в необходимость следить за всем, что выделялось из среднего уровня. Поэтому трудно представить себе, что в Троице в XIV веке могли не знать Григория Паламу, и в таком случае основная сложность в хронологии — с какого времени имя митрополита Фессалоникского стало известно в Сергиевом монастыре.

Тем не менее есть еще более веский аргумент в пользу того, что Сергий не мог не знать имени Григория Паламы и — хотя бы в основных чертах — учения паламизма. Таким аргументом нужно считать паламизм московских митрополитов Феоноста¹⁹⁷, Алексия и Киприана, занимавших митрополичью кафедру с 1328 по 1406 г., из которых шесть с половиной десятилетий приходится на жизненный срок, отпущенный Сергию. Все эти три митрополита были несомненными паламитами, особенно это относится к Алексию, проведенному в Константинополе довольно много времени, определяемого по-разному — то как год, то как два года (две поездки в отрезке 1353–1355; Голубинский 1900, т. II, 190 датирует второе путешествие 1356 годом), и к Киприану, связь которого с Сергием засвидетельствована документально. О встречах Сергия с Феоностом, греком-москвофилом (в частности, много сделавшим для канонизации первого московского митрополита Перта), строго говоря, нет определенных данных, но его имя упоминается в «Житии» Сергия в характерном контексте:

И то рекша, и взяша и благословение, и священство от святителя. И приѣхаша из града от митрополита Феоноста священници, и привезоша с собою священство, и антимишь, и мощи святых мученикъ, и прочая, яже на потребу на освящение церкви. И тогда священна бысть церква въ имя Святыя Троица отъ преосвященнаго архиепископа Феоноста, митрополита Киевскаго и всея Руси, при великом князи Симеонѣ Ивановиче [...]

Так что в известном смысле у начала Троицы стоял и Феорност. Но если о паламизме Феогноста можно — скорее с большей, чем с меньшей уверенностью — догадываться, то в случае Алексия, митрополита Московского, места сомнениям не остается. Попав в первый раз в Константинополь в 1353 году, вскоре после знаменитого Собора 1351 года, на котором Православной Церковью было подтверждено учение св. Григория Паламы и решения которого в XIV веке были признаны всей Восточной Церковью, Алексий «несомненно должен был подписаться под решением Собора» (Мейендорф 1997, 142; ср. Miklosich, Müller 1860, 1, 336–340). В следующем году Алексий был рукоположен патриархом Филофеем в митрополиты. Взаимные интересы связывали Филофея и Алексия. Император также поддерживал Алексия. Это было звездное время Григория Паламы, торжество исихазма в паламитском варианте. Сам Филофей был составителем «Жития» и службы св. Григорию Паламе, Алексия он поддерживал и далее, своими посланиями к церковным иерархам и великому князю он подтверждал свое высокое мнение об Алексии и намекал на неприятные последствия для того, кто будет «непослушен и непокорен» утвержденному в Константинополе митрополиту¹⁹⁸. Всё это объясняется паламитскими интересами Алексия (скорее даже — предполагает их), несомненным знанием учения Григория Паламы. Константинополь, константинопольские встречи, Филофей и Иоанн Кантакузин — вот тот круг, в котором формировался паламизм Алексия как индивидуальная филиация исихазма, хотя, конечно, и до приезда в Константинополь Алексий, вероятно, уже далеко продвинулся в этом направлении.

Алексий высоко ценил Сергия, любил его, сотрудничал с ним и старался привлечь к нему внимание патриарха. За грамотой, которую патриарх Филофей послал Сергию, когда известность его за пределами известного круга на Северо-Восточной Руси, была еще, видимо, и небольшой, и случайной, и патриарх мог узнать о русском подвижнике (и затем поверить узнанному и должным образом оценить Сергия) именно из рассказов Алексия, стоит именно Алексий. Последующие послания Филофея Алексию еще больше подтверждают роль митрополита Московского как главного источника необходимых патриарху сведений о положении Церкви на Руси и о подвижниках в христианском труженичестве.

Учитывая, что встречи Алексия с Сергием были нередки, а связь поддерживалась постоянная, не трудно и не без веского основания предположить, что их беседы были не только деловыми, что Алексия интересовало не одно только положение в сергиевой Троице. Вероятно, это были полезные и приятные для обоих беседы по широкому кругу вопросов, едва ли Алексий не делился со своим собеседником и содержанием посланий патриарха Филофея: Византия, ее церковные и мона-

стырские дела, новые веяния в религиозной жизни привлекали на Руси заинтересованное и часто даже чрезмерно жадное внимание к себе. Здесь-то как раз и фигура самого Григория Паламы, и его исихастское богословствование должны были попасть в сферу внимания Сергия, а попав сюда, они не могли не вызвать обсуждения того, как следует относиться к этим религиозным явлениям, к богословским идеям, стоявшим на повестке дня. Именно на этом перекрестке узнанное новое встретилось со своим, сергиевым, и эта встреча требовала осмысления. В этой перспективе всякие сомнения о знакомстве Сергия с учением Паламы и с учением его должны быть рассеяны. Поэтому есть серьезные основания утверждать, что паламизм как некую совокупность богословских идей, определяющих (хотя бы отчасти) суть богословия Григория Паламы, или, по меньшей мере, как знание его имени и общего представления о его учении, нужно датировать серединой XIV века. При этом стоит подчеркнуть два важных обстоятельства: первое — довольно правдоподобно, что знакомство с исихазмом в его «допаламитской» версии состоялось раньше середины XIV века, но едва ли оно выходило за пределы узкого круга и вряд ли оно выходило за пределы аскетической практики иночествующих (во всяком случае имена практиковавших исихию в Византии были известны на Руси раньше указанного срока); второе — при достаточной степени вероятности знакомства с паламизмом на Руси с середины XIV века все же в нашем распоряжении нет текстов, которые документально подтверждали бы это знакомство, что, впрочем, тоже объясняется тем, что среди русских «паламитов» были в основном люди, практиковавшие безмолвствие и не прикасавшиеся к перу¹⁹⁹. Исследователю паламизма в Древней Руси с самого начала приходится считаться с тем, что учение Григория Паламы и — шире — исихазма по сути дела полнее и глубже всего отразилось (и иначе быть не могло) не в слове, а в духовном деле, в новых чертах русского иноческого аскетизма, в том общем духе, который обнаружил себя на Руси с середины XIV века.

К сожалению, проблема русского паламизма и — шире — исихазма, его корней и раннего периода, практически не исследована (разумеется, существуют серьезные причины, препятствовавшие изучению этого вопроса), хотя кое-что в этой области могло бы быть сделано или хотя бы намечено²⁰⁰.

Не подвергая сомнению известную осведомленность Сергия в паламизме и с большим основанием допуская, что Сергей не мог пройти мимо учения, которое во многом отвечало и природе его духовного подвига, и самому духу, который определял его аскетическую практику²⁰¹, приходится все-таки предположить, что были и иные (причем более ранние) источники сергиевой исихии-безмолвствования.

Прежде всего в традиции аскетизма на Руси известны и другие примеры подвига безмолвствования, отмеченные, в частности, и в «Житии» Сергия (особенно характерен пример Исаакия). Эта практика могла совмещать в себе и собственно русскую линию молчаливчества: осторожнее сказать — некую общую тенденцию к культивированию именно этого подвига; в этом смысле русская традиция отражает достаточно общий тип аскезы, который, если и не является типологической универсалией, то, пожалуй, может быть назван с известным основанием «фреквенталией». Более ранние, чем середина XIV века, примеры молчаливчества на Руси могли отражать как собственную традицию этого вида аскезы, так и влияние допаламитских версий исихазма. Тема безмолвия была известна и Симеону Новому Богослову († 1032)²⁰², с именем которого связывается учение о небесном озарении души, приведшее позже к спорам между паламитами и варлаамитами²⁰³.

Сергий рос в благочестивой семье и еще в раннем детстве узнал о своей предназначенности Богу и принял ее как знак судьбы. Эта личная, индивидуальная устремленность Сергия объясняет его поразительную восприимчивость к сфере духовного, божественного: как губка, он впитывает в себя всё то, что укрепляет его на избранном пути, и усваивает его себе. Имея в виду высокое социальное положение отца Сергия при ростовском князе, можно думать, что и отец его общался с духовными лицами соответствующего ранга и был в курсе религиозной жизни на Руси и тех набирающих силу процессов (пустынничество и т. п.), которые в таком масштабе были новым явлением. Во всяком случае атмосфера в семье и, видимо, вокруг была, несомненно, благоприятной для религиозного воспитания: нельзя объяснить случайностью, что и брат Сергия Стефан, и сын последнего Феодор, племянник Преподобного, оставили весьма заметный след в истории Церкви.

Но и изменение в социальном статусе отца, обеднение семьи, общие тяготы тогдашней жизни тоже подталкивали Сергия к уходу из миру: он готов был ждать, но ничто не могло изменить его решения. Позже, когда он стал собеседником митрополита Алексия, пространство происходящего в религиозной жизни Византии сильно расширилось для Сергия, и он не мог игнорировать тех новых веяний, которые потрясли Византию и отозвались не только там, но и у южных славян и на Руси. Можно предполагать, что во второй половине 40-х — начале 50-х годов XIV века «свое» (в частности, и безмолвствование) соединилось с тем, что он узнал о современном ему паламитском опыте в Византии и у южных славян. И то и другое, видимо, пришло в согласие и образовало единое целое, где розни и противоречиям места не было — именно эта черта была основанием сергиева религиозного гения. И, кажется, всё работало на благо — своя традиция и новизна в византийском богосло-

вии и аскетическом опыте XIV века, глубокая интуиция и поразительные духовные озарения, откровения будущего и глубин религиозного сознания и, конечно, ум. Конечно, в системе религиозных ценностей сергиевой эпохи и его собственного религиозного сознания ум, логика, наука были поставлены под известное сомнение, и вера и религиозная интуиция, откровение ценились выше.

Но Сергей — об этом, кажется, никто не говорит и, возможно, даже не замечает — обладал на редкость трезвым и практически ориентированным умом — умом, не соблазняющимся умствованиями, не стремящимся к изощренности мыслительных построений, но знающим свое место и свои пределы и понимающим, что, будучи введен в достаточно жесткие рамки, и он может быть помощью в его труженическом пути. Одним словом, Сергей и здесь не был религиозным радикалом: ни к уму, ни к телу он не относился как к врагам, но знал, что через них приходит соблазн и их нужно охранять. Можно думать, что именно ум, его трезвость многое объясняют в этом умении Сергия *с о г л а с о в ы в а т ь* результаты деятельности тела, сердца, души, духа, беря от каждого то, что оно может дать на пути к Богу, и отстраняя то, в чем оно может усложнить этот путь. Но это умение согласовывать предельно далеко от компромисса, если только речь идет не о житейских, бытовых конфликтах или действиях, объясняемых честолюбием и амбицией (как в случае со Стефаном, когда Сергей выяснениям и объяснениям предпочел безмолвный, без единого упрека или оправдания уход). На пути к Богу согласие — это та высшая простота, высшее цельное единство, без которых жизнь в Боге вообще неосуществима, это преодоление «дурной» множественности и прежде всего антропологического дуализма, борьба с которым — характерная черта деятельности Григория Паламы, достаточно полно отраженная и в его текстах²⁰⁴. В этой связи и подытоживая сказанное до сих пор следует еще раз назвать те общие черты, которые разделялись Сергием Радонежским и Григорием Паламой — у первого в опыте жизненного подвига, у второго — и в его аскетической практике, и в его богословствовании. При этом необходимо помнить о той разнице, которая существует между выдающимся писателем-богословом и полигистором Григорием Паламой и Сергием Радонежским, не оставившим после себя текстов и о котором все, что нам известно, черпается из его «Жития», автор которого был, видимо, полностью лишен интереса к богословским проблемам, к догматике христианства, к тому «концептуальному», которое живет прежде всего практикой реального, повседневного религиозного опыта. Но, к счастью, тот же автор подробно рассказал о жизни Сергия, и его рассказ в сочетании с другими ранними источниками, относящимися к Преподобному, дает основания для ряда реконструкций или, по меньшей мере, предположений, обладающих

высокой степенью вероятности. Нужно только подчеркнуть, что тема общего между Григорием Паламой и Сергием никак не исключает специфики индивидуально-личностного у каждого из них. Следует также помнить, что в соответствии со сказанным выше описание этих общих черт, сам язык его по необходимости в большей степени ориентируется на Григория Паламу и связанные с ним источники нашего знания о нем.

Прежде всего и Григорий, и Сергей разделяли как общее таинственное чувство Бога, стремление к Богу «всеми силами души, ничего природного в ней не умерщвляя» (Бибихин 1995, 362) и жизнь в Нем, «дерзновенное исповедание любви к Богу». Очень вероятно, что близкой и по своим «психофизическим» особенностям, и по характеру молитвенного созерцания, предполагающего низведение ума в сердце («умная молитва»), и по содержанию — прямое видение нетварного света (два видения Сергия, отмеченные в «Житии», дают основание для такого предположения) была и сама молитвенная практика Григория Паламы и Сергия Радонежского. Также, исходя из общего контекста и целого ряда деталей, чаще всего косвенных (потому что прямых свидетельств в «Житии» и трудно было бы ожидать), можно предполагать, что Сергей разделял с Паламой и отношение к телу, к самой проблеме дуализма души и тела: похоже, что, борясь с злыми помыслами и соблазнами, исходящими от тела, Сергей помнил и о том «общем действии» души и тела, когда первая «поднимает плоть к духовному достоинству, увлекая с собой и плоть ввысь», когда действие направлено не от тела к уму, а от ума к сердцу. Умеренный аскетизм Сергия при общей суровой строгости и трезвении позволяет думать, что само отсутствие свидетельств о физическом, даже «механическом» умерщвлении плоти в аскетической практике Сергия не может не предполагать, что с телесными помыслами и соблазнами он боролся иначе — умной молитвой, духовным созерцанием. Именно они были союзниками и основным орудием Сергия, благодаря которым он не только устоял перед страшными бесовскими искушениями, но и, выйдя из этой борьбы победителем, избавившись от обступавшего его мрака, вышел в то пространство, где был свидетелем того нетварного света, который в свое время узрели на Фаворе в день Преображения апостолы.

Отмеченная выше суровая строгость как некий «большой стиль» христианства XIV века в Византии и на Руси, противопоставленный избыточности официальной пышности и сопровождающей ее риторики, имеющий за собой определенную нравственную позицию и как бы расширяющий круг практикуемой аскезы, обнаруживает себя и в том явлении, которое на Руси получило название «нестяжательности». То, что византийские паламиты положительно относились к изъятию мона-

стырских (и даже церковных) владений и ценностей и передаче их государству, хорошо известно. «Нестяжательность» Сергия, лично Сергия, также едва ли может быть поставлена под сомнение (ср. в «Слове похвальном»): *Но сице себѣ стяжа паче всѣх истинное нестяжание и безимѣнство, и богатство — нищету духовную*), и единственное, что может быть темой обсуждения, — это то, какой была бы позиция Преподобного, проживи он на 20–30 лет дольше. Тенденция к стяжанию и в монастырях и в церквях, естественно, была и до Сергия и, видимо, отчасти и в его время (правда, скорее, в старых «досергиевого» времени монастырях, а не в новосоздаваемых обителях учеников Сергия). И вопрос формулируется только так — не стал ли бы Сергей «заволжским старцем» до заволжских старцев или же он, с его трезвостью и высокой практичностью, умением терпеть «нежелательное» и пресорливостью, нашел бы некое иное решение, не поступившись справедливостью и верностью духу евангельского христианства, но и принимая одновременно с этим во внимание новые обстоятельства жизни? Ответ на этот вопрос, действительно, труден, и поэтому гадания здесь бессмысленны. Можно только заметить, что оба направления, связавшие себя уже в XV веке с решением вопроса о монастырских имуществах, или не сохранили верность евангельским заветам Христа, или не предложили адекватного тенденциям времени, его вызовам решения. «Иосифляне», собравшиеся вокруг Иосифа Волоцкого, несомненно, не удержались на той нравственно-религиозной высоте, которая предполагается христианским вероучением, и вошли в опасную связь с мирской властью, грозившую Церкви ущемлением ее суверенности, «мирским» пленом, трагедией русской святости и, следовательно, живого духа христианства. «Заволжские старцы» и их духовный вождь Нил Сорский, верно следуя заветам Христа²⁰⁵, по сути дела, не сумел дать ответа на вопрос о том, как быть всё умножающимся монастырям и братии в предлагаемых обстоятельствах Руси второй половины XV — начала XVI века. Эта проблема «как быть монастырям» не была выдуманной или чисто теоретической: она требовала своевременного ответа, потому что при немении его начался бы естественный стихийный процесс, который привел бы к тому, к чему привела «политика» и практика Иосифа Волоцкого и его сподвижников, или даже к развязыванию тех хаотических сил, которые неизбежно вышли бы из-под контроля Церкви, а может быть, и государственной власти. Каким было бы потенциальное решение Сергия в этих обстоятельствах, сказать трудно, но ни одно из двух предлагаемых («реалистическое» и «романтическое»), кажется, не получили бы его одобрения. Однако существенная в данном случае общая черта «нестяжательности» Григория Паламы и Сергия Радонежского не вызывает сомнения, как нет ему места и в предположении, что сама идея нестяжа-

тельности есть лишь органическое порождение более глубоких нравственных и религиозных характеристик, общих для обеих рассматриваемых фигур. Мистическое пребывание с Богом и в Боге — лишь самое общее обозначение этого «паламитско-сергиевского» общего.

Кое-что в области этого «общего» может быть расширено и пополнено и при обращении к точке зрения оппонентов Григория Паламы на Константинопольском Соборе 1351 года, где слово получили и немногие из остававшихся на свободе «антипаламитских» епископов. Как и можно было ожидать, бой мог быть дан в связи с изменением текста епископской формы исповедания веры и соответственно самого богослужения. Известно также, что особенно резкое неприятие вызвал Троичный тропарь, автором которого был Исидор²⁰⁶. Кроме того, исихастов и самого Григория Паламу обвинили в «неуважении к святым иконам, священным сосудам и прочему христианскому благочинию». Разумеется, что и в этом конфликте уже заметен привкус той контroversы, которая предполагалась спорами «стяжателей» и «нестяжателей». Но этой стороной дела конфликт не ограничивался. Современный исследователь справедливо увидел за этим конфликтом и иное:

Кроме того, за грубым и явно несправедливым упреком в сжигании икон скрывалось и более глубокое неосознанное основание, которое ясно мог сформулировать только Никифор Григора: по его мысли, если Божии энергии обоживают не только ум, внутреннего человека, но и внешнюю плоть, то тем самым тело святого выключается из естественного порядка природы и уже не может быть как таковое изображено. Действием нетварных энергий «сжигается» как бы сама земная плоть, она уходит из видимого мира, ускользает от обычного взора. Упрек в «икономахии» с этих позиций, на первый взгляд убедительный, в действительности только свидетельствовал о том, что исихазм с новой остротой заговорил о тайне воплощения, принесенной в мир христианством (Бибихин 1995, 367).

Но та же тайна воплощения обнаруживает себя и в Троичной идее (сама Живоначальная Троица есть «боговоплощение искупление», см. Булгаков 1991, 363) Сергия Радонежского, и в опытах иконописцев — как русских, так и греков — на Руси и прежде всего в «Троице» Андрея Рублева (см. Приложение IV). Поскольку же любое воплощение есть то творчество, в котором участвует и София-Премудрость, помощница и пособница художника, и которое по своей природе есть творчество художественное, то приобретает вес и наделенность чувством художественного, софийного и Григория Паламы и Сергия Радонежского. Впрочем, это особая тема, и здесь можно ограничиться хотя бы тем, что для обоих этих святых «художественно отмеченными» оказываются прежде

всего Давидовы псалмы, независимо друг от друга постоянно цитируемые.

Но, конечно, наиболее важное общее достояние Григория Паламы и Сергия Радонежского — это молчание-безмолвствование и Троичная идея. Но о первом — исихии — уже не раз и довольно подробно говорилось выше в отношении к Сергию (но и не только к нему). Об исихии Паламы и исихастов существует обширная литература, и достаточно отослать читателя к фундаментальному исследованию о жизни и трудах св. Григория Паламы — Мейендорф 1997. Выше также указывалась и та духовная ситуация, когда возникает потребность в обращении к исихии и когда именно она оказывается наиболее адекватным ответом на эту ситуацию, если угодно, ее единственным для человека решением, когда он, почти как Бог Ветхого Завета, свидетельствует ту абсолютную истину, которая понимается как благо, совпадающее с бытием, сущим, скорее даже, сверх-бытием («над-бытием»), его успешной сутью, ср. и.-евр. **es(u)*, равно обозначающее и благо и бытие-сущее: «И увидел Бог всё, что он создал [т. е. полноту того, что есть и что только и важно сейчас, во всяком случае важнее того, как создавалось это есть. — В. Т.], и вот хорошо весьма» (Бытие 1: 31)²⁰⁷. Это «бытие-благо» или «благо-бытие», присутствующее в акте подлинного творчества (а исихия «священно-безмолвствующих» и есть тот подвиг, который, предельно приближая к Богу, открывает это «благо-бытие»), как раз и может обнаружить себя как полноту настоящего, как все-видение и как переживание момента откровения. Об этой связи безмолвия-исихии и творчества в другом контексте писал М. Бубер:

Бывают мгновения безмолвной глубины, когда мировой порядок открывается человеку как полнота Настоящего. Тогда можно слышать музыку самого его струения. [...] Эти мгновения бессмертны, и они же — самые преходящие из всего содержания, но их мощь вливается и в человеческое творчество [...] (Бубер 1993, 22).

В этой безмолвной глубине, в молчании скорее всего и имело место откровение Святой Живоначальной Троицы Сергию, как, вероятно, и Андрею Рублеву. Как открылся этот образ-идея Сергию, остается тайной, и все спекуляции вокруг нее излишни. Это, однако, вовсе не означает, что напрасны и сами попытки установить, что и откуда мог узнать Сергий относительно Троицы, идеи глубокой и сложной, над которой думали и великие Отцы Церкви тринитарного века, и позже, вплоть до века исихазма — XIV-го. Естественно, что ближайшим источником Троичной идеи для Сергия мог быть паламитский опыт, современный ему. Но сначала о том, как и где не богослов и не полигистор, человек, не

собиравшийся стать учителем в этой области, к которой он, строго говоря, не был подготовлен профессионально, но разве что только провиденциально, мог выразить свое богословие — книгами, устными поучениями или как-то иначе. «Житие» Епифания никак не поможет нам в ответе на этот вопрос: богословие Сергия Епифания не интересует, и он, как бы из некоторой деликатности и освобождая себя от ему далекого и слишком малоизвестного, уходит от сколько-нибудь серьезного изложения троичной проблематики, хотя, конечно, о ее существовании и важности он знает или хотя бы догадывается.

О том, как выразил свое богословие Сергий, писал отец С. Н. Булгаков:

Уже признано [...], что Преп. Сергий был и остается воспитателем русского народа, его пестуном и духовным вождем. Но нам надо познать его и как благодатного руководителя русского богословствования. Свое богословие заключил он не в книги, но в события жизни своей. Не словами, но делами и этими событиями молчаливо учит он нас богословению. Ибо молчание есть речь будущего века, а ныне оно есть слово тех, кто еще в этом веке вступил в будущий. Молчаливое слово, сокровенное, предстоит собирать в слова, переводить на наш человеческий язык» (Булгаков 1991, 345–346 = Булгаков 1926).

Напомнив о природных дарованиях и образовании Сергия (в частности, и о начальной неудаче Варфоломея в овладении грамотой), в частности, и о тяге Сергия к просвещению, о его рдении книжному образованию²⁰⁸, тот же автор выделяет сильную сторону Сергия, его ум (о чем отчасти уже писалось выше):

О природном уме Преподобного мы можем догадываться лишь на основании общего впечатления от всей его жизни и многосторонней деятельности. По всему этому надо заключить, что Преп. Сергий принадлежал к числу наиболее выдающихся русских умов: на всех его действиях лежит печать какой-то верности и пронизательности, высшей мудрости, не только духовной, но и гражданской и общественной (Булгаков 1991, 347).

Это — о предрасположенностях и возможностях Сергия. Теперь — о том, что Сергий мог узнать о Троице, Троичном догмате и Троичном учении. Во времена Сергия эти проблемы более всего привлекали греческих богословов — как Григория Паламу и его сподвижников по исихазму, так и его оппонентов. Новое было у паламитов. В своих спорах с этим новым, прежде всего с Григорием Паламой, его оппоненты по сути дела возвращались к доникейскому богословию, считавшему Отца недоступным элементом Бога, в отличие от Сына и Духа, орудий открыве-

ния (см. Мейендорф 1997, 297)²⁰⁹. Окончательный вариант богословского учения о Троице, сформулированный Паламой и, конечно, учитывавший идею «единосущности», разрабатывавшуюся каппадокийцами, был основан на тройном различии. Мейендорф 1997, 298–299 описывает этот вариант следующим образом:

Три реальности принадлежат Богу — сущность, энергия, Троица Божественных ипостасей (τριάσος ὑποστάσεων θείων). Мы видели, что личная — триипостасная — природа Божества представляет собой простоту, тогда как сущность и энергии обозначают антиномичные полюса Непостижимого, открывающего Себя, умножающейся Единицы, единственного Существующего, Который дает тварям причаститься Его бытия. Эти различия необходимы учителю безмолвия, чтобы показать, «каким образом Бог, отчасти вмещаемый тварями, всецелый причаствуется же и вмещается, не разделяясь (οὐ μερίζεται)», ибо «Благодать не есть часть Бога, а Премудрость — другая, а Величие или Провидение — еще одна часть, но Он весь целиком есть Благодать, весь целиком — Премудрость, весь целиком — Провидение и весь целиком — Величие, ибо, будучи един, Он не разделяется, но весь обладает как свойством каждой из этих энергий и являет Себя всецелый, присутствуя и действуя в каждой единенным, простым и нераздельным образом (πρὸς ἐνιαίως καὶ ἀπλῶς καὶ ὅλος παρὼν καὶ ἐνεργῶν)». [...]

Любое присутствие и любое реальное действие Бога во множественном мире предполагают Божественное существование, которое «умножается».

Тайна Троицы, согласно Григорию Паламе, образуется «соединением трех ипостасей, реальным образом сохраняющих каждая свое личностное тождество, но не являющихся “частями” Бога, ибо Божество живет в каждой из них во всей Своей полноте» (Мейендорф 1997, 292)²¹⁰.

Это резюме Троичного учения в паламитском варианте, по крайней мере в своей основе, могло бы быть изложено русским книжником «исихастско-паламитского» круга, особенно если он бывал в Константинополе и общался с паламитами. Такой человек мог бы представить это учение на уровне общей «идеи» и Сергию — тем более известно, что Сергий — и именно в связи с богословскими вопросами — посылал в Константинополь своих людей из Троицы. О результатах этой поездки ничего не известно, но едва ли она могла быть вовсе безрезультатной, а константинопольскими новостями, включая богословские, живо интересовались и в Москве, и в Троице, в первой — и корыстно, имея в виду практическую пользу, во второй, кажется, бескорыстно. Во всяком случае это верно в отношении Сергия.

Что у Сергия были определенные сведения о Троичном учении Отцов Церкви и Григория Паламы, весьма вероятно. Более того, правдоподобно, что он сам интересовался Троичным богословием и, возможно, усваивал себе из этих сведений нечто, скорее всего соответствующее его собственным интуициям и его личному опыту богомыслия. Надо думать, что далеко не все тонкости были Сергию доступны, но он едва ли расстраивался, ибо знал, что Троица — тайна, не имеющая предела и конца, и «конечному» человеку во всей своей глубине она открыться не может. Однако знать об этой глубине и о несоизмеримости этой тайны со своими возможностями нужно, и Сергей знал об этом. Думается, Сергей знал и о том, что, соизмеряя несоизмеримое, нужно найти то направление поиска, которое действительно ведет вглубь, а не в сторону, и также нужно связать свое знание о Троице с практикой его личного опыта подвижничества и с широким кругом религиозных, общественных, гражданских задач, стоявших перед Русью во всех ее слоях. В любом случае Сергей отдавал себе отчет и в неисчерпаемости религиозного и богословского смысла Троицы²¹¹, и в исключительной важности этого догмата и этого образа. Интуиция подсказывала ему, что здесь присутствует некий глубокий смысл, превышающий разумение. Практическим своим умом он понимал, что по малому можно составить себе представление о большом, по части о целом при том, что смысл в заданных пределах сохранится, и именно с ним ему и придется работать. Возможно, что Сергей чувствовал не только идею согласия в Троице, но и ответ в этом триедином образе и Божественного Лица и человеческой личности. Один из наиболее значительных православных богословов XX века писал о Троице, справедливо вводя ее в контекст апофатизма (см. выше о соотношении апофазы и молчания-исихии):

Апофатизм, свойственный богомыслию Восточной Церкви, не тождествен безличностной мистике, опыту абсолютной Божественной внебытийности, в которой исчезают как человеческая личность, так и Божественное Лицо.

Предел, которого достигает апофатическое богословие, если только можно говорить о пределе и завершении там, где речь идет о восхождении к бесконечному, этот бесконечный предел не есть какая-то природа или сущность; это также и не лицо, это — нечто, одновременно превышающее всякое понятие природы и личности, это — Троица (Лосский 1991, 36)²¹².

Разумеется, в жизни Сергия был и свой личный контекст, провиденциально направлявший его к идее Троицы, — и трижды раздавшийся в церкви из материнского чрева крик младенца, смысл которого был понят отнюдь не сразу, и странные слова таинственного старца родителям мальчика Варфоломея «Сынъ ваш имать быти обитель Святыя Троица и

многы приведет въслѣд себѣ на разум божественныхъ заповѣдей», и дерзновенный выбор имени первой обители на Маковце, отсылающий к едва ли еще ясному самому Варфоломею догмату и скорее даже образу Пресвятой Троицы (о других отсылках к этой теме в «Житии» см. выше). Само посвящение храма во имя Троицы до Сергия не может считаться обычным и принятым на Руси, о чем писали и Флоренский, и Булгаков. «Оно [посвящение. — В. Т.] само по себе было, скорее, новшеством и неким дерзновением, столь удивительным в юном смиренномудром Сергии. И, однако, особенно настойчиво уверяет нас житие — без всякого колебания, с полной решимостью, повинуюсь несомненному внутреннему голосу, нарек Преп. Сергий Пресвятое Имя своему храму и обители» (Булгаков 1991, 348). Как могло случиться, что юноша, казалось бы, не искушенный в богословии (собственно, так это и было), вдруг избирает для себя «самый возвышенный и важный догмат христианской веры, но и самый таинственный и трудный как для точного выражения, так и для спекулятивного постижения, — получается какая-то вопиющая несообразность. Но Преп. Сергий имел *опытное ведение* о Пресв. Троице, он знал, что делал [...]» (Булгаков 1991, 348).

И далее:

Полнота Церкви объемлет все церковные догматы, и, однако, в разные времена и у разных лиц выступают в сознании, восприимлются с наибольшей остротой те или другие стороны христианского догмата. И особый, нарочитый дар Преп. Сергия влек его к тайне Пресв. Троицы и соделал из него Ее избранного служителя и чтителя. Что узрел и о чем поведал своим молчаньем о сем Преп. Сергий? Не дерзновенен ли вопрос сей? «Любити убо нам яко безбедное страхом удобее молчанье», но любовь к Преподобному и желание научиться от него не повелевает ли побороть страх и впереть взор в духовный лик Преподобного? (Булгаков 1991, 349)²¹³.

Дальнейшие размышления относительно любви приводят к теме Я — как в местоименном языковом пространстве, так и в бытийственном пространстве. Языковой и онтологический анализ Я приводит к существенному выводу — «природа Я соборна, соборность, или многоединство, есть неотъемлемое свойство личного я, ипостаси, вне которой она не может раскрыться и просто существовать: говоря я, ипостась говорит одновременно и ты, и мы, и они. Таково самосвидетельство нашего духа о его собственной природе: он не один, хотя и один, его единство дано только в множественности триединства, он одноличен в многоличности, он кафоличен, соборен, и чистая моноипостасность есть абстракция, nonsens» (Булгаков 1991, 351–352).

Сгущение самопротиворечий приводит к той безисходности, которая не имеет решения на прямых путях логики. Но парадокс Троицы, каза-

лось бы, неместимый в человеческий ум, сознание, предугадывает путь к уяснению Троичной идеи:

[...] человек создан Богом как многоединство, которое существенно сводится в отношении ипостасности к триединству. Полнота образа Божия раскрывается и осуществляется не в отдельном индивидуе, но в человеческом роде, множестве, для которого существует не только я, но и ты, и мы, и вы, которое соборно как род и призвано к любви. Троичность ипостаси в Боге отразилась в творении как множественность отдельных, но взаимноприуроченных и связанных между собою личным местоимением субъектов. Только Богу свойственна триипостасность, неместимая в человеческое естество, как полная данность, однако, она содержится в полноте образа Божия, как *заданность*, как конечная цель богоуподобления. Путь этого богоуподобления есть *любовь*. Божественная любовь, предвечный образ жертвенного самоотвержения, как силы Любви, совершенно преодолевает границы я, делает другое я своим я, самоотождествляется с ним. Но путь самоотождествления с другим я и есть путь любви и сила любви в человеческой жизни. И всякий опыт любви есть эта жизнь в другом и других, перенесение своего я в некое ты, самоотождествление с ним по образу любви триипостасной. Но эта соборность любви есть Церковь, человеческий род в своем оцерковлении, богоуподоблении, обожении, которое и есть цель и задача человеческой жизни. И об этом молится Господь в Своей первосвященнической молитве, в которой Он определяет последнюю цель творения. «Да вси едино будут, яко же Ты, Отче, во Мне и Аз в Тебе, да тии в нас едино будут» (Иоанн 17, 21) [...] (Булгаков 1991, 354–355).

Очень возможно, что иными путями Сергей приходил к подобному же пониманию Троицы: я, человек, любовь, Бог, триединство, «Да вси едино будут», богоподобие человека и умаление Бога ради человека — все эти образы-идеи, их цепочка могли вести Сергея к главному смыслу Троицы. Говорить конкретнее о границах личного сергиева богословия и осознания образа и сути троичности едва ли целесообразно. Важно, что редукция-упрощение Троичного учения великих Отцов Церкви была сделана, видимо, вполне правильно, в соответствии с духом этой идеи и глубокой личной вовлеченностью в нее. И такие примеры известны на разных уровнях — от философской и богословской нумерологии, пытающейся решить парадокс единства и троичности (один — монолитное единство, чающее другого, соединения; два — сформированное единство, угрожаемое расколом составных частей, тяготеющих не только к слиянию, но и к оппозитивности, к распаду; три — завершенная и совершенная полнота с подчеркиванием ведущей роли центра, стягивающего к себе всё, что не центр), до немудреных представлений о Троице трех старцев из реальнейшей фантазии Льва Толстого в его одноименном рассказе (1885 г.): когда архиерей не-

ожиданно для себя посетил пустынный остров на Белом море и встретил трех спасавшихся там старцев (они «всё больше молча делали, и друг с дружкой мало говорят»), он спросил их: — «Как же вы Богу молитесь?» И древний старец сказал: «Молимся мы так: трое вас, трое нас, помилуй нас», где «три вас» — три Лица Троицы, где «три нас» — я, ты, он (почитатели Троицы, «человеческое», «помилуй нас» (связь я, ты, он, «человеческого» с Троицей, «божественным»)²¹⁴. Таков именно в элементарном виде *Собор всей твари* «как грядущий мир вселенной, объемлющий и ангелов, и человеков, и всякое дыхание» (Трубецкой 1994, 228). Если угодно, это толстовское «трое вас, трое нас, помилуй нас» тоже — при заданной мере простоты и краткости — вариант Троичного учения, точнее — вариант, по которому можно идти дальше к уяснению смысла образа Троицы²¹⁵.

ПРИЛОЖЕНИЕ I

МОСКОВСКИЕ МИТРОПОЛИТЫ XIV ВЕКА

Эта тема, важная и сама по себе и здесь, естественно, не рассматриваемая, имеет значение и в связи с Сергием Радонежским, так как тема митрополитов отсылает к теме Церкви на Руси XIV века, ее организации, ее политики — как внутрицерковной, так и связанной с отношениями с княжеской властью, ее задач и целей, ее настроений и устремлений, ее роли в духовном развитии общества и ее вклада в русскую историю рассматриваемого столетия. С двумя из московских митрополитов — Алексием и Киприаном — у Сергия Радонежского были отношения сотрудничества, уважения, более того, взаимного благоволения. Во многом Сергий и эти митрополиты были заодно, и возможные несогласия, если, вероятно, и были, то не выходили с очевидностью наружу и не служили сколько-нибудь заметной помехой в общем деле.

Алексий и Киприан, митрополиты Московские, не только по своему отмеченному и высокому положению и по их тесным связям с Сергием, но и по своим человеческим качествам, по проводимой ими политике и ее результатам заслуживают особого внимания. То же относится и к митрополиту Петру, перенесшему митрополичью кафедру из Владимира в Москву. Он умер, когда Варфоломей (Сергий) был еще ребенком, и никаких связей между ними, естественно, быть не могло. Но Петр стоял у истоков «московского» периода в истории митрополии Русской Церкви

и — уже — той линии, которую так успешно продолжали и углубляли последующие московские митрополиты в XIV веке.

Нужно сказать, что монголо-татарское нашествие, разгром Киева в 1240 году и другие печальные события этого времени, приведшие к тому, что Киевская Русь лежала в развалинах, имели несколько неожиданные (во всяком случае на первый взгляд) последствия в жизни Русской Церкви и ее митрополии, в частности. Русская Церковь, центром которой с момента принятия христианства был Киев, напротив, избежала того краха, который испытала государственная власть и государственность, теснее, чем Церковь, связанные с пространством государства, власти и владения-обладания. Разумеется, Церковь с середины XIII века и в течение последующего столетия (не говоря уж о более поздних временах «подтатарского» существования, которое для Церкви было несравненно легче, чем для мирской княжеской власти) испытала много перемен, но они определялись главным образом двумя факторами — внутренним возрастанием Русской Церкви и осознанием своих задач в связи с теми крупными событиями, которые существенно изменили политическую историю Руси в XIII–XIV веках, и выработке своей позиции по отношению к этим изменениям. Эти задачи были не выдуманные, а подлинные. Горячее дыхание тех дней настоятельно определяло, как и м и должны были быть эти задачи. Насущность задач предполагала быстрый и самой жизнью подсказываемый выбор решений: только «головное» помочь в этом деле не могло, надо было прислушаться к голосу жизни, понять ее дефициты, осознать ее требования, выделить ее главные императивы. Одним словом, нужно было то преодоление наличного status quo, которое было бы спасением. И с начала XIV века, не очень заметно на первых шагах, происходит медленное, а потом все более набирающее силу нарастание исторического творчества на Руси — и в народе, у которого больше нет ни сил, ни времени, ни желания заниматься чем-либо кроме насущной реальности сего дня, и в Церкви, и в государственной власти. На одном полюсе (народ) задача решается незаметно, как бы исподволь, если угодно, эгоистически и приземленно. На другом полюсе (власть) все делается обнаженно, нередко грубо, жестоко, не по-христиански. Церковь старается (и это не всегда ей удается) избежать крайностей. И если она в целом в XIV веке со своей задачей справилась удачно (об исключениях здесь говорить нет смысла), то это в значительной степени объясняется и пониманием императивов времени, и самой личностью возглавителей Русской Церкви, правильно уловивших то направление, в котором дуют ветры истории.

Из необходимости как следствия недостатка нередко вырастает перспектива пути, ведущего к спасению. Смысл этой перспективы может открыться поздно, в конце пути, но это не отменяет ни реальности са-

мой перспективы, ни ее спасительной ценности. Нетрудно заметить, что следствием монголо-татарского нашествия и упадка Киевской Руси было передвижение центра русской церковной власти к северо-востоку. На высшем уровне реально это проявляется в соответствующем перенесении резиденции митрополита с юга на север. Имея в виду эти изменения, историк Русской Церкви дает панорамное описание ситуации под этим углом зрения:

В этом случае церковная жизнь с необходимостью определялась судьбами жизни политической. Государственного единства Руси, имевшего свой центр в великом княжении киевском, к концу домонгольского времени не существовало: к тому времени было уже два великих князя, сидевших на двух противоположных концах Русской земли, в княжествах: галицко-волынском и владими́ро-суздальском. Киев изжился и перестал быть городом не только великокняжеским, но и просто княжеским и превратился в пригород, управляемый боярином-наместником. Татарское разорение принизило его окончательно и решительно выдвинуло перед митрополитами вопрос об их резиденции. Раздвоение великокняжеского центра несколько замедлило решение вопроса о новой митрополичьей резиденции, потому что заставляло отчасти выжидать и колебаться в выборе. Отсюда некоторый период блуждания митрополитов по русской земле. Затем, когда митрополиты уже избрали северный центр вместо южного, их скитальчество еще несколько затягивается, благодаря временной неустойчивости самого политического центра: Тверь, Владимир, Москва борются за преобладание. Борьба московских князей за право великого княжения вовлекает митрополитов в политику. Через это возрастает еще более прежнего государственное значение иерархии, а вместе с тем возрастает на Руси и потребность иметь митрополитов из своих русских людей, которые бы беседовали с князьями «усты ко устам». Все чаще и чаще отправляются в Константинополь кандидатами на митрополию местные княжеские избранники, пока, наконец, злополучная Флорентийская уния не вынуждает русских порвать прежние доверчивые отношения с греками и начать новый порядок самостоятельного избрания и поставления себе автокефальных митрополитов на Москве. Власть русских митрополитов в церковном и особенно в политическом отношении, поднявшаяся на небывалую высоту, с момента разрыва с Константинопольским патриархом, быстро упадает, потому что теряет внешнюю могучую опору своей независимости. Над русскими митрополитами быстро вырастает подавляющий авторитет московского князя, который усваивает себе титул царя и соединенную с ним византийскую идею патроната над всеми православными христианами, причем поставление и участь самих митрополитов начинает в такой же сильной степени зависеть от личной воли московских князей, как это было в разрушенном Цареграде. Церковная иерархия, словом и делом воспитавшая московское самодержавие, сама должна была смирен-

но подклониться под властную руку взлелеянного ею детища. Таков самый общий контур исторических судеб русской митрополии (Карташев 1991, т. 1, 288–289).

Последняя часть этой панорамы относится к периоду, на полстолетия отстоящую от смерти Сергия, хотя, конечно, корни многих явлений, резко обозначившихся в XV веке, находятся в веке XIV.

Помимо передвижения центра управления Русской Церковью на северо-восток нужно отметить еще одно, также отчасти вытекавшее из общей ситуации в Восточной Европе, явление, которое нельзя признать тривиальным. Речь идет о выборе митрополита Руси по «национальному» признаку. В Киевской Руси лишь дважды на митрополичьей кафедре оказывались русские иереи, и оба раза — как результат некоего ослушания Вселенского патриарха, своеволия²¹⁶. На этом фоне может показаться неожиданным более чем тридцатилетнее пребывание (1249–1281 гг.) на кафедре митрополита из русских Кирилла. Historики с основанием считают эту уступку «русскому национализму» сознательным шагом Константинопольского патриарха, не желавшего подвергать предратностям судьбы митрополита-грека. В этом случае была и действительная боязнь²¹⁷, но и, видимо, дипломатический расчет: Византия в это время (может быть даже, временно поставив крест на Руси) спешила установить мир и династические отношения с Монгольской империей. Так или иначе, но около 1249 года Кирилл, поставленный в митрополиты патриархом Мануилом II, вернулся на Русь. Византийская Церковь сделала неканонический шаг, отказавшись от традиционного господства над миссионерски зависимой от нее Русской Церковью. Впрочем, у Византии хватало и своих внутренних забот: с 1204 года, когда «латинские» завоеватели захватили Константинополь, византийские власти, светские и духовные, как беженцы, прозябали в Никее, и в некотором роде им было не до «русских» дел.

Миссия Кирилла оказалась удачной. Ему удалось сделать главное для того времени. Он сумел заслужить доверие и у русских князей, и даже у татар и добиться от последних освобождения Церкви от дани; более того, Кирилл добился от татар разрешения на учреждение православной епархии в Сарае. Он был заботливым и деятельным пастырем. Несколько раз он объезжал все епархии и делал все, чтобы восстановить порядок, нарушенный нашествием. В 1274 году Кирилл созвал Собор во Владимире, на котором были выработаны известные 12 правил, касающиеся внутрицерковных дел. К концу пребывания Кирилла на митрополичьей кафедре ситуация на Руси несколько стабилизировалась. Да и в Византии произошла существенная перемена: в 1261 году «латиняне» были изгнаны, и в Константинополь вернулись и император и патриарх. Византия снова актуализировала свои интересы на Руси и, как считают,

еще при жизни Кирилла предупредила, чтобы на Руси не рассчитывали в дальнейшем иметь митрополитов из русских, хотя именно опыт Кирилла свидетельствовал об успешной его деятельности в Русской Церкви и ненарушении взаимного мира и согласия с греками. Однако следующим митрополитом все-таки оказался грек Максим (1287–1305 гг.). Но следующим митрополитом снова оказался уроженец Юго-Западной Руси Петр (1308–1326 гг.). Подобное «греко-русское» чередование продолжалось и в XIV веке: «греко-властие» на митрополичьей кафедре на Руси стало отступать — и все более по мере расширения Московского княжества и возрастания власти московских князей. Не случайно, что в этот конструктивный и творческий период в истории Русской Церкви и ее митрополитов в течение века (1308–1406), если не считать исключения в виде двух «лже-митрополитов» Михаила-«Митяя» и Пимена (к сожалению, в этот же век было немало и других честолюбцев-авантюристов среди лиц, принадлежащих к духовенству высокого звания), дал четырех выдающихся иерархов-митрополитов, причисленных Церковью к лику святых, — Петра, Алексия, Феоноста и Киприана. Это, несомненно, отмеченное событие в истории святости на Руси, той ее разновидности, которая представлена святителями, святыми епископами. Эта чередка в XIV веке открывается митрополитом Петром, почитание которого установилось непосредственно после его кончины 21 декабря 1326 года (при этом нужно отметить, что он был в этом святительском ряду первым из русских митрополитов).

1. Митрополит Петр, угодник Московский

В избранном здесь контексте на этой выдающейся фигуре можно остановиться лишь ненадолго: хотя Сергей Радонежский и был его младшим современником; друг с другом они не встречались, разница в возрасте такую встречу исключала. Впрочем, память о Петре хранит и епифаниево «Житие» Сергия. Так, когда нужно определить время рождения Сергия, среди других хронологических индексов упоминается и Петр (*[...] преподобный родися [...] при архиепископѣ пресвященнемъ Петре [...]*). В другом случае, говоря о некоем знамении, подобном тому, которое видели сергиевы родители, Епифаний ссылается на «Житие» Петра (*Пишет же в житии святого отца нашего Петра митрополита, новаго чудотворца иже в Руси, яко прилучися нѣчто сицево знамение*). Конечно, Сергей и при жизни Петра не мог не слышать о нем. Но еще больше должен был он узнать о нем позже — от людей, которые общались с ним и больше знали о нем, чем Сергей. Современный читатель может получить представления о Петре, его текстах и его «Жи-

тии» из ряда как общих, так и более специальных исследований, см.: Ключевский 1871, 82–88; Барсуков 1882, стб. 447–449; Макарий 1886, т. 4, кн. I, 312–317; Шевырев 1887, т. 3, 88; Кучкин 1962, 59–79; Дмитриев 1963, 215–254; Дмитриев 1980, т. 2, 64–70; Дончева-Панайотова 1981; Седова 1983, 256–268; Седова 1993; Прохоров 1987, 163–166, 325–329 и др.

С именем Петра связываются шесть посланий. Первое из них — окружное послание по поводу наступления Великого поста («Поучение игуменом, попом и диаконом»). По нему можно представить себе и круг более или менее распространенных нарушений христианской жизни и грехов (непристойности, страсти, пьянство, смехотворство, блуд, колдовство, ростовщичество и т. п.) и положительную программу (кротость и смирение, забота о духовной пастве, чтение подобающих книг). Второе послание обращено к тем же адресатам, но еще и «ко мнихом и ко всем православным христианом». В единственном известном списке это послание приписано Киприану, но современный исследователь (Прохоров 1987, 327–328) склоняется к тому, что у Петра больше оснований считаться автором послания, нежели у Киприана. В послании содержатся советы священникам, что делать в случае смерти жены (или идти в монастырь, или, если он «имеет в слабости пребывать и любить мирские сласти», оставить священническое служение), общие наставления о благочестии и милосердии. Третье послание обращено к самой широкой аудитории — от епископов до «всех православных крестьян»: оно о грехах, о запретах и о том, что и как надо делать, чтобы избежать соблазнов и впадения в грех. В четвертом послании — призыв слушаться духовного пастыря и рассуждение о словах Христа о блаженных. Пятый текст митрополита Петра принадлежит к жанру поучения и озаглавлен как «Поучение Петра митрополита, егда препре тферьскаго владыку Андрея во сборе». Этот текст двучастен — поучение, в котором напоминает, что люди призваны «в вечную жизнь» (заключительные слова поучения особенно характерны — «и внидем, радуящиеся в бесконечную радость, и в бессмертный живот, и в неизреченную красоту»; думается, что они хорошо передают натуру Петра), и похвальное слово митрополиту Петру. Шестой текст, названный Е. Е. Голубинским «загадочным поучением», обозначен как «Поучение Петра митрополита ко князю великому Димитрию и к смерти его, и к братии его, и к епископу, и к боляром, и ко старым, и ко младым, и ко всем христианом». В этом поучении — напоминание о казни для тех, кто не обращает внимания на наказания, ибо «предасть Бог такового мучителем и [в] большую казнь. — «Дети, были есте от Бога в казни», «Дети, не давайтесь в безстрашие», — обращается и, обращаясь к пастве, заклинает ее Петр, имея в виду случившееся при великом князе и его

смерти. И в конце — призыв к «великому послушанию». Этот текст также позволяет предполагать наличие у Петра художественного начала, его умение воздействовать словом на паству. О роли памяти-воспоминания в сохранении традиции в контексте того, о чем намекается Петром, говорит и такая отмеченная фраза, как «Старии добре помнят, како было при великом князе и при смерти его, да и вспоминают молодым». — В грамотах митрополитов Феоноста и Алексия упоминается неизвестная грамота Петра. Возможно, что она, как предполагают, связана со спором между рязанским и сарайским епископами по поводу Червленого Яра. — Издания этих текстов Петра см.: Горский 1844, ч. 2, 73–84; Пам. стар. русск. лит. 1862, вып. 4, 186–188; Пам. др.-р. кан. пр. 1880, т. 6, стб. 159–164; Голубинский 1904, т. 2, I полов., 119–120; Никольский 1909, 1109–1115.

Но основным источником о Петре, его жизни и деятельности, разумеется, остается его «Житие», написанное в XIV веке и имеющее две редакции разной ценности, поскольку одна является переработкой другой, притом переработкой с установкой на расширение. Исходную редакцию связывают с ростовским епископом Прохором, а вторая («знаменитая») редакция была создана Киприаном, много сделавшим для увековечения памяти о Петре. В первой редакции различают два извода. В одном из них имя Прохора отсутствует, в другом к самому «Житию» присоединено «Поучение» Петра (в связи с его спором с тверским епископом Андреем). Кучкин 1962, 59–79, подробно исследовавший вопрос, связанный с этими двумя изводами и их авторством, полагает, что именно «Поучение» связано с именем Прохора, тогда как само «Житие» было составлено неизвестным по имени автором, возможно, одним из клириков Успенского собора в Москве, близким как покойному митрополиту Петру, так и князю Ивану Даниловичу Калите. Время создания этой редакции — до 14 августа 1327 года, откуда следует, что текст был создан практически сразу же после смерти Петра. Второй извод вызван нуждами канонизации Петра в 1339 году в Константинополе, также необычно скорой. Этот текст претерпел ряд изменений (присоединение «Поучения», введение общего заглавия и т. п.), а в 1348 году он был дополнен новыми фрагментами о чудесах. Самый ранний список второго извода относят к концу XV — началу XVI века (старший по возрасту список первого извода — 70-е годы XV века). Текст «Жития» в этом изводе довольно сжат. Он кратко и просто излагает основные эпизоды жизни митрополита Петра. Позже было сочтено, что при учете сделанного Петром для Москвы краткий текст «Жития» не достаточен, и позже митрополит Киприан на основе этой краткой версии создал как часть большой Службы митрополиту Петру переработанный и существенно расширенный вариант «Жития», отличающийся высокими литератур-

ными достоинствами. В тексте появились риторическое вступление, отступление, описание пророческого видения отроку Петру во сне, заключительное похвальное слово. В результате «все повествование приобрело характер непринужденного живого и поучительного рассказа человека с широким жизненным и литературным кругозором, уверенного в себе, хорошо владеющего словом, позволяющего себе эмфазу и иронию» (Прохоров 1987, 164). С основанием полагают присутствие в этом тексте следов публицистической установки составителя, прошедшего через трудную и далеко не всегда успешную борьбу как с «лже-митрополитами» Михаилом-«Митяем» и Пименом, так и с великим князем Дмитрием Ивановичем. Тот же автор подчеркивает, что «под пером Киприана “Житие” приобрело также черты его автобиографии» (Прохоров 1987, 165), наблюдение, кажущееся несомненным — тем более что в текст включен и действительно автобиографический фрагмент о бедствиях Киприана в 1379–1380 годах, когда он находился в осажденном генуэзским флотом Константинополе (ср. также мотив мистической помощи Киприану, оказанной Петром). По общему мнению, время создания этой редакции — 1381 год. Сообщение «Сказания вкратце о премудром Киприане» из «Степенной книги и одного сборника XVII века о том, что Киприан написал «Житие» в 1397–1404 годах, считают относящимся к написанному митрополитом «Похвальному слову митрополиту Петру», в основе которого лежит его собственная редакция «Жития»²¹⁸. Издания «Жития» митрополита Петра — Макарий 1886, т. 4, кн. 1, 312–317; Макарий 1907, стб. 1620–1646; Степ. кн. 1912, 321–322 [= ПСРЛ т. 21, 1-я полов., 1912]; Ангелов 1958, 159–176; Прохоров 1978, 205–215; Седова 1993 [ср. русский перевод «прохоровского» текста «Жития» — Избр. жит. св. М., 1992, 243–249]. — Далее текст «Жития» митрополита Петра цитируется по изданию — Прохоров 1978 (пергаменная Служебная Минея на декабрь. Харьковская Государственная научная библиотека им. В. Г. Короленко, № 816281, лл. 128 об.–140; датируется 80-ми годами XIV века)²¹⁹.

Митрополит Киприан был в своем литературном творчестве выдающимся стилистом, одним из лучших представителей того риторического направления, которое умело соблюдать гармоническую строгость, не позволяя себе излишеств, крайностей, и обладало чувством меры. В этом отношении Киприан существенно отличался от Епифания: риторическое никогда не уводило его от избранной темы и не вставало между автором и его читателем. «Житие» Петра в киприановой редакции подтверждает это.

Сам текст «Жития» обрамлен вводной и заключительной частями. Их стилистика отличается от собственно житийной части, но ровно в

той мере, в какой необходимо привлечь внимание «серьезного» читателя к жизнеописанию митрополита Петра перед началом ознакомления с ним²²⁰ и осмыслить в целом труженический его подвиг после того, как перевернута последняя страница этого жизнеописания²²¹.

Основной текст «Жития» Петра построен просто: он не обширен, но и не тесен и поэтому легко обозрим. События жизни святителя развертываются по традиционной житийной схеме, в которой, однако, некоторые события выделяются как особо отмеченные — или по их диагностической в отношении присутствия святости важности, или по их драматизму, или по некоей значительности, которая вполне откроется позже. Следует обратить внимание на существенную близость в описаниях рождения и детства Петра и Сергия, хотя места их рождения в пределах освоенного к тому времени русскими восточнославянского пространства были предельно противоположны — крайний юго-запад, Волынь с ее гористостью и «светлыми» лесами и крайний северо-восток, равнинный, с почти сплошными «темными» лесами. Но природные различия стираются перед явлением святости, хотя этим и не перечеркивается роль природного в формировании человека, который позже будет понят как носитель святости.

Изложение в «Житии» движется быстро, но без излишней поспешности, обычно без отвлечений и заполнения переходов. Так, вкратце сообщив о рождении Петра (*Съй убо блаженный Петр родися от христиану и благоговейну родителю въ единомъ от мест земля Вельнскаа*), «Житие» сразу же сообщает о сопровождавшем это рождение знамении, действительно поразительным по своей архетипической подлинности:

Еще бо сушу в утробе матерни²²², въ едину от ноций, свитаючи дневи недели, виде видение таково мати его. Мнеше бо ся ей а г н ъ ц а на руку дрѣжати своею, посреди же рогу его древо благолиствьно израстьше и многыми цветы же и плоды обложено, и посреде ветвей его многы свеще светящих и благоуханиа исходяща²²³. И възбудившися, недоумеаше, что се или что конецъ таковому видению. Обаче аще и она недомышляшеса, но конецъ последе с удивлениемъ яви, еликыми дарми угодника своего Бог обогати.

Следующий эпизод — мальчику семь лет отроду; он отдан в обучение — *в дано бываеть родителями к н и г а м уч и т и с я*, и здесь, как и у отрока Варфоломея, — неудача, повергшая родителей в печаль ([...] *отроку не спешно учение творяшеса, но косно и всячьскы неприлежно*), как печалились в подобном случае и родители Варфоломея²²⁴. Совпадения продолжают (хотя и не столь разительные) и далее, в частности, на следующем же шаге. Однажды во сне отрок Петр увидел некоего мужа в святительских одеждах, который, став над ним, сказал ему: «Отверзи, чадо мое, уста своя». Когда это было сделано, святитель правой

рукой прикоснулся к его языку, благословил его и как бы влил в его гортань некую сладость. Когда отрок проснулся, никого рядом с ним не было. Результат этой встречи во сне превзошел все ожидания — *И от того часа вся, елика написоваше ему учитель его, малымъ проучениемъ изучаше, яко и в мале времени всех сверьстник своих превзыде и предвари.* Соответствующий эпизод в «Житии» Сергия отличается лишь тем, что отрок Варфоломей, посланный найти заблудившийся скот, увидел в поле под дубом *етера черноризца, старца свята, странна и незнаема, саномъ прозвитера,* который, узнав, что Варфоломею не дается грамота, попросил его открыть уста («*Зини усты своими, чадо, и разврзи а*») и съесть кусочек святой просфоры. Варфоломей сделал все, о чем просил старец, — *и бысть сладость въ устѣх его, акы мед сладяй.* Результат вкушения этого святого дара был столь же велик, как и в случае с отроком Петром.

Когда отроку Петру исполнилось 12 лет, он ушел в близлежащий монастырь, принял пострижение от игумена и был причтен к братии. *И с отъятиемъ убо власным и всяко мудрование съотрезуеть плотское, и бываетъ свершен в всемъ послушник, духовному отцу своему последуя.* Здесь цепочка сходств в жизни двух святых расходится: Сергий начал с отшельничества, с пúстыни, Петр — с монастыря, где он проходил послушание. Все, что ему приходилось делать, делал примерно — носил в поварню воду и дрова, стирал братии власяницы и ни зимой, ни летом не оставлял своего правила (*зиме же и лете се творя бесъпрестанно*). По церковному звону первым приходил в церковь, уходя из нее последним. Но и стоя в церкви и с благоговением слушая божественное Писание, он никогда не прислонялся к стене. И годы, день за днем, проводил он *въ таковомъ устроени, яко же некоею лествицею въсхождениа въ сердци полагаише, по Лествичника указанию же и слову.* Инок Петр всегда слушал во всем своего наставника и без лености оказывал послушание и братии — *не яко человекомъ, но яко самому Богу.* И заключая рассказ о начальном периоде пребывания Петра в монастыре, составитель как бы подводит первый итог весьма ответственными словами — *И всем образ бываше благ к добродетелному житию смирениемъ, и кротостию, и молчаниемъ.* Все эти три определения в точности соответствуют характеристикам духовных качеств Сергия. Конечно, эти характеристики достаточно общи, хотя молчание несколько нарушает ряд: если смирение и кротость относятся к непременным добродетелям, то молчание все-таки отнюдь не обязательная добродетель. Связь Петра с молчанием, видимо, неслучайна. О ней говорится и позже — *Бяше бо нравомъ кроток, молчалив же в всемъ, и не яко старейшина показуашеся брат[и]и, но последни всех творяшеся.*

Принимая во внимание обилие переключек между «Житием» Сергия и «Житием» Петра и сам характер выражения «молчалив же в семь», можно думать, что речь идет не просто о многословии, но и о т. наз. «прерывном» молчании как виде послушания, а не как естественном «физическом» перерыве между говорением. В этом случае молчание Петра отсылало бы к самой практике молчания в одном из волынских монастырей во второй половине XIII века или, по меньшей мере, к ранним этапам формирования подвижничества этого рода. И еще один возможный аргумент в пользу понимания этой характеристики Петра (*молчалив*) как элемента аскетической практики. Известно, что иконописцы в древнерусской традиции перед тем, как писать икону (тем более в особенно ответственных случаях), духовно готовили себя к этой работе, очищали душу и помыслы, избавлялись от всяких «мудрований», принимали обет молчания как элемент общего аскетического послушания перед подвигом воплощения святых образов.

Если высказанное относительно молчания Петра предположение верно, то особое значение может иметь то обстоятельство, что тема молчания в «Житии» Петра возникает в последнем слове абзаца, непосредственно предшествующего тому, в котором сразу же говорится о желании Петра освоить «и к о н н о е учение». Ср.:

По времени же и диаконьское служение приемлет разсуждением наставничии. Потом же и презвитерьскому сану сподобися. И ни тако пръваго служения не преста, еже служити братиамъ с всякымъ смиреннемъ в съкрушении сердца, но въ желание приходитъ учению иконному, еже и въскоре навыче повелениемъ наставника. И сему убо делу прилежа, и образ Спасов пиша и того все непорочныа Матере, еще же и святыхъ въображенна и лица, и отсюду ум всяк и мысль от земныхъ отводя, весь обожен бываше умомъ и усвоевашеся к воображеннемъ оных, и большее рачение къ добродетелному житию прилагаше, и к слезамъ обращаашеся.

Это «отведение» ума всяка и мысли от земного, это «обожение» ума во время писания иконы скорее всего (если не вполне определенно) предполагало молчание, как об этом говорилось выше. Аскетическая практика святого художника, узрение откровения и его воплощение в красках (иногда, как в случае Андрея Рублева, узревается и воплощается само молчание безмолвующей беседы), конечно, помогает приблизиться к небесному первообразу и тем самым оказывается сродни молчанию Сергия на его пути к Богу, в его немых беседах с Ним, исполненных невыразимой любви. Поэтому неслучаен в только что процитированном фрагменте «Жития» Петра переход от мотива слез к мотиву любви, возникающему в непосредственно следующем фрагменте, сразу же после *и к слезамъ обращаашеся*:

Обычай бо есть в многих се, яко егда любимаго лице помянет, абие от любве къ слезам обращается. Сице и съ(й) божественный святитель творяше, от сих шаровных образов к прьвообразным ум возвождаше. И убо преподобный отець нашъ и Божий человек без лености иконы делааше.

Это богословски верное, философски глубокое и отвечающее глубинным интуициям художественного воплощения первообразов в «шаровых образах» (то восхождение²²⁵, которое одновременно может быть понято и как откровение первообраза художнику, как бы нисхождение навстречу восходящему к первообразу художнику) и переживаний самого художника отсылает не только к терминологии древнегреческого идеализма в его платоновской версии и к «онтологическому», но в конечном счете и к самой тайне воплощения. И еще одно замечание: процитированная средняя из трех фраз позволяет по-новому понять глубину философской эрудиции Киприана, составителя этой редакции «Жития» митрополита Петра (в редакции Прохора соответствующее место передано иначе) и поразительной точности применения этой эрудиции. Более того, сказанное еще один штрих к описанию той духовной атмосферы XIV века, которую по существу только еще предстоит восстановить.

Петр продолжал жить в монастыре. Он писал иконы, и, видимо, на какое-то время это отменило или уменьшило другие его обязанности. Наставник монастыря принимал эти иконы и раздавал их — то братии, то христороубцам, приходившим в монастырь ради благословения. Но наставник и, возможно, сам Петр думали о другом и ждали своего часа. И он настал. *По времени же, благословениемъ и повелениемъ наставника своего, исходить от обители. Ни бо достоаше проити вся степени и потомъ на учительскомъ седалищи посадитися.*

Петр покидает обитель и обиходить округ места она пустынная и обретаает место безмолвно на берегах реки Рата, где и устраивает себе обитель. Перемены в жизни сказались сразу: *и труды многы под[ъ]емлетъ, и болезни к болезнемъ прилагает, и поты пролиет.* Тем временем воздвигается Петром церковь во имя Спаса Иисуса Христа, строятся кельи, поскольку в обитель вскоре стали приходиться люди. Довольно скоро собралась немалая братия, и Петр взял на себя заботы о спасении собравшихся, *яко отець чядолюбив.* Составитель «Жития» подчеркивает, что учил их Петр *не точию словомъ [...], но и деломъ большее наказуаше тех.*

Был он нравом, как уже говорилось, кроток и молчалив. *Ни же когда разъярися на кого съгрешающа, но с тихостию и словом умереным учааше.* Беше же и милостив толико, *яко николи же просящаго убога или странна не отпусти тѣща, но от обретающихся в них подааше, множицею и вътам брат[и]и.* Когда же у Петра не было, что подать

просящим, он дааше от икон писомых от него, иногда же и власаницу, снемь с себе, дасть на пути убогу, томиму зимою.

В житиях многих святых, когда признаки святости уже налицо, а в подвижническом пути обозначается некая пауза, вспоминают слова из Евангелия от Матфея — «Вы — свет мира. Не может укрыться город, стоящий на верху горы», 5, 14. Вспомнил их и составитель «Жития» Петра. Когда в житиях появляется это клише, значит, мир открыл для себя этот город, стоящий на горе добродетели, и, следовательно, на пути святого уже обозначился решающий перелом. Слухом о Петре наполнилась вся благодатная Волынская земля:

Но и князю тогдашньому в слух прииде добродетелное мужа житие, и велможамь такожде, и просто реци — всей стране и земли оной. Тогда бо беше въ своей чьсти и времени земля Вельньскаа, всякымь обильствомь преимуци и славою, аще и ныне по многих ратех не такова, обаче и въ благочести. И всеми убо чтомь и славимь бе дивный съ[й] человек — княземь убо и славными велмужи. И вси слово его приимаху²²⁶.

Слава о Петре распространилась по всей Волынской земле и напитала ее сполна. В ней этой славе становилось тесно, и скоро ей предстояло выйти на более широкий всерусский простор. Случай помог этому. В это время и в эту Волынскую землю прибыл (прилучися) святитель Максим, который в те годы престол всея Рускыя земли украшаше. Он проходил Волынскую землю, поучаа люди Божиа по преданному уставу. К нему-то и пришел со своей братией Петр, чтобы получить от святителя благословение. Во время встречи он передал митрополиту образ Пречистой Девы, написанной им, Максиму. Тот благословил пришедших, образ же Пречистыа съ великою радостию приемь и, златом и камениемь украсив, у собе дръжаше, во дни и в ноци моляшеса ей непрестанно о съхранени и съблюдени Рускоя земли даже до своего живота.

Вскоре Максим умирает. Тело его в гробе было помещено в церкви Пречистой Богородицы во Владимире, где находилась тогда митрополичья кафедра. Ушел окормитель всея Руси и сразу же возникла со всей остротой проблема преемства. Видимо, некоторым промедлением воспользовался некто Геронтий — изумен съ[й] дерьзну дерзостию въсхитити хотя сан святительства, не веды, яко «всяк дар свершен свыше есть, сходя от Бога, отца светом». Он осмелился взять святительскую одежду, утварь и ту икону Богородицы, которая была написана рукою Петра и поднесена святителю Максиму. Решив, что дерзновенно захваченные атрибуты святительской власти делают его достойным ее, Геронтий отправился в Константинополь к патриарху, чтобы получить благословение. В XIV веке на Руси пришлось иметь дело не с одним та-

ким самозванцем, как Геронтий. Дальнейшее в этой части «Жития» не столько о Петре, сколько о самом Геронтии, и поэтому здесь можно лишь вкратце напомнить сюжетную линию.

Слух о самоволии Геронтия распространился широко и докатился до Волынской земли, мнози негодоваху; среди них был и князь²²⁷. Не теряя времени, князь Вельньскыя земли съвещавает съвет не благ: въсхоте Галичьскія епископи въ митрополь претворити, извотомъ творяся, Геронтиева високоумиа не хотя. В этих замыслах князя особая роль отводилась Петру, и князь начинает действовать — нападает на Петра словесы, подъгнущая его к Царюграду. И се убо творяше на многы дни, то сам беседуя с Петром, то склоняя его к путешествию в Константинополь для посвящения на престол Киевской митрополии через своих бояр. Более того, князь втайне посылает патриарху и всему священному собору моление о благословении Петра на митрополичий престол.

А Геронтий тем временем уже на корабле, устремляющемся к Царьграду. Петр, добравшись до моря, тоже садится на корабль, который плывет к той же цели. Этой поездке посвящена значительная часть «Жития». С самого начала было очевидно, что Геронтий задумал недоброе. Было ему и знамение — явление «в нощи» иконы Пречистой Богородицы, написанной Петром. Она как бы представляет за Петра и обращается к Геронтию, «в печали сушу» с предупреждением:

Вьсуе тружаешися: толику путеви вдалъся еси! Не възыдет на тя святительскыи великыи сан, его же въсхытити въсхотел еси. Но иже мене написавый Петр [...], служитель Сына и Бога моего и мой, тыи възведен будет на высокыи престол славына митрополи Рускыя, и престол украсит, и люде добре упасет [...] И сице богоугодно поживь, въ старости мастите къ желаемому владыце и прьвому святителю преидет радостно.

Видение произвело на Геронтия удручающее впечатление. Кажется, он склонен был поверить словам Богородицы, и то, что он усвоил из ночной встречи, он поведал своим спутникам: «Вьсуе тружаемься, брат[и]е: желаемого не получим». Тем не менее, скорее всего после уговоров, путь был продолжен — *И тако по мнзех истоплени и бурях, едва възмогоша Царяграда дойти.*

Совсем иным был путь Петра. Благополучно достигнув «Константина града», он сходит на берег и направляется к патриарху в храм Святой Премудрости Божьего Слова. Когда Петр вошел в двери и увидел патриарха (им был тогда святой Афанасий дивный), храмина исполнилась благоухания. *И разуме Духомъ Святымъ патриарх, яко приходомъ Петровымъ благоухание оно бысть, и прият его радостне, благословению сподоби его съ веселиемъ.* Узнав причину приезда Петра, патриарх созывает Собор митрополитов, и они «избрание по обычаю сътваряють».

Патриарх со священным Собором совершают тайную службу. Он же *свещает и дивнаго Петра, светильник на свещнице поставив, яко да всем суцимъ въ храмине светить. И учителя того и пастуха земли Руской уставляеть. Лицо Петра «просветися», и патриарх сказал: «Се человек повелениемъ Божиимъ приде к нам, и того благодатию добре стадо упасеть, порученое ему». И было веселие духовное в тот день.*

Через несколько дней достиг Константинополя и Геронтий (по многих истомленихъ). Придя к патриарху, он, *не хотя, вся прилучьшаася ему сказает, еще же и сонное видение. Эта встреча ничего не изменила, и патриарх, взяв у Геронтия святительские одежды, утварь, пастырский жезл и икону, передал их истинному пастырю — Петру.*

После этого патриарх Афанасий «на всяк день беседы душеполезныя простираше». Наставив и благословив Петра²²⁸, патриарх отпустил его из Константинополя. Вернувшись на Русь и взойдя на митрополичий престол (с 1299 года, когда митрополит Максим покинул Киев, центр Русской митрополии находился во Владимире), Петр начал учить духовное стадо, порученное ему Богом. Он переходил с места на место, повсюду неся мир и благословение. Сам смиренный и кроткий труженик, он чаще всего напоминал своей пастве Христовы слова «В сердце кроткихъ почиеть Бог» и «Сердце съкрушено и смирено Бог не уничижить».

Но лукавый враг не дремал, и испытания и рознь не прекращались. Некоторые отказывались признать Петра святителем. Многие из них потом раскаялись, признали Петра и были им прощены. Особенно тяжелые отношения сложились у Петра с Андреем, епископом Тверским. Вина лежала на Андрее и распря не могла выводиться только из противостояния Москвы и Твери. Это хорошо понимал составитель «Жития» Петра и четко определил и главную причину розни, рассказав и о последствиях:

По времени же пакы зависти делатель враг завистию подьходить Аньдреа, епископа суца Тиферьскаго предела, легька убо суца умом, легчайша же и разумом, и изумлена суца, и ѿ суетне[й] славе зинувша, и поостривьша язык свой глаголати на праведнаго безаконие. И съплитает [так! — В. Т.] ложнаа и хулна словеса, и посылаетъ с Царьствующий град к святейшому и блаженому патриарху Афанасию. Он же удивися, неверна та въмени. Обаче яко многа суца навеждениа она, посылаетъ единого от клирикъ церковныхъ святой Афанасий с писаниемъ, глаголя сице: «Всесвященнейший митрополит Кыевський и въсея Руси, о Святемъ Дусе възлюбленный брат и съслужитель нашего съмирениа Петр! Веси, яко избраниемъ Святаго Духа поставлен еси пастух и учитель словеснаго Христова стада. И се ныне приидоша от вашего языка и твоего предела словеса тяжка на тя, яко же слухы моя исполниша и помысл мой смутиша. Потщися убо сие очистити и исправити».

Когда клирик от Афанасия прибыл на Русь, в Переяславле был созван Собор. Состав его был весьма представительен. Среди духовных лиц был Симеон, епископ Ростовский, и преподобный Прохор, игумен Печерский. Был, разумеется, и Андрей, епископ Тверской (*иже бяше и самоделатель всем тогдашним молвам*). Среди представителей светской власти были два сына Михаила, князя Тверского (сам он в это время был в Орде) — Димитрий и Александр, *и иных князей довольно, и велмужей много*. Составитель «Жития» добавляет: *Еще же и лучшии от игумен и чернецъ, и священник множество*.

Собор начался с того, что патриарший клирик предал гласности обвинения, высказанные Андреем в послании к патриарху, не называя имени обвинителя. «И велику мятежу бывшу о лъживомъ и льстивом оклеветани[и] святаго», — сообщает «Житие» о реакции на эти обвинения. Что случилось бы далее, сказать трудно. Но слово взял Петр, *Божий человек*, и, подражая Христу, сказавшему апостолу Петру: «Вонзи ножь свой в ножьницу», *во всеь ему последуя*, обратился к Собору:

«Брат'е и чяда о Христе възлюбленнаа! Не унше есмь аз Ионы пророка. Аще бо мне ради ес[ть] волнение се великое, и жд е н и т е м е н е, и уляжеть молва от вас. Почто убо мене ради подвижетесь толико?»

Этих слов было достаточно, чтобы в центре внимания оказался не тот, на кого пало «неправденое обльгание», а клеветник. Ему не удалось утаиться, и он был обличен и посрамлен. Петр же *ничто же не сътвори ему зла, но пред всеми словесы утешительными поучив его, рече ему: «Мир ти о Христе, чядо! Не ты се сътвори, но изначала роду человеческому завидяй диавол. Ты же отныне съблюдайся. Мимошедшаа же Господь да отпустить ти»*. Все стало на свои места²²⁹.

А Петр продолжал свой подвижнический путь. Он по-прежнему *без лености* проходил через грады и веси, поучая и наставляя порученное ему Богом стади, *ни труда убо, ни же болезней телесных оущаа*. И уже в старости он продолжал посещать сирых, убогих, вдовиц — *яко присный отецъ являшеся к ним*. Но приходилось и бороться с еретиками за чистоту христианской веры, вступая в религиозные споры, доказывая и обличая²³⁰.

Один из особенно значимых эпизодов «Жития» связан с приходом Петра в М о с к в у во время обхода им русских земель. Пришел ли он в Москву, потому что она была на его пути, без каких-либо особых намерений, или же у него еще до посещения Москвы был относительно ее некий далекоидущий замысел, сказать трудно. Могло быть и так, и этак, а в некоем более широком контексте — и то и другое вместе, и в этой последней ситуации едва ли стоит непременно усматривать непреодо-

лимое противоречие. В церковной традиции, которая прославляет Петра как небесного покровителя Москвы, перенесшего якобы митрополичью кафедру из Владимира в Москву, и которая сильно способствовала формированию «московского» мифа в народном сознании и подчеркиванию особой роли Петра в истории Москвы, подлинное нередко смешивается с неподлинным, но желаемым, и потому здесь уместно привести слова выдающегося историка Русской Церкви, исследователя строгого, трезвого, в высокой степени ответственного:

О Петре митрополите обыкновенно выражаются так, что он перенес кафедру митрополии из Владимира в Москву. Но сделать этого в действительности он не мог, потому что не имел достаточных для того оснований. Во-первых, Владимир был целым и благоденствующим градом, а во-вторых, Москва тогда вовсе не была столицей великого княжения. Во Владимире было законное седалище кафедры митр. Петра; там он должен был быть погребенным. Не нарушая кафедральных прав Владимира всецело, т. е. не имея возможности перенести оттуда резиденцию митрополии в простой удельный город Москву, он сознательно допустил по крайней мере ту вольность, что решился быть погребенным в Москве. Мотивы и обстоятельства этого решения митр. Петра в его житиях представляются довольно неглубоко и даже *неточно*.

И далее, приведя отрывок из «Жития» Петра о его первом приходе в Москву:

Здесь неточность заключается в той подробности, будто св. Петр пришел в Москву только при Иване Даниловиче, т. е. всего за год до своей смерти (Иван Данилович Калита сел в Москве в конце 1325 г.). Мы выше упомянули о нескольких обстоятельствах, показывающих, что дружба митр. Петра с Москвой сложилась не так-то спешно, и проживания его в Москве начались гораздо ранее, что видно и из выражения Киприана «Жития св. Петра»: «начат больше инѣх мѣст жити в том градѣ», т. е. митр. Петр издавна прижился в Москве. Затем, в представленном отрывке жития единственным побуждением для решимости митрополита быть погребенным в Москве выставляется благочестие московского князя. Очевидно здесь нет логической связи: митрополит не мог нарушить своего долга по отношению к владимирской кафедре только по вниманию к благочестию князя, какое могло встретиться и не в одной Москве. На самом деле все объясняется здесь политикой. Из поспешности построения первой в Москве каменной Успенской церкви, в которой имел быть погребен святитель Петр, следует заключить, что соглашение об этом состоялось действительно только при Иване Даниловиче. Каменные здания обыкновенно начинали класть весной, а Успенскую церковь начали класть в августе месяце, очевидно в виду какого-то экстренно состоявшегося решения. Кн. Иван Данилович еще не был великим князем, но он решил во что бы то ни стало добиться великого

княжения, чего вскоре (с 1328 г.) и достиг в действительности. Для достижения поставленной цели ему было в высшей степени важно сторонничество митрополитов. Св. Петр был другом Москвы, но его преемник мог уже держаться насчет ее особого мнения. Чтобы связать хоть сколько-нибудь судьбу митропол. кафедры с Москвой, пока она еще не сделалась столицей великого княжения, когда уже на законных основаниях в нее имела передвинуться и сама кафедра, Иван Данилович придумал убедить митрополита оставить у него на Москве хотя бы свой прах, чтобы и другие митрополиты имели какие-нибудь побуждения также гостить и проживать в ней. Св. Петр, вполне входя в политические расчеты московского князя, дал свое согласие на это исключительное дело. Жития инициативу всего этого исключительного замысла приписывают митрополиту для того, конечно, чтобы придать ему наибольший оттенок провиденциальности. Св. Петр скончался в декабре того же 1326 г., в котором была заложена Успенская церковь, и был погребен в ее еще незаконченной стене. Однако поступок митр. Петра мог бы и не иметь того важного и обязательного значения для его преемников, если бы вскоре после того Москва не сделалась великокняжеской столицей (Карташев 1991, т. I, 302–303).

Фрагмент «Жития» Петра в редакции Киприана сделан примерно так, как делались позже и другие тексты о Москве (ср. повести, относящиеся к началу Москвы и составленные несколькими веками позже этого начала). Помимо некоторых неясностей и противоречий (например, почему Москва «славный град», если он мал и не «многонароден», а причина славы, строго говоря, не объяснена), отчетливо обнаруживает себя позиция повествователя, находящегося не в первой, а в последней четверти XIV века, еще точнее — в конце его. Вместе с тем похоже, что в петровом предпочтении Москве проявилась политическая дальность зрения Петра, и ей надо отдать должное: то, что не могло укрыться от взгляда Киприана и соответствующей оценки, требовало особой зоркости в 20-х годах XIV века. Речь идет о славной предистории княжеского рода, правящего в Москве. Но Петр, конечно, ставил и на Ивана Даниловича, и успехи Москвы при Данииле Александровиче и его сыне давали все основания надеяться на то, что сформировавшаяся «московская» линия в политике будет не менее успешно продолжена. Вот этот знаменитый «московский» абзац «Жития», многое, несомненно, предвосхитивший, но едва ли точно отражающий реальность 20-х годов в Москве:

И яко убо прохожаше места и грады Божий человек Петр, прииде в славный град, зовомый Москва, еще тогда мало суще ему и не многонародну, яко же ныне видим есть нами. В том убо граде бяхше обладаюа благочестивый великий князь Иоан сын Данилов, вьнука блаженаго Александра. Его же виде блаженный Петр въ правосла-

Приложение I. Московские митрополиты XIV века

в и и с и а ю щ а и всякими добрыми делы украшена, милостива суца до нищих, честь подавающа святымъ Божиимъ церквам и тем служителем, любочъстива к божественнымъ писаниемъ и послушателя святых учений книжных, и зело възлюби его Божий святитель. И начат большее инех мест жити в том граде.

Подчеркивание религиозных добродетелей Ивана Даниловича, его благодетельности, его «любочъстивости» к божественным книгам в этом контексте неслучайно: пастырь ценит в князе «духовное», князь ценит, а последующие князья будут ценить в пастырях и то «государственное», что идет на пользу политике московских князей и, значит, самой Москвы, которой вскоре предстояло стать столицей складывающегося Московского княжества.

Чего мог хотеть и хотел Иван Калита от митрополита, понятно, но и у митрополита были в Москве свои расчеты. Начавшееся строительство первого московского каменного храма Успения Пресвятой Богородицы как бы скрепляло некий предполагаемый договор: обе стороны были, очевидно, понятливы, и дело начало осуществляться, а отношения князя и митрополита, если верить «Житию», были безоблачны — *И бяше убо веселие непрестанно посреде обоих духовное.*

Но дни Петра были сочтены. Как только началось возведение Успенской церкви, проувеле святой смерть свою Божиимъ откровением и начал собственноручно сооружать себе гробницу вблизи жертвенника. По завершении работы снова было видение, *възвещающее ему жития сего исхождение и к Богу, его же измлада възлюби, прехожение. И весь радости исполнися.* «Пространная» киприанова редакция «Жития» в этом месте оказывается краткой. В краткой редакции Прохора и в «Степенной книге» смысл одного из этих видений разъяснен или само видение (сон) описано с большой подробностью, но и эти два текста существенно рознятся между собою. В редакции Прохора сообщается, что незадолго до кончины Петра князь Иван Данилович видел сон. Ему представлялась *высокая гора*, вершина которой была покрыта снегом; и вот внезапно снег растаял и исчез. Озадаченный сном князь рассказал его святителю, и он в двух словах объяснил князю смысл этого сна: высокая гора — князь, а снег — он, смиренный Петр, который скоро должен отойти из сей жизни в жизнь вечную. Именно после этого сна князя и рассказа о нем Петр и начал сооружение своей гробницы.

Вариант «Степенной книги» особенно интересен и своей подробностью, и своими ценнейшими топографическими деталями, относящимися к Москве²³¹;

[...] *и бяше всегда посреде обоих [Петра и князя Ивана Даниловича. — В. Т.] веселие духовное, и вся потребная ко церковному зданию готовляху. К симъ же еще чюдно сказаніе мнози в повестехъ*

о б н о с я т ь, сице глаголюще, яко бысть нѣкогда сему христоролюбивому великому князю Ивану Даниловичю, по нѣкоему прилученію яздящю ему на конехъ близъ реки Неглинны, идѣже нынѣ есть монастырь именуемый высокій, въ немъ же и церковь во имя чудотворца Петра. Внезпту зреть великій князь на томъ мѣсте гору високу и превелику, и верхъ горы тоя бѣше снѣженъ. Сіе же видѣніе зря и дивяся и сущимъ съ нимъ вельможамъ своимъ рукою показуя, и вси недоумѣвахуся о необычной горѣ. И абіе видяху: снѣгъ, иже верху горы, вскорѣ невидимъ бысть. Потомъ же на долзѣ смотрящемъ шмъ, и гора высокая и превеликая невидима бысть. Вся же сія возвѣщена бысть отъ великаго князя Божію святителю Петру. Святый же, паки пророчествуя, глаголаше: «Разумно да будетъ ти, о чадо, яко гора высокая и превеликая, юже видѣлъ еси, подобіе образуетъ твоего благородія высочайшихъ добродѣтелей исправленіе и Богомъ дарованного ти отеческаго скипетродержанія крестоносныя хоругви Руськаго царствія величества. Горы же оная снѣжный верхъ близъ являетъ моего житія скончаніе: яко же снѣгъ, иже на горѣ, скоро сокрыся отъ очію твоею, на долзѣ же сихъ смотрящю ти, и гора невидима бысть, такимъ образованіемъ мнѣ прежде тебе житія сего отити есть; потомъ же и ты, яко гора высокая превелика, богоугодно и довольно царствовавъ и, яко доброплодная маслина, благородная чада породивъ и въ добрѣ наказаніи воспитавъ, и потомъ, егда услышиши старьца къ тебѣ пришедша, и тогда уразумѣши и ты добраго ти житія совершеніе теченія и къ Богу отшествіе». Великій же князь Іоаннъ Даниловичъ внимаше умомъ словеса сія и сузубо умиленіе стяжа и всегда необычна старца пришествія ождаше. Вся бо, яже глаголаше святый, Богъ же дѣломъ исполняя и до нынѣ прореченія его збывахуся по милосердію Божію предстательствомъ Пречистыя Богородицы и молитвами и благословеніемъ великаго святителя и чудотворца Петра (Степ. кн. 1908, 317).

Разумеется, это описание тоже послужило строительным материалом для одного из ранних фрагментов «московского» мифа, соединяющих образы митрополита Петра и Ивана Калиты и вводящих их в миф, в частности, через указание топографически определенных привязок (Неглинная, Высокопетровский монастырь, Успенская церковь). Особо следует отметить «сновидческий» фрагмент мифа и присутствие в нем отчетливо выраженного художественного начала.

Возвращаясь к редакции Киприана, нужно напомнить, что после того как Петр проведе [...] смерть свою Божиимъ откровением и приготовил себе гробницу, для него начался новый отсчет времени. Терять его даром и тратить его не на главное было нельзя,²³² и Петр все рассчитал точно, чтобы сделать все положенное и успеть приготовиться к смерти. В житийных описаниях смерти святых, как правило, они всегда успева-

ют завершить эти приготовления, что заставляет предполагать (это подтверждается и другими фактами и свидетельствами), что им известно время своей собственной смерти²³³.

Был день, когда Петр вошел в церковь и стал совершать божественную службу. Он помолился о православных царях и князьях, и своим духовном сыне князе Иване Даниловиче, и за все благочестивое христианское множество всеа Руския земля, и о умерших тако же въспоминание сътвори, и причастился Святых Тайн. Выйдя из церкви, он призвал весь причт и, по обычаю преподав наставление, отпустил их. *От оного убо часа, — говорит «Житие», — не преста милостыню творити всем приходящимъ к нему убогим, такожде и монастырем, и по церквамъ пиреом.*

Когда Петр узнал о своем уходе из мира и час этого ухода (*позна свое еже из мира исхожение и час уведе*), он призвал к себе Протасия, который был поставлен князем городским старейшиной (был же Протасий мужь честен, и верен, и всякими добрыми делы украшен), и сказал ему (князя в это время в Москве не было):

«Чядо, се аз отхожу житиа сего. Оставляю же сыну своему възлюбленому князю Ивану милость, мир и благословение от Бога и семени его до века. Елико же сын мой мене упокои, да въздасть ему Бог сторицею въ мире семь, и живот вечный да наследить. И да не оскудеет от семени его обладая местом его, и память его да упространится».

Потом Петр передал Протасию мешок (*влагалище*) с деньгами, *завещав на церковное свершение истъщити то*. Дав всем вкупе мир, Петр начал петь вечерню. *И еше молитве суци в устех его, душа от тела его исхождааше*. Тело осталось на земле, руки были вздеты к небу, куда к желаемому Христу отлетела и душа.

Князь с вельможами поспешил в город. Он скорбел о такой потере и знал ей цену. Тело Петра положили на одр и понесли к церкви (*яко обычай есть мерътвымъ творити*). Но был и неприятный эпизод. Некий человек, *неверие имея к святому прежде*, появился на погребении среди многочисленного народа, *въ помысле своемъ понашая его: «Почто самый князь и колико народа приходятъ и последуютъ единому человеку мрътву и толико честь длютъ ему?»* И только он подумал это в сердце своем, как увидел святого сидящим на одре и благословляющим народ, пока его тело не было принесено к гробнице²³⁴. Тем, кто приходил к гробнице с верой, являлись и другие чудеса. Также некоторое время спустя некий юноша с расслабленными руками, но полный веры (*с теплою верою притече, с слезами моляся*) получил исцеление. Были и другие чудеса: человек со скрюченными членами вылечился, слепой прозрел. Посмертные чудеса Петра были по инициативе Ивана Даниловича

записаны, и ростовский епископ Прохор огласил эту запись на Владимирском соборе 1327 года. Канонизация (очень скорая: князь Иван со своей стороны торопился уплотнить «московский» миф, понимая при этом, что Петр — главный его персонаж) произошла не только на Руси, но и в Константинополе (в 1339 году). Петр стал и первым московским епископом и первым московским святым. При Киприане, который много сделал для прославления Петра, святой воспринимался уже и как небесный покровитель Москвы и как охранитель от набегов «поганых»²³⁵.

В заключении «Жития» Петра в киприановой редакции, после указания на «труды и поты», которыми святой измлада Богу угоди и за это был Богом прославлен, следуют слова высокого значения, хотя, учитывая, что их нет ни в краткой редакции Прохора, ни в соответствующем фрагменте «Степенной книги», могут возникнуть подозрения, что Киприан в этом месте «передает» Петру то, что характеризует эпоху Сергия и самого Киприана, их паламитский опыт:

Се тебе от нас слово похвално, елико по силе нашей грубой, изрядный в святителех, о них же потекл еси, яко безтруден апостол, о стаде порученомъ ти, словесных овцах Христовых, их же своею кровию искупи конечнымъ милосердиемъ и благостию. И ты убо сице веру съблюде, по великому апостолу, и течение сверши, яснейше наслаждаешия не вечерняго и Троичнаго света [...] Нас же, молимъ тя, назирай и управляй свыше. Веси бо, колику тяжесть иматъ житие се. В томъ бо и ты некогда трудился еси. Но убо понеже тебе предстателя Русьская земля стяжа, славный же град Москва честныя твоя мощи, яко же некое съкровище, честно съблюдает, и, яко же тебе живу, на всякий день православни и светлиши наши князи съ теплою верою покланяются и благословение приемлють с всеми православными, въздающе хвалу живоначалней Троици, ею же буди всемъ намъ получитьи о самомъ Христосе, о Господи нашемъ, ему же подобаетъ слава, честь и дръжава с безначальнымъ Отцомъ, всесвятымъ и благымъ и животворящимъ Духомъ ныне и въ бесконечныя веки, аминь.

2. Алексей, митрополит всея Руси

К фигуре Алексея приходилось не раз обращаться выше в связи с его тесными отношениями с Сергием Радонежским. Несомненно, Алексей наиболее выдающаяся в XIV веке фигура среди духовных лиц на митрополичьем уровне, а из всех митрополитов того же века он в наибольшей степени был и политиком. Через него и Сергий был вовлечен в акцию в Нижнем Новгороде, которая была ему едва ли по душе. Алексей был автором двух Поучений, Послания, или Грамоты на Червленый

Яр, Духовной грамоты. С именем Алексия нередко связывают перевод Нового Завета (Чудовский список). Предполагают, что он был одним из писцов этого списка. См.: Грамота митр. Алекс. 1842, 3–4; Поуч. Алекс. митр. 1847, 30–39; Невоструев 1861, 449–467; РИБ 1880, т. 6, стб. 167–172; Леонид 1882, 4; Холмогоровы В. и Г. 1886, 30; Новый Завет 1892; Слов. книжн. Др. Руси 1988, 33 (Прохоров). Во всяком случае Алексий был одним из наиболее образованных людей своего времени.

Алексий прожил долгую жизнь (ок. 1293–1378). Хотя сам он родился в Москве, отец его Феодор Бяконт и мать Мария были выходцами из Чернигова, часто подвергавшегося «варварским нашествиям». Симеоновская летопись называет отца Алексия боярином литовским. Слов. книжн. Др. Руси 1988, 25 объясняет — «вследствие того, очевидно, что Чернигов, входивший тогда в Брянское княжество, с 1356 года принадлежал Литве». Но есть и более веское объяснение «литовскости» отца Алексия Феодора Бяконта²³⁶. Стоит, пожалуй, особо отметить, что уроженец Москвы Алексий в родовом контексте, как и митрополит Петр, был выходцем с юга. Обрусение рода Бяконтов, начавшееся существенно раньше, происходило скоро. У Алексия было четыре брата, от которых пошло несколько известных боярских фамилий. Среди них есть и лица, которые остались в русской истории. Так, племянник Алексия Даниил Феофанович был одним из старейших бояр у великого князя Дмитрия Ивановича и занимался внешней политикой Москвы; между прочим, он был московским послом в Орде (умерев в 1393 г., он был похоронен в Чудовском монастыре рядом с Алексием, своим дядей, см. ПСРЛ 1949, т. 25, 220: Летоп. свод Моск.).

Перебравшись в Москву, Феодор Бяконт, видимо, нашел свое место в высоком круге московского околокняжеского общества. Без такого предположения трудно было бы объяснить участие при крещении Алексия в качестве воспреемника тогда еще юного князя Ивана Даниловича, что, несомненно, было знаком высокой чести.

Жизненная канва Алексия богата событиями разного рода, трудами во благо Церкви, помощью, оказываемой нескольким князьям Московским в строительстве Московского государства. Нельзя забывать, что положение Алексия при княжеском дворе было особое. Так, по завещанию князя Ивана Ивановича Алексий был назначен регентом при восьмилетнем сыне покойного Дмитрия (впоследствии — Донском). Практически это означало, что Алексий стал главой государства и его действия как митрополита слились с политикой московских князей. Очевидно, что в этом расширившемся круге деятельности Алексия не все заслуживает одобрения и не все канонизируемо. Но едва ли можно сомневаться в том, что общая оценка его деятельности — бесспорно положительная и при этом очень высокая. Пользуясь современной фразеологией

ей, можно было бы сказать, что среди духовных лиц XIV века именно он стал «человеком века». Особо следует отметить образованность Алексия, получившего в детстве хорошее образование, его любовь к чтению, поощряющую духовное просвещение деятельность. Алексей представлял собой редкий тип человека широких умственных горизонтов, деятельного, инициативного, открытого новому, непредвзятого.

Первые знаки своей предназначенности Алексею были даны еще в детстве, и он их правильно понял и усвоил себе. Изменилось само его поведение, как бы в предвидении великой цели. Кажется, именно тогда же книга стала его постоянной спутницей. С 15 лет Алексей возмечтал о монашестве, но он, видимо, воздерживался от немедленного осуществления этого желания, готовясь к предстоящему подвигу. Прошло еще пять лет, прежде чем желание осуществилось: он стал монахом в московском Богоявленском монастыре. В монастырском хоре он пел, стоя на клиросе рядом со старшим братом Сергия Радонежского Стефаном, постриженником того же монастыря. Скорее всего именно от Стефана узнал Алексей о Сергии. Во всяком случае в то время никто не мог бы сообщить Алексею о Сергии больше, чем Стефан. В монастыре Алексей продолжает свое книжное образование, и оно было успешным — *и всякое писание Ветхое и Новое извыче*, по сообщению источника. В монастыре Алексей провел два десятилетия до тех пор, пока его крестный отец великий князь Иван Данилович и тогдашний митрополит Феогност не определили ему новую сферу деятельности: он был привлечен к управлению русской Церковью и из Богоявленского монастыря переселился в митрополичью резиденцию. После смерти Ивана Даниловича (1340 г.), в самом начале правления его сына Симеона Ивановича, Алексей стал митрополичьим наместником во Владимире и практически тем самым был намечен в наследники митрополита Феогноста. Более 12 лет он оставался митрополичьим наместником.

Будучи уже тяжело больным, митрополит Феогност в конце 1352 года возвел Алексия в сан епископа Владимирского, тем самым учредив новую епископию — Владимирскую. В этом сане Алексей пробыл всего три месяца (а не года, как сообщают ошибочно Рогожская и Симонская летописи, см. Слов. книжн. Др. Руси 1988, 26: Прохоров). 11 марта 1353 г. преставился митрополит Феогност.²³⁷ Перед смертью он и великий князь Симеон Иванович направили к патриарху Константинопольскому посольство с просьбой рукоположить следующим русским митрополитом Алексия. Это был весьма своевременный и ответственный шаг, тем более что через полтора месяца после кончины Феогноста умирает от чумы и Симеон, также успевший в своем завещании назначить Алексия советником его братьев Ивана и Андрея. И покойный митрополит и покойный князь мудро позаботились о будущем

Алексия и тем самым со своей стороны способствовали упрочению его авторитета и его положения. И митрополит и князь помнили, какие неприятности с поставлением митрополита всея Руси возникли после смерти Петра, и сделали заблаговременно все, чтобы предотвратить повторение подобной ситуации.

Посольство вернулось через полгода уже при новом князе и отсутствующем митрополите. Но оно привезло приглашение Алексею прибыть в Константинополь на поставление. Вскоре он отправился в дальний путь²³⁸. В Константинополе Алексей провел много времени. 30 июня 1354 года патриарх Филофей издал грамоту, которой утвердил Алексия в сане митрополита всея Руси. Претензии Новгорода на то, чтобы в митрополиты был поставлен некто Феодорит, оказались отвергнутыми. Однако более сложная ситуация возникла с Романом, который тоже был поставлен в митрополиты по протекции Альгирдаса (Ольгерда). В обмен литовский князь обещал принять православную христианскую веру. Возможно, эта неразбериха отражала столкновение интересов разных партий. Рассказ обо всей этой ситуации византийского историка Никифора Григоры неблагоприятен для Алексия. Так или иначе Роман, поставленный Каллистом в митрополиты на несколько месяцев позже, чем Филофей сделал то же в отношении Алексия, временно удалился со сцены, и Алексей стал митрополитом всея Руси.

Вернувшись на Русь, Алексей занялся внутренними делами Русской Церкви, хотя через год по возвращении ему пришлось еще раз отправиться в путешествие в Константинополь, потому что история с Романом еще давала о себе знать. На Руси Алексей прежде всего рукоположил новых епископов. В воспоминание о своем обете во время бури на обратном пути из Константинополя основать в случае спасения новый монастырь в Москве Алексей несколько позже исполняет свой обет. Ему обязан своим возникновением Спасский Андроников монастырь, о котором рассказано в «Житии» Сергия.

В 1357 году по вызову слепнувшей ханши Тайдулы Алексей побывал в Орде и успешно избавил Тайдулу от слепоты. Есть сведения (запись в одной рукописи XVI века), что в Орде Алексею пришлось участвовать в прении о вере перед царем (ханом) с неким богатырем Мунзи. Сохранился ярлык, выданный тогда же Алексею ханом Бердибеком, согласно которому Русская Церковь как молящаяся за татар освобождает от дани, поборов и каких-либо насилий. В 1359 году Алексей поехал в Киев, очевидно, с далекоидущими планами. По византийским источникам, которым нет оснований не доверять, по приказу Альгирдаса (а Киев входил в состав Великого Княжества Литовского) Алексей в Киеве был заключен под стражу и у него была отобрана ценная утварь. Возможно, ему грозило и худшее, если бы не нашлись люди, благодаря ко-

торым Алексею удалось тайно покинуть узилище и в 1360 году снова оказаться в Москве. Тем не менее посягновение Алексея на Киев потерпело неудачу, и, более того, инициатива перешла в руки Романа, который — в обход Алексея — прибыл в Тверь. Сложившаяся ситуация была сложной, и тверской владыка Феодор избегал встреч с Романом. Из грамоты Алексея патриарху Каллисту (июль 1361 года) видно, что главным предметом беспокойства был Киев и Брянская епископия (следует напомнить, что в 1356 году Брянское княжество было захвачено Литвой). В 1362 году умирает Роман, и Каллист подтверждает право Алексея именоваться митрополитом всея Руси и оставляет за Алексием Брянскую епископию (новый малорусско-литовский митрополит поставлен не был)²³⁹.

В 1365 году в Кремле была заложена каменная церковь во имя архангела Михаила и за год была возведена. Предание говорит, что около этой церкви, на месте ханской конюшни, Алексием был основан Чудовский монастырь, варварски уничтоженный в советское лихолетье. На Остоженке тем же Алексием был основан первый в Москве женский монастырь — Алексеевский, во имя Алексея человека Божьего (так кроме римского святого называли нередко и самого митрополита Алексея). Предание же сообщает, что это было сделано Алексием для двух своих сестер. Воздвигались церкви или обновлялись, учреждались монастыри не только в Москве. По инициативе Алексея основан был Серпуховский Владычный монастырь, обновлен Царевоконстантиновский около Владимира и Благовещенский в Нижнем Новгороде. Ранее рассказывалось об истории 1365 года, когда Алексей отнял Нижний Новгород и Городец у суздальского владыки и вовлек в эту историю и Сергия.

Во второй половине 60-х годов XIV века Алексей последовательно выступает на стороне московского князя в его борьбе с Тверью. Вместе с тем он поддерживает контакты и с патриархом Филофеем, который полностью доверял Алексею и считал его «великим человеком» (РИБ № 16, стб. 97–104). Самому же Алексею он признавался: «сильно люблю тебя, считаю своим близким другом» (РИБ № 17, стб. 103–110). Посылал патриарх грамоты и московским князьям, убеждая их повиноваться Алексею, и новгородскому владыке (тоже Алексею), которого убеждал повиноваться московскому князю. Более того, Филофей отлучил от Церкви князей, не хотевших вместе с Москвой воевать против Литвы, с любопытной аргументацией — как действовавших «против священного христианского общежития» (Слов. книжн. Др. Руси 1988, 29). Но Филофей был по-византийски изворотлив, и когда в 1371 году Альгирдас и Михаил Тверской стали жаловаться ему на Алексея (в частности, Альгирдас требовал особого митрополита для Киева, Смоленска, Малой Руси, Новгорода, Твери и Нижнего Новгорода) и польский

король пригрозил обратить своих православных подданных в латинство, Филофей потребовал, чтобы Алексей или его люди в течение года явились в Константинополь для суда по жалобам князя Михаила Тверского. Вместе с тем суда этого Филофей не хотел, и эти требования его к Алексею, по сути дела, были лишь костью, брошенной его оппонентам. Патриарх, между прочим, побуждал Алексея посещать Киев и Литву²⁴⁰.

Возможно, что у Алексея и были такие планы, но во время краткого мира всех русских князей и Альгирдаса Алексей не успел (или все-таки не хотел?) посетить Литву, а потом началось новое «розмирье» с Ордой и другие события, удерживавшие Алексея в Москве. Одним из них была московско-тверская война 1375 года. После нее о поездке в Литву нечего было и думать. Реакция патриаршего престола заключалась в том, что в Москву в конце 1376 года от патриарха Филофея были присланы два протодиакона Георгий и Иоанн, от которых и князь Московский и митрополит Алексей узнали, что Киприан был поставлен в митрополита Литовского и Малорусского с правом наследования после смерти Алексея митрополии всея Руси. Небрежение (хотя отчасти и вынужденное) интересами православных людей в Литве, а нередко и общая «антилитовская» политика Москвы означали упущение возможности направить русско-литовские отношения в иное русло и вынуждали Литву искать поддержку другой политической силы в Европе — Польше. Спустя десятилетие была заключена уния.

Нужно сказать, что, узнав о решении патриарха, московский князь не признал прав Киприана и склонял Алексея благословить своего духовника Михаила-«Митяя» как преемника на митрополичьей кафедре. Алексей оказался в затруднительном положении. И здесь еще раз нужно отдать должное Алексею. Будучи ветхим старцем, теснейшим образом связанный с мирской московской властью, он устоял перед просьбами князя и не принял требований, исходящих как от князя, так и от патриарха. У Алексея был свой план выхода из этой ситуации, и он все свои усилия приложил к тому, чтобы уговорить Сергия Радонежского быть его преемником на митрополичьей кафедре. Как известно, Сергий своего согласия не дал — и не только потому, что ранние «антимосковские» воспоминания были в нем, скорее всего, живы, но по самой сути своего предназначения.

Умер Алексей в начале 1378 года (12 февраля). Его похоронили в Благовещенском пределе церкви архангела Михаила, основанной Алексием же. Когда 60 лет спустя верх церкви обвалился и стали разбирать обломки, обнаружили останки Алексея — «целы и нетленны, и ризы его невреженны». Их перезахоронили в новоотстроенном Благовещенском приделе. Первым актом митрополита Ионы после его вступления на митрополичью кафедру было установление в 1448 году общецерковного

празднования памяти Алексия (Голубинский 1903, 74–75). Как и митрополит Петр, Алексий стал почитаться как заступник всей Русской земли и Москвы в особенности. Позднее Церковь стала отмечать и день обретения его мощей (20 мая)²⁴¹.

Из текстов Алексия, о которых вкратце см. выше, вероятно, стоит выделить Поучение «от Апостольских деяний к христоролюбивым христианом», написанное, как полагают, на рубеже 1354–1355 гг. при вступлении на митрополичий престол. В этом поучении — некая программа Алексия. Он призывает паству быть скорой на послушание, медленной на глаголанье²⁴², поздней на гнев. Мир и любовь к ближним, избегание блуда, пьянства, грабежа, насилия, чародейства, волхвования, алчности к богатству, жажды «всякого злаго имения, иже пребывает души на вред», — вот чему учит свою паству Алексий. Он призывает помнить о смертном часе (иметь «в уме своем смерть»), суде и воскресении. Сильных же мира сего он призывает милостиво править суд. — Другие тексты, вышедшие из-под пера митрополита Алексия носят более частный характер, определяемый конкретной злобой «сего дня». Заслуживает, впрочем, внимания Духовная грамота Алексия, в которой он завещает Чудовскому монастырю ряд сел, а жителям этих сел предоставляет возможность уйти «отдав серебрецо» — «а хто рост дает, тем воля ж»; великому князю Димитрию Ивановичу он поручает заботы о самом монастыре.

Из литературы о митрополите Алексии и его житии ср.: Горский 1854, 89–128; Ключевский 1871 (= Ключевский 1989), 120, 132–140, 168–169, 243–245, 319, 355–356; Барсуков 1882, стб. 27–31; Макарий 1886, т. 4, 33–62; Каменский 1894, август, 421–444, сентябрь, 1–25, октябрь, 197–211, ноябрь 405–421, декабрь 601–618; Муретов 1897, ноябрь, 177–199, декабрь, 375–414; Голубинский 1904, т. 2, 1-я полов., 170–225; Пономарев 1900, т. 1, стб. 523–531; Соколов 1913, 318–466; Лихачев 1913, 1–8; Орешников 1928, т. 2, 171–186; Meyendorff 1967; Meyendorff 1981; Слов. книжн. Др. Руси 1988, 25–34, 243–245 (Прохоров); Карташев 1991, т. 1, 307–323.

«Житие Алексия митрополита» в своей первоначальной редакции датируется концом (после 1378 г.) XIV века. Из пяти существующих редакций «Жития» первоначальная — текст «О Алексии митрополите», содержащийся в «Летописце Рогожском» XV века, «Летописи Симеоновской» XVI века и содержавшейся в «Троицкой летописи» 1408 года (см. реконструированный текст — Троицк. летоп. 1950, 373–377; 379, 381, 386, 388, 391, 393–395, 404, 405, 407, 409, 417, 440, 441). Полагают, что (учитывая тесную связь и «тематическое, композиционное, стили-

стическое и лексическое родство» этого текста с примыкающей к нему в летописи «Повести о Митяе-Михаиле») оба эти текста были написаны одновременно, т. е. между 1379 и 1382 гг. (см. Слов. книжн. Др. Руси 1988, 24; ср. также Прохоров 1978, 150–156, 216–218). Среди изданий «Жития» — Жит. митр. Алекс. 1877–1878, т. 4, № 1–2; Службы и акаф. 1891; Пономарев 1898, вып. 4, т. 2, 41; Шляков 1914, 85–152; Кучкин 1967, 242–257; Прохоров 1978, 216–218. Далее цитируется текст «Жития», составителем которого был Пахомий Логофет (Серб), видимо, 50-е годы XV века (до этого им была написана повесть об обретении мощей митрополита Алексия), по публикации Кучкин 1967, 245–247. Следует также помнить о подробной «Повести о Алексии митрополите всея Русия», помещенной в «Никоновской летописи» (см. Никон. летоп. 1897 = ПСРЛ XI, 29–35).

Чтобы избежать повторений, из текста «Жития Алексия митрополита» в центр внимания попадут лишь особо отмеченные эпизоды в редакции Пахомия Логофета.

После вступительной части, выдержанной в характерном для Пахомия стиле²⁴³, составитель переходит к предистории, рассказывает кратко об отце Алексия «некоем муже благоверном» Федоре и о жене его Марии и о родившемся у них сыне, «въ святемъ крещении Елферии». Отметив, что в должное время Елферий был отдан «книжному учению», составитель «Жития» сообщает о первом, но все определившем событии в жизни мальчика:

Прешедшим же 12 лѣтомъ, дѣтское еще имущу, яко же случися простреть мрежа въ увязение пернатымъ, и абие на то внимающу, въздрѣмався, успе. И бысть ему глас, глаголя: «Алексие, что всуе тружаешия? Се отсель будеши челоуѣкы ловя». Оному же от сна възбнувшу, не видѣ никого же и дивляшеся необычному гласу, паче же и новому званию, еже рещи Алексѣе. И от того часа бысть отрокъ яко въ уныни и размышлении велицѣ. Прииде же и в домъ свои и пребываше не яко же прежде, но молчаливъ от помыслѣ, не можаше бо разсудити конецъ тому. И никому же повѣда бывшее.

Это молчание, вызванное сном и вызвавшее «великие размышления», конечно, может им самим и исчерпываться, и тогда ему нет необходимости придавать особый смысл. Но может быть и иначе, учитывая будущий паламизм митрополита Алексия и несомненное или весьма вероятное знание об этом Пахомия, не говоря уж о некоторых других деталях (ср. в «Поучении от Апостольских деяний» Алексия призыв к пастве быть «медленной на глаголение», см. выше). Ср. версию Никон. летоп. 1897, 30: «что тако въ печаль вдался еси, и отнюдѣ уклоняешия

въ молчаніе [...] къ намъ же ни единого отъ тебе слова нѣсть» и «прлежаше млъчанію».

Как говорится в «Житии», мальчик никому не сказал о случившемся, но родители, видяща его дряхла суца, спрашивали у сына, что с ним случилось. Любовь сделала их проникательными. Они же повѣдаше: «Яко отходящу ему от насъ в пустыню и насъ тающуся, не вѣму, что случися ему». Оттолѣ отрокъ начатъ внимати о вещи, Божиа же свыше зряше о немъ, провѣдѣти хотящаа быти, иаже въ сердци имяше добродѣтель.

Когда Елферию исполнилось 15 лет, прииде ему въ умъ любовь и рачение иноческаго образа, и он ушел в монастырь, прошел пострижение, оставил въкупѣ же и съ отъятиемъ власъ и долу влекущая мудрования, получил в иночестве имя Алексия и начатъ въздержатися невещественнымъ и бестелеснымъ житиемъ, бдѣнием же и постомъ и всенощнымъ стоаниемъ, къ Богу молбою и пѣниемъ, яко мощи всѣмъ удивити, тѣм же и повсюду слава происхождааше, яко легькымъ перомъ о немъ, даже и до великаго князя Иоанна Иоанновича, тогда великое княжение дрѣжащу. Алексий же хотел угаиться, пребывать в одиночестве, но все было тщетно, и Пахомий вспоминает подобные аргументы — нельзя «граду укрытиса верху горы стоящу», «не подобно свѣтилнику под студомъ быти, но на свѣщницѣ», нельзя светилу, находящемуся на стекле, рассчитывать на то, что его не увидят, и т. п.

Дойдя до этого места в изложении жизни Алексия, Пахомий сразу пропускает несколько десятков лет, и читатель находит Алексия уже в Константинополе, поставленного митрополитом Киевским и всея Руси²⁴⁴. Пропущено даже описание периода жизни Алексия, начиная с его прихода в Богоявленский монастырь, знакомства со Стефаном, братом Сергия до поставления его Феогностом в сан епископа Владимирского и даже до всего того, что непосредственно предшествовало поездке в Константинополь²⁴⁵.

Зато подробнее освещается в «Житии» то время, когда злочестивый царь Бердебѣкъ, избивъ братью свою 12, лютъ сии зѣло немилостивъ, покушаашеся и на христианство ити. [...] Сиа же слышавше православие, въ с т р а с ъ утѣшняемо бяше, вѣдяще буость варвара того. И тогда великий князь Иван, возложив всю надежду на Бога, умолил Алексия ити въ Орду къ злоименитому царю, яко да утолитъ гнѣвъ. И Алексий отправился в Орду и сумел смирить гнев безбожных татар, и они дивились премудрости святителя и высоко оценили его ум.

Следующий эпизод «Жития» Алексия — приход его в Троицу к Сергию с просьбой дать ему в помощь одного из своих учеников, потому что он, Алексий, задумал основать в Москве монастырь во исполнение обета, данного во время бури на море при возвращении Алексия из

Константинополя на Русь, о чем см. выше. Существенно свидетельство явленной при встрече любви Алексия к Сергию — *«Възлюбленнѣ, единохощу просити у тебѣ благодѣтельство, яко да дарует ми духовная ти любовь»*.

Далее, естественно, «Житие» сообщает с подробностями о воздвижении Андроникова монастыря, к чему присовокупляется и рассказ о воздвижении при приезде Алексия в Нижний Новгород каменной церкви Благовещения, о воздвижении во Владимире храма во имя равноапостольного Константина и матери его Елены.

И тако сему бывающу, — продолжает «Житие», — и за премногую святого премудрость и слова разумное и съ всѣми благопривѣтливое, наипаче к Богу молебное, и жития великое повсюду о немъ, больми слова происхождааше, не токмо во своих странах или окрестных, но и в далных и безбожных татаръ, иде же Христос незнаемъ бяше, у Христовъ служителъ Алексия хвалимъ бывааше, и промежю тѣхъ святого Алексия имя яко же нѣков священне обношаашеся.

Так молва об Алексии дошла и до татарского царя Амурата, и он обратился к великому князю Димитрию Ивановичу, моля его, яко да послать человѣка Божіа Алексиа, въ еже помолитъ Бога о царици, яко да прозритъ [...]. И обещал — *И аще исцѣлѣет царица, миръ имѣти имаши съ мною*. Но и предупредил: *Аще ли не пустиши его, то имамъ землю твою пѣнити*. И хотя Алексий в ответ на просьбу великого князя сказал, что это прошение и дело выше его меры, он с надеждою на Бога отправился в Орду. В церкви, где Алексий перед отъездом пел молебен, внезапно сама по себе возгорелась свеча, и это был первый знак благого исхода всего предприятия. А пока Алексий добрался до Орды, царице снился сон. Она видела во сне митрополита Алексия, пришедшего в архиерейском одеянии, и священников, одетых сообразно их сану. *И яко же видѣ того блаженаго и створие по тому же образу ризы святительские и всѣмъ прочимъ священникомъ*. Готовился к приезду Алексия и царь, который *срѣтаетъ его с великою честью и дароношениемъ* (И бяше видѣти реченное: *«Левъ и агнецъ вкупѣ почуютъ»*), — не удерживается Пахомий от известной паремии). Алексий, имея при себе свечу, которая зажглась само собою, совершил молебное пѣние и покропил царицу святою водой, и она в томъ часѣ прозрѣ. С великой честью и богатыми дарами провожали Алексия в Орде. С радостью и честью, принося Богу хвалу, встречали его в Москве. *И от того часа имѣаху велика и славна быти пред Богомъ*. После этого *откровениемъ Божиимъ* Алексий и задумал воздвигнуть церковь во имя архистратига Михаила и честнаго его чудесе, еже и бысть. Здесь же был воздвигнут и придел во имя Благовещения Богородице и ту себѣ гробъ заложил своими руками. Церковь же была всяческими добротами украшена — иконами же

и книгами и инѣми утварми. Если бы не был Алексей угодником Божиим, — рассуждает Пахомий Логофет, — не внушил бы он такую веру к себе варвару. Серией соответствующих случаю цитаций составитель пытается подтвердить им сказанное и закрепить это в сознании читателя. Алексей — *человѣкъ Божий*, и это определение теперь приобретает почти формальную силу.

А между тем Алексей был уже стар и *видѣ себе от старости изнемогша и ко кнѣзю уже приближающуся*. Тогда-то он и призывает к себе самого достойного из тех, кто мог бы по недолгом времени занять освободившую митрополичью кафедру — Сергия. В подтверждение серьезности этого предложения Алексей повелел вынести *крестъ с парамандом, златом же и бисеромъ украшенъ* и дарует его преподобному. Следует уже известный ответ: *«Прости мя, владыко, яко от юности моя не бых златоносець, въ старости же наипаче хошу в нищетѣ пребывати»*. Алексей просит Сергия исполнить послушание и принять его благословение. *«Да будет тебе известно, зачем я призвал тебя»*, — примерно с такими словами обращается Алексей к Сергию, и тот, обладая редким провидческим даром и, к тому же, не будучи спрошен, отвечает вопросом на обращение Алексея — *«И како могу вѣдѣти?»* Алексей подробно объясняет свое намерение видеть после себя на митрополичьей кафедре именно его. Ответ Сергия со словами, что просьба Алексея *«выше моя вѣры есть»*, известен.

Надежда и упование митрополита не осуществились. Алексею пришлось отказаться от своих планов. Оставалось надеяться, но, конечно, уже в ином плане, на великого князя. Перед смертью Алексей призывает его к себе, дает милость, мир и благословение ему, всем благоверным князьям и боярам, вельможам и всем православным, и *цѣлова их конечнымъ цѣлованиемъ, и нача собѣ молитву творити отхождениа душа своя. Еще же молитвѣ во устѣхъ его, душа же от тѣла исхождаше, самому руки на небо въздѣющи, и тѣло убо честное на земли оста.*

«Житие» завершается похоронами Алексея. Присутствующих поражало, что, когда уже жизнь полностью ушла из тела покойного, *лице же его свѣтящися, аки свѣтъ, а не яко же обычаи есть мертвымъ, но аки солнце просвѣтися*. Все скорбели. По отпевании князь Димитрий Иванович *своима рукама святое его тѣло гробу предаша*.

К «Житию», составленному Пахомием, приложен текст *на обрѣтение честного телесе святого чудотворца Алексиа*. Он состоит из двух частей. Первая посвящена собственно обретению тела. Как граду, на верху горы стоящему, не укрыться, так и «свѣтилнику не под землею быти, но всѣми видиму быти». Это и произошло, когда была вскрыта гробница и увиденное было воспринято всеми как чудо:

[...] и абие обрѣтоша тѣло блаженаго Алексиа цѣло и невредимо, и ризы его не истлѣвшѣ. О превѣλικое чудо! Толикымъ лѣтомъ минувшимъ, святому въ гробѣ лежащу, не измѣнися святое его тѣло и ризы его яко въчера оболчены [...] И сему свѣтильнику не мощно на толико лѣтъ съкровену быти под землю. Се же все бысть всеумудраго Бога промышлениемъ.

Вокруг тела собрались все, кто только мог. Особо подчеркнута «московская» тема — *Народи же московьстии мнози с радостию стекошася видѣти честное и святое его тѣло*. Поклониться телу пришел и великий князь Василий Васильевич, и все князья. Василий Васильевич възрадовася радостию великою зѣло и воздал хвалу Богу, сподобившему его и в его годы «*видѣти таковое скровище, въ благости дрѣжавы моя явити ми*».

И продолжая:

«И яко же убо далъ еси намъ вторыи источникъ благодатныи въ граде нашемъ Москвѣ, творящаа намъ дивнаа чюдеса последнему роду нашему, но и не токмо же единому граду нашему, но и всѣмъ градомъ и странамъ, с вѣрою притекающимъ на таковаа и дивнаа чюдеса и дара милости твоя получитьи, владыко. [...] О преподобниче Божии святитель наш чюдотворче Петре и святителю Христовѣ преподобне отче нашъ чюдотворче Алексие! Вы бо еста скороа помощника и заступника земли нашеа Русѣви и стѣна неборимаа присному граду вашему Москвѣ».

Подъем духа был всеобщим: в тот день вся Москва была едина, и день этот, закрепив успевший к этому времени скопиться материал для «московского» мифа, сам наметил следующий шаг и в «московском» мифе и в «московской» идеологии. Единение вокруг обретенного тела Алексия охватывало равным образом всех. И великий христоролюбивый князь, и благоверные князья и бояре, и вельможи, и вси московьстии народи цѣловаста любезно святое его тѣло.

Вторая часть приложенного к «Житию» текста представляет собой подробный перечень девяти чудес Алексия — *О иступившемъ ума; О отрочати умрѣшемъ; О расслабленѣмъ; О клирицѣ о Михаилѣ; О слѣпомъ; О болящемъ трясавицею; О женѣ слѣпои; О поварѣ Климентии; О отроцѣ Василии, извѣдену от бѣснаго пса*. Эти чудеса едва ли что-нибудь существенное прибавляют к тому, что засвидетельствовано в самом «Житии», и выглядят скорее как собрание материала для канонизации.

После описания чудес следует «Слово похвално святому Алексию» с мажорной темой радости (пятнадцатикратное повторение слова *Радуйся* с характерной риторической схемой: *Радуйся, грѣшнымъ скорое спасение... Радуйся, неразумнымъ премудра доброта... Радуйся, расслабленнымъ скорое исцѣление... Радуйся, глухымъ слышание и нѣмымъ глаго-*

лание... *Радуйся, слѣлымъ прозрѣние*²⁴⁶ и т. п.). «Слово похвално» завершается ритуальной самоуничижительной формулой в сильно индивидуализированной версии:

Сие худое грубоглаголие принесох ти убогыи от пустыа ми душа и съквернаго телесе и сердца, от нечистаго языка, прими от насъ, святе, въ славу Отца и Сына и Святого Духа и нынѣ и присно и

Этим и рукопись и кончается.

ПРИЛОЖЕНИЕ II

СЕРГИЙ РАДОНЕЖСКИЙ В ТЕКСТАХ КУЛИКОВСКОГО ЦИКЛА

Выше было указано существенное различие между «Житием» Сергия Радонежского и летописными свидетельствами в том, что касается роли Сергия в событиях 1380 года. Естественно, что объяснение этого различия предполагает обращение и к третьей группе источников об этих событиях, к каковой относятся тексты повестей Донского (Куликовского) цикла, известные в списках конца XV — XVIII вв.

Среди этих повестей особое место занимает «Задонщина», слово («писание», «сказание») Софония рязанца, известное в шести списках с конца XV века (Исторический второй. ГИМ, Музейное собр., № 3045) по XVII век включительно (издания «Задонщины» — Ундольский 1852, I–XIV, 1–8; Срезневский 1858, 337–362; Срезневский 1903, 17–23; Смирнов 1890, 268–288; Симони 1922; Адрианова-Перетц 1947, 194–224; Адрианова-Перетц 1948, 201–255; Ржига 1947; Пов. Кулик. 1959, 9–26; Зимин 1967, 216–239; ПЛДР 1981, 96–111; Сказ. и пов. Кулик. 1982, 7–13, 131–137; см. подробнее Слов. книжн. Др. Руси 1989, 350–353). Это особое место «Задонщины» определяется тем, что она, вероятно, не анонимна и автор ее известен с весьма большим вероятием, что автор был не только современником описываемых событий, но, видимо, и их участником, что повесть была написана, если не в 1380 г., то скорее

всего в 1381 или, осторожнее, в 80-х годах XIV века (и, следовательно, она древнее, чем любые редакции «Сказания о Мамаевом побоище», и сопоставима по времени с летописными сообщениями о Куликовской битве), что «Задонщина» отмечена чертами особенно эмоционального стиля в его индивидуальном, «личном» варианте²⁴⁷ и что, наконец, в этом тексте упоминание Сергия Радонежского вообще отсутствует. Впрочем, это последнее обстоятельство свидетельствует только об отсутствии упоминания о преподобном, но никак не об игнорировании его. Дело в том, что сюжет «Задонщины» начинается со сбора князей и русского войска:

На Москве кони рѣжут, звенит слава руская по всей земли Руской. Трубы трубят на Коломне, а бубны бьют в Серпохове, стоят стязи у Дону у великого на брезе [...]

Тогда, аки орли, слетюшася со всея полунощныя страны. То ти не орли слетюшася, съехалися вси князи руския к великому князю Дмитрию Ивановичу и брату его, князю Владимиру Ондреевичю [...] (цит. по: Пов. Кулик. 1959).

Разумеется, это первое звено сюжетной цепи обнаруживает отчетливые следы влияния «Слова о полку Игореве» (как и предшествующая этому звену часть, отсылающая к Бояну, а отчасти и открывающая текст похвала русским князьям и величание Русской земли), но открытие сюжета мотивом сбора русских князей оказалось, несомненно, кстати. Независимо от того, был ли Софоний автором «Задонщины» или создателем «прото-Задонщины», которой подражал автор текста «Задонщины» (см. Дмитриева 1979, 18–25 и др.), выбор именно такого сюжетного начала оправдан и, более того, удачен: всё предшествующее отсекается, и само описание сборов к походу и битвы обретает дополнительную энергию и напряженность. Автор текста прав как художник, нашедший сильный начальный ход. Вместе с тем этот ход может быть той добродетелью, которая возникает из необходимости. Во всяком случае нельзя исключать, что автор хорошо знал то, что описывает, и был отрезан от того, что происходило в Москве, в окружении великого князя Димитрия Ивановича, и в Троице, где перед окончательным решением о донском походе Димитрий встречался с преподобным Сергием.

Конечно, автор «Задонщины», кем бы он ни был, не мог не знать Сергия. Поэтому трудно отделаться от впечатления, что автор, не упоминая Сергия, даже когда сама тема, кажется, требовала упоминания Сергия или, по меньшей мере, Троицы, преследует некую свою цель. Так, вводя в повесть фигуры Пересвета и Осляби, автор ни единым словом не упоминает, что они были троицкими иноками и именно из Троицы по совету Сергия были переданы князю Димитрию. Зато вместо отсылки к «сергиево-троицкому» контексту этих иноков-воинов автор опре-

деляет Пересвета как «брянского боярина» (ср.: *Черньца Пересвета, брянского боярина, на судное место привели*. Тверская летопись, под 6888 г. — при *Пересвет чрънец любочанин* в «Распространенной редакции» текста «Сказания о Мамаевом побоище»). Едва ли случайно, что автор «Задонщины» Софоний (*А се писание Софония рязанца, брянского боярина*), брянский боярин, акцентирует «брянскость»²⁴⁸ и себя и Пересвета, умалчивая о «троицком» происхождении инока-воина. Ради сокрытия этой характеристики автор идет на то, чтобы «организовать» встречу Пересвета с князем Дмитрием уже на поле боя, перед самым началом битвы. Стоит также отметить, что слова Сергея при встрече с Дмитрием в Троице незадолго до похода *прочимъ же мнозъмъ безъ числа готовятся вѣнци съ вѣчною памятью* (Никон. летоп. — ПСРЛ 1965, XI, 52) напоминают отчасти то, что говорит Пересвету Ослябя (*Ослабе*) в «Задонщине»: «*Брате Пересвет, уже вижу на тели твоим раны, уже голове твоей летети на траву ковыл, а чаду моему Якову на ковыли зелене лежати на поли Куликове [...]*».

Как бы то ни было, но перенос акцента на «брянскую» и — шире — литовскую тему²⁴⁹ делает естественным отсутствие внимания к «сергиево-троицкой» теме. Последнее тем более характерно, что в последующих текстах (разные редакции «Сказания о Мамаевом побоище») Сергей Радонежский присутствует и появляется нередко. Исключение составляет только «Летописная повесть о побоище на Дону» (ПСРЛ 1915, IV, ч. 1, вып. 1, 311–320; ПСРЛ 1925, вып. 2, 321–325; Пов. Кулик. 1959, 29–40)²⁵⁰, где упоминания о Сергии тоже отсутствуют²⁵¹.

В отличие от «Задонщины» и «Летописной повести» фигуре Сергея Радонежского в «Сказании о Мамаевом побоище», известном в восьми редакциях (с вариантами) и созданном, видимо, не позже конца XV века, «Сказание» представляет собой наиболее обширный, богатый деталями и хорошо («увлекательно») выстроенным сюжетом (Слов. книжн. Др. Руси 1989, 371). Не приходится удивляться, что Сергию, к тому времени уже канонизированному, уделяется в «Сказании» должное внимание.

В «Основной редакции» текста «Сказания» Сергей появляется в трех фрагментах. Первый из них — о приезде великого князя Дмитрия в Троицу, незадолго до битвы с Мамаем. Об этой встрече здесь говорится значительно подробнее, чем в «Житии» Сергея Радонежского и в других редакциях «Сказания» за исключением «Распространенной редакции». Сам же этот фрагмент обнаруживает весьма большое сходство с соответствующим фрагментом Никоновской летописи (ПСРЛ 1965, XI, 52–53), см. выше, который, однако, на одну пятую часть пространнее «Сказания» в его «Основной редакции». Вот этот фрагмент «Сказания»:

Князь же великий Дмитрий Ивановичъ, поим с собою брата своего, князя Владимира Андреевича, и вся князи русские, и поеде к живоначальной Троици на поклон к отцу своему преподобному старцу Сергию благословения получитьи от святыа тоа обители. И моли его преподобный игумен Сергий, дабы слушал святую литургию, бе бо тогда день въскресный и память святых мученик Флора и Лавра. По отпусте же литургии, моли его святой Сергий с всею братьею, великого князя, дабы вкусил хлеба в дому живоначальные Троица, в обители его. Великому же князю нужно есть, яко приидоша к нему вестници, яко уже приближаются поганиа половци, моляше преподобного, дабы его отпустил. И рече ему преподобный старецъ: «Се ти замедление сугубо ти поспешение будетъ²⁵². Не уже бо ти, господине, еще венец сия победы носити, нь по минувших летех, а иным убо многим ныне венци плетутся». — Князь же великий вкуси хлеба их, игумен же Сергий в то время повеле воду освящати с мощей святых мученик Флора и Лавра. Князь же великий скоро от трапезы въстаетъ, преподобный же Сергий окропи его священою водою и все христоролюбивое его въинство и дасть великому князю крест Христов — знамение на челе. И рече: «Поиди, господине, на поганяа половци, призывая Бога, и Господь Бог будетъ ти помощник и заступник». И рече ему тайно: «Имаши, господине, победити супостаты своя, елико довлеетъ твоему государству». Князь же великий рече: «Дай ми, отче, два въина от своего плъку — Пересвета Александра и брата его Андреа Ослябу, ть ты и сам с нами пособьствуеши». Старецъ же преподобный повеле има скоро уготовитися с великим князем, бе бо ведоми суть ратници в бранех, не единому сту наездници. Они же скоро послушание сътвориша преподобному старцу и не отвръгошася повеления его. И дасть им в тленных место оружие нетленное — крест Христов нашыт на скамах, и повеле им вместо в шоломов золоченых възлагати на себя. И дасть их в руце великому князю и рече: «Се ти мои оружници, а твои изволници» — И рече им: «Мир вам, братие моя, крепко постражите, яко добрии въини по вере Христове и по всем православном христианстве с погаными половци!». И дасть Христово знамение всему въинству великого князя — мир и благословение.

Князь же великий обвеселися сердцем и не поведаетъ никому же, еже рече ему преподобный Сергий. И поиде к славному своему граду Москве, радуая, аки съкровище некрадомо обрете — благословение святаго старца. И приехав на Москву, поиде з братом своим, с князем Владимиром Андреевичем, к преосвященному митрополиту Киприану и поведаетъ единому митрополиту, еже рече ему старецъ святой Сергий тайно и како благословение дасть ему и всему его православному въйску. Архъепископ же повеле сия словеса хранити, не поведати никому же (Пов. Кулик. 1959, 51–52).

Эта встреча князя Дмитрия с Сергием — перед всем, на ней речь идет о выборе, очень простом (да или нет), но и бесконечно ответственном. В «Сказании» Сергей повторяет то, что Епифаний вложил в уста Сергия в его «Житии», — *«Поиде, господине, на поганья половцы, призывая Бога, и Господь Бог будет ти помощник и заступник»* (при *Поиди противу безбожныхъ, и Богу помагающе ти, побѣдиши [...]* в «Житии») — в отличие от летописной записи (наиболее ранней по времени), в которой это ключевое *Поиди* отсутствует, и князь и всё его дело как бы передаются заботам Бога: *«Господь Богъ будетъ ти помощникъ и заступникъ»* (Никон. летоп. — ПСРЛ 1965, XI, 53), дважды повторенная фраза, первый раз — Сергием, второй — Дмитрием в его внутренней речи как знак усвоения того, что было сказано Сергием. Это различие первой письменной фиксации встречи Дмитрия с Сергием представляется весьма важным: вместо *Поиди* — *«Господь Богъ будетъ ти помощникъ и заступникъ»*.

В следующий раз имя Сергия появляется в «Основной редакции» текста «Сказания» на последнем рубеже, когда, хотя бы теоретически, сражение могло бы быть предотвращено.

Перед началом битвы великий князь Дмитрий Иванович занял свое место: сейчас он готов к предстоящим страстям:

[...] и выняв из недр своих живоносный крест, на нем же бы въображены страсти Христовы, в нем же бы живоносное древо и въсплакася горько и рече: «На Тебе убо надеемся, живоносный Господень кресте, иже сим образом явивыйся греческому царю Коньстянтину, егда ему на брани суцу с нечестивыми, и чудным твоим образом победи их. Не могутъ бо погани нечестивии половцы противу твоему образу стати. Тако, Господи, удиви милость свою на рабе твоём!»

И именно в этот момент и на это место, в этом хронологическом центре промыслительно появляется посланец Сергия с книгами от него. А там написано:

«Великому князю и всем русским князем и всему православному войску мир и благословение!» Князь же великий слышав писание преподобнаго старца и целовав посольника любезно, тем писанием утвердися, акы некими крепкими бранями. Еще же даст посланный старец от игумена Сергия хлебец Пречистыа Богородица. Князь же великий снде хлебец святой и простер руке свои, възопи велегласно: *«О велико имя всесвятыа Троица, о Пресвятая Госпоже Богородице, помогай нам тоя молитвами и преподобнаго игумена Сергия, Христе Боже, помилуй и спаси душа наша!»*

И Димитрий не только «тем писанием утвърдися»: само его появление здесь и сейчас было сигналом к началу битвы:

И вседе на избранный свой конь и взем копие свое и палицу железную и подвижесе ис полку и въсхоте преже всех сам битися с погаными от великия горести душа своеа, за свою великую обиду и за святыха церкви и веру христианьскую [...] (Пов. Кулик. 1959, 67).

В «Летописной редакции» текста «Сказания о Мамаевом побоище» Сергей появляется в несколько менее подробном, чем в «Основной редакции», фрагменте, посвященном приезду Димитрия с русскими князьями в Троицу к Сергию. Само же описание этой встречи (Пов. Кулик. 1959, 86–87) текстуально весьма близко к подобному же описанию в «Основной редакции». Зато следующее появление Сергия в «Летописной редакции» текста «Сказания». Оно связано с известием, посланным Димитрием митрополиту Киприану, о том, что Ольгердовичи — Андрей и Дмитрий Ольгердовичи — оставили своего брата Ягайлу и привели свое войско к Димитрию Ивановичу. Это было очень важное событие, вдохновившее всех на русской стороне.

Митрополит же востав и прослезися, слышев таковое чудо, и нача молитву творити: «Господи, Владыко человеколюбче, яко супротивнии наши ветри на тихость прелагаются». Посла во вся зборы церковныя и во обители святыха повеле молитвы творити день и ночь ко Вседержителю Богу. Но в борзе посла во обитель ко преподобному старцу Сергею [...] (Пов. Кулик. 1959, 94).

Это, как бы мимолетное, упоминание Сергия в этом месте весьма существенно. Выделенность Киприаном Сергия в этой ситуации — еще один ценный штрих в картине отношений этих двух выдающихся духовных наставников Руси второй половины XIV века. Важно и другое. Обычно приходят к Сергию, обращаются к нему со своими заботами и горестями, просят его о помощи. Здесь же Киприан по собственной инициативе делится новыми сведениями об изменении соотношения сил перед битвой, посланными именно ему. Делясь этим сразу же, спешно (*вборзе*) с Сергием, Киприан, конечно, знает, что Сергию нужно знать об этом, что внутренне он уже вовлечен в ситуацию соперничества того, что есть и чему предстоит быть.

И еще раз «Летописная редакция» текста «Сказания» вспоминает Сергия в сгущающейся атмосфере:

Приидоша же на место то волци, по вся дни воюще непрестанно, гроза велика. Полком же храбрым сердце утверждается, уже вранове необычно слетошася, не умолкают, галицы своею речью говорят. Орли же мнози усть Дону налетеша, и ту клегчюще, ждуще дни грозного и Богом изволеннаго, в онь же день имуть стертися множеству трупу

человечью и крови их пролитися. От таковыя страсти, аки морским водам, от великия грозы древа прекланяются, трава постылается. Мнози бо наполнишася духа храбра, уже земнаго не помышляюще ничто же, но видяще кождо пред очима. Уже бо погани студом помрачатся, видяще погибель живота своего, поне же погипе память их с шумом. Праввернии же человеци просвящаются, радующеся, члюще оного обетованиа и прекрасных венец от руки Вседержителя, о них же поведана преподобный *Сергей старец*²⁵³ (Пов. Кулик. 1959, 95).

Еще более полно представлена «сергиева» тема в «Распространенной редакции» текста «Сказания», где ее трактовка и сам текст сильно зависят от летописного сообщения под 1380 годом (см. Никон. летоп. — ПСРЛ 1965, XI, 52–53 и др.). Впервые Сергей в этой редакции появляется в главке «О поезде в монастырь святыа Троица» (Пов. Кулик. 1959, 125–126). Второй раз Сергей вкратце упоминается в главке «О раскаиании Ольга рязанского князя» (Пов. Кулик. 1959, 136). Рязанский князь Олег, услышав, что великий князь Димитрий Иванович въоружися крепко, идет противу безбожнаго царя Мамаа, — в смятении:

[...] и нача глаголати с единомысльными своими: «Ни гласа, ни речи ничааному делу, но образумети. Но аще бы было мощно послати к многоразумному Ольгирду, противу тако же прилучися, како мыслити? Но заступили пути наша». И рече: «Се уже и не наш. Аз бо по прежнему чаях, яко не подобает русскому князю противу восточнаго царя стояти. Ныне убо что разумею, откуда ему помощ приидет противу трем нам въоружися?»

И тогда ближние князя должны были признаться ему, что еще за восемь дней до этого им поведали о том, чего они, стыдясь, не рассказали ему:

«Кажут, у него в отечестве калугеры игумен, имя ему *Сергий*, и тот прозорлив вельми. Тот же паче въоружи его, и от своих калугеров дав ему пособники. А се, княже, кажут, яко приидоша к нему на помощь новгородцом с многыми силами своими и воинство же их, княже, сказывает, крепко вельми и храбры зело!» (Пов. Кулик. 1959, 136)²⁵⁴.

Следующее упоминание о Сергии в «Распространенной редакции» — в главе «Послание от игумена Сергия» (Пов. Кулик. 1959, 146–148):

[...] в то же время приидоша к нему книги от преподобнаго игумена *Сергия*, в них же бе писано: [...] Еще даст ему [Димитрию. — В. Т.] старец послание от игумена *Сергия*: хлебець Святыа Пречистыа Богоматере. Князь же великий и снад хлебець и простре руце свои на небо, възопи велегласно: «О велико имя Прзсвятаа Троице, Пресвятаа Владычице, Госпоже Богородице, помогай нам молитвами твоего *Сергия* игумена!»

Обе стороны стали сходиться, и выиде печенег ис полку татарского предо всеми мужеством являся. Но подобен бе древнему Авесу Голиаду:

Видев же сего Пересвет чрънец любочанин [...] и движесея вон из полку и рече: «Сей человек ищет подобна себе, аз же хошу с ним видетися!» Бе же шелом его на нем аггельскаго образа въобразен скимою по повелению Божию изумена С е р г и а. И рече: «Отци и братиа простите мя грешнаго!» И напусти на печенега таго и рече: «Изумен С е р г и й помагай нам молитвою своею!» И он же устремися противу ему.

Существенна «сергиева» партия в финале «Распространенной редакции»: она достаточна полна и, главное, оригинальна: в других редакциях «Сказания о Мамаевом побоище» этого эпизода нет, а в Забелинском списке соответствующее место изложено предельно кратко²⁵⁵. В этом эпизоде Сергей — провидец: с тех пор как русские князья ушли в поход, весь он там, вместе с русским войском, направляющимся к Дону, на поле кровавой битвы, где, судя по всему, победители оставили на поле намного больше трупов, чем побежденные татары²⁵⁶, — дурная традиция, повторявшаяся многократно — и на Бородинском поле, и под Севастополем, и под Шипкой, и на бесчисленных полях сражений последней большой войны.

В последний раз составитель «Распространенной редакции» обращается к Сергию в финале, где в известной степени повторяется уже отмеченный ранее эпизод с объявлением братии о победе над татарами (провидческий дар Сергия). Но этот фрагмент непосредственно продолжен сообщением о прибытии князя Димитрия Ивановича «на Москву»:

Князь же великий пребысть на Москве 4 дни и поиде князь великий к живоначальной Троици к отцу преподобному Сергию и з братом своим и с литовьскими князьми. И прииде к Троици к отцу Сергию. И преподобный старец стрете его с кресты близь монастыря и знаменав его крестом и рече: «Радуйся, господине князь великий, и веселися твое христолюбивое войско!» И въпроси его о своих извольницах, и о его служебницах. И рече ему князь великий: «Твои, отче, извольници, а мои служебници теми победих своя врагы. Твой, отче, въоружитель, рекомый Пересвет, победил подобна себе. А только бы, отче, не твой въоружитель, ино было, отче, многим христианом от того пити горкую чашу!»

И скончав речи сиа и повеле Сергию ити в церковь и воды свещати и молебн пети, и литургию служити. И ту слышав святыа литургия и рече ему старец: «Вкуси, господине, хлеба от нашеа нищеты!» Князь же великий послушав его и вкуси хлеба у святыа обители тоа и въстав от трапезы и повеле наряжати всем изыйти из монастыря. Преподобный же старец проводи его с кресты. Князь же великий поиде на Москву и прииде на свое место. [...] (Пов. Кулик. 1959, 158).

Имя Сергия не раз упоминается, притом в оригинальных контекстах, и в Забелинском списке «Сказания о Мамаевом побоище», весьма отличающемся от текстов до сих пор рассмотренных редакций «Сказания». Вполне оригинален и первый из фрагментов, в котором упомянут Сергей.

Князь Димитрий Иванович безмятежно пирует, ничего не зная ни о походе Мамаю, ни о сговоре Олега, князя Рязанского, с Олгердом литовским (реально — с Ягайлой; Альгирдас умер за три года до этого):

В то же время пригони Андрей Попов сын Семенов ис поля и говорит великому князю Дмитрию Ивановичю, рече: «Ныне же подобает тебе, государю Руския земли, веселитися и сладких медов испивати, но есть, княже, время всем молитися Богу и мыслити о всем, како снабдити земля Руская тихо и безмятежно. Идет на тебя, государь, царь Мамай со всеми силами ордынскими, а ныне на реки на Воронежи, а мы его силу обезжали 12 дний, и подстерегли нас царевы стороны, мене и поимали». И спрашивал меня царь: «Ведает ли мой слуга, а ваш государь князь Дмитрей Иванович, что аз иду к нему гостити со многими силами [...] а силы моей 453000 [...] и аз и сам числа не ведаю, может ли слуга мой, а ваш государь, нас всех накормити и подарити мене».

Царь же по полком водити и показывати сосуды избранныя, еже на взятие русским градом привезли бяше. Но милостию Божию и Пречистые Богородицы молитвами, святого Сергия, изумена и твоим государевым счастьем убежал у самого царя из рук и пригони к тебе с вестию (Пов. Кулик. 1959, 169–170).

Следующий «сергиев» фрагмент в Забелинском списке «Сказания» — о приезде князя Димитрия с русскими князьями и «всем православным воинством» в Троицу, к отцу своему преподобному Сергию благословения получить от святыя обители своея. Этот фрагмент вполне традиционен для текстов Куликовского цикла. Здесь и слова Сергия о «замедлении» (*Сие замедление сугубо поспешит Бог ти*) и плетении венцов, и о напутствии Сергия Димитрию, и о Пересвете и Ослябе, которым Сергей повелел готовиться к походу на Мамаю и ратному подвигу, и возвращение в Москву (после сергиева — «Идеши ко граду Москве!») — *Аки некое сокровище некрадомое, несый благословение от старца* (Пов. Кулик. 1959, 175–176).

Третий фрагмент посвящен приходу в стан русского войска братьев Ольгердовичей с 46000 «кованой рати». *И почти их князь великий добр и многи дары подаст им*: это было большое и сугубо положительное событие: его значение — и это, видимо, хорошо понимал Димитрий — заключалось не только, а может быть, и не столько в существенном приращении силы, сколько в том, что это действие было символическим: русские князья Литовского княжества, сыновья Альгирдаса, воевавшего с Москвой, теперь перешли на сторону Москвы в ответствен-

нейший для нее час. Сообщить об этом митрополиту Киприану и преподобному Сергию Димитрий посылает в Москву своего вестника²⁵⁷, см. Пов. Кулик. 1959, 184–185.

Но если князь не счел нужным обратиться к самому Сергию, то последний посылает князю книги с благословением великому князю, князьям и воеводам, всему православному воинству. И послание пришло в нужный момент:

Слышав же князь великий Дмитрий Иванович таковое писание к себе от преподобного старца Сергия и нача плакати от радости любезно и нача целовати посланника. И утвердися сердце государю великому о послании от преподобного старца Сергия, и еще даст великому князю посланник от старца оного посланный хлеб Богородицын. Князь же великий съеде хлеб Пречистые Богородицы и простер руце свои на небо и возопи гласом великим: «О, велико имя Пресвятая Богородица, помогай нам молитвами твоего угодника преподобнаго Сергия» [...] (Пов. Кулик. 1959, 192–193).

После слов митрополита Киприана при встрече вернувшегося на Москву Димитрия, в которых дается самая высокая оценка Сергию (см. ниже), уже в самом конце текста Забелинского списка еще дважды упоминается преподобный в известном и по другим спискам и редакциям эпизоде, который хронологически должен был бы находиться в тексте несколько раньше (строго говоря, одновременно), чем описание встречи Димитрия митрополитом Киприаном в стольном граде Москве. Едва ли это нарушение хронологии можно объяснить как прием, усиливающий художественный эффект. Скорее это дефект монтажа композиционных блоков. Сам же эпизод — трапеза в Троице, когда Сергей, сотворив «Достойно», вопрошает братию, что се есть. Никто не может дать ответа, а Сергей объявляет, что Димитрий вернулся здоровым на свой стол. Вместе с тем нельзя, конечно, исключать, что, помещая этот эпизод с провидческими словами Сергия в конце текста, составитель не думал о своего рода *pointe* «сергиевой» темы.

Подводя итог теме Сергия Радонежского в повестях Куликовского цикла, можно сказать, что всюду, исключая «Задонщину» и «Летописную повесть о побоище на Дону», фигура Сергия присутствует и обнаруживается тенденция к созданию мифологизированного предания о Сергии в рамках событий 1380 года²⁵⁸.

ПРИЛОЖЕНИЕ III

СЕРГИЙ В «СЛОВЕ ПОХВАЛЬНОМ» ЕПИФАНИЯ. АВТОПОРТРЕТ АВТОРА. СТИЛЬ

В «Слове похвальном», как бы имея в виду требования самого жанра и считая, что *кашу маслом не испортишь*, Епифаний отпускает на волю свой выдающийся риторический талант, не стесняя себя увеличением объема этой заключительной части. Разбирать этот текст обстоятельно значит воспроизвести его в сопровождении комментариев. Предпринимать такой анализ здесь едва ли целесообразно. К тому же, многое из того, что относится к Сергию, уже использовалось выше и не нуждается в повторении, хотя сам Епифаний возвращается к одному и тому же по многу раз, слегка (чаще всего) меняя ракурс.

Начало «Слова», первый его абзац, выдержано в серьезном тоне. Епифаний твердо знает, что можно и чего нельзя, каким должен быть автор, да вот грехи и темперамент ставят его в сложное положение. В частности, он знает, что надо соблюдать царскую тайну, ибо несоблюдение ее пагубно и опасно. Но царские тайны его не касаются. Зато непосредственно к нему относятся славные Божии дела, совершенные неким человеком, чье имя здесь нарочито не упоминается по недостоинству автора и далеко не сразу появится в тексте. Об этих делах этого человека Епифаний, кажется, знает более, чем кто-либо иной, и ему бы и карты в руки — все собранное и узнанное записать. Но что-то мешает

ему. Себя он сейчас считает недостойным столь высокой задачи: *Никто же бо достоинъ есть, неочищену имѣя мысль вънутренняго человека; таковъ сый страстный азъ, пленицами многыми грѣховъ моихъ стягнути, таковымъ преславнымъ вѣщемъ нелѣпо бѣ мнѣ коснутися, но развѣ точию безаконна моя възвѣщевати и пеущися о грѣсѣхъ моихъ. Но что грехи, когда желание привлачит мя и недостойнѣство млъчати запрѣщает ми, и грѣси мои яко бремя тяжко отяготѣша на мнѣ* [figura etymologica]. Максимальная неясность в отношении выбора порождает серию вопросов (этот прием сгущения вопросительного пространства Епифаний не раз применит и в дальнейшем):

И что сътворю? Дръзну ли недостойнѣ к начинанию? Что убо реку ли или запрещаю в себѣ? Окаю ли свое окаанѣство? [и снова figura etymologica]. Внимаю ли възходящим на сердце мое блаженствомъ о преподобнѣмъ? (в первый раз, хотя и не по имени назван субъект похвального слова).

Сам ответить на эти вопросы Епифаний не хочет, или не может. И здесь обращается с просьбой о помощи к Сергию (*Отче*), чтобы у него, недостойного Епифания, не помрачился ум. Он просит вразумить и научить его. Много раз перебирая свои пороки, страдая от несовершенства, источая слезы, Епифаний боялся, что ему не удастся осуществить свое желание. *Нѣсмь бо доволенъ по достоянню хвалы тебѣ принести, но малая от великихъ провѣщати. А между тем душеполезные слова могли бы укрепить не только тело, но и душу и окрѣмляти къ духовнымъ подвигомъ: поне же свѣтла, и сладка, и просвѣщенна намъ всечестныхъ нашихъ отецъ възсиа память, пресвѣтлою бо зарею и славою просвѣщающеся, и насъ осиаваютъ* [с нагнетением «этимологических фигур»]. Епифаний вспоминает, что духовные слова называют ангельской пищей и что, удивляясь Божьему величию, Давид обращался к Богу — *Коль сладка грѣтани моему словеса Твоя, паче меда устомъ моимъ!* Вразумленный Им, он возненавидел путь лжи. Свое положение Епифаний сравнивает с Давидовым: как тот удивляется Богу, так и Епифаний дивится Сергию (здесь впервые возникает в тексте его имя):

Сему убо въправду подобаетъ дивитися, и достойно есть ублажити: зане и онъ, человекъ подобострастенъ намъ бывъ, но паче насъ Бога възлюби, и вся краснаа мира сего, яко уметы, въмѣни и презрѣ, и усердно Христу послѣдова, и Богъ възлюби его.

Хвала Сергию пользу принесет ему, но для нас, оставшихся, это — духовное спасение. Это, да еще ссылка на обычай для памяти последующих поколений передавать в писаниях подвиги святых, чтобы они не канули в глубине забвения, убеждают Епифания, что писать надо, *паче же разумно словеса сказующе, подобно симъ открывати, яко не*

утаити ползу слышащим. Эмоциональную силу рассказа о добродетели и ее воздействие Епифаний сознает вполне: такой рассказ, слово может многих умилити, яко же жалом душу уязвити и къ Богу чистым житиемъ подвигнути. И напомнив, что именно Сергей привел к Богу многие души, Епифаний неожиданно, без изготовки обрушивает на читателя поразительный по длительности «портретный» поток, членящийся на несколько частей по способу выражения добродетелей Сергея. В первой части — два десятка эпитетов, далее следует часть, где характеристики преподобного строятся по принципу «кому кто» (11 примеров)²⁵⁹, за ней следует фрагмент, реализующий схему Adj. (эпитет) & Subst. (тоже 11 примеров), затем «сборный» фрагмент, где ведущий принцип описания — определительная конструкция с Gen.; ее продолжает часть, открывающаяся сравнением акы, которое будет подхвачено некоторое время спустя, пока место уступается фрагменту, где почти все определяется схемой «кому кто», уже встречавшейся ранее и имеющей повториться после акы-фрагмента. Гигантомания описателя очевидна, чувство меры непоправимо нарушено. Художественный прием становится, забыв свою исходную цель — «портретное» описание добродетелей преподобного, самоцелью. Сергей становится поводом для смотра бесконечно повторяющегося, «инерционного» парада «приемов». Вот этот монстр не знающей меры риторической эрудиции:

[...] преподобный игумен отецъ нашъ Сергие святой: старецъ чудный, добродѣтели всякими украшенъ, тихый кроткий нравъ имѣя, и смиренный добронравый, привѣтливый и благоцѣтливый, утѣшительный, сладкогласный и благоподатливый, милостивый и добросрѣдый, смиреномудрый и цѣломудренный, благоговѣйный и ницелюбивый, страннолюбный и мирлюбный, и боголюбный;

иже есть отцамъ отецъ и учителемъ учитель, наказатель воздем, пастыремъ пастырь, игуменомъ наставник, мнихомъ начальникъ, монастыремъ строитель, постникомъ похвала, млечяльникомъ удобрение, иереомъ красота, священникомъ благолѣпие;

сущий въждь и неложный учитель, добрый пастырь, правый учитель, нелестный наставникъ, умный правитель, всеблагый наказатель, истинный кормник, богоподателный врачъ, изящный представитель, священный очиститель, начальный общежитель, милостынямъ податель, трудолюбный подвижникъ, молитвеникъ крѣпокъ,

и чистотѣ хранитель, цѣломудриа образ, столпъ терпѣнія; иже поживе на земли аггельскимъ житиемъ и възсиа въ земли Русѣви, акы звѣзда пресвѣтлаа; иже премногую его добродѣтель людемъ на плъзу бысть многымъ, многымъ на спасение, многымъ на устѣхъ душевный, многымъ на потребу, многымъ на устрои;

иже бысть христоролюбивымъ княземъ великимъ русскимъ учителемъ православию; велможамъ же и тысуцникомъ, и прочимъ старѣйшимъ, и всему

синглицу, и христоролюбивому всему воинству, иже о благочестии твердый поборникъ; архиепископам же, и епископом, и прочим святителемъ, архимандритом благоразумный и душеполезный възгласникъ и съвъспросникъ; честным же игуменом и прозвитером прибѣжище, иночьскому же чину а кы лѣствица, възводяща на высоту небесную;

сиротамъ а кы отецъ милосердѣ, вдовицамъ яко заступникъ теплѣ; печальнымъ утѣшение, скръбящимъ и сѣтующимъ радостотворецъ, ратующимся и гнѣвающимся миротворецъ, нищимъ же и маломощнымъ съкровище неоскудное, убогимъ, не имущимъ повседневная пища великое утѣшение, болящимъ въ мнозѣхъ недузѣхъ посѣтитель, изнемогающимъ укрѣпление, малодушнымъ утврѣжение, безвременнымъ печалникъ, обидимымъ помощникъ, насильствующимъ и хищникомъ крѣпокъ обличитель, сущимъ въ плѣнении отпушение, в работахъ сущихъ свобожение; в темницахъ, въ узахъ дрѣжимымъ избавление, длѣжнымъ искупление, всѣмъ просящимъ подаание, пианицамъ изтрезвѣние, грѣделивымъ цѣломудрие, чюжаа грабящимъ въстягновение, лихоимцемъ възбранникъ; грѣшникомъ кающимся вѣрный поручитель и всѣмъ притекающимъ к нему, а кы къ источнику благопотребну.

И, как бы опомнившись и стремясь выйти из мощного инерционного потока, чтобы перейти к новым темам и мотивам, которые в свою очередь тоже будут захвачены инерцией, хотя и не столь сильной, Епифаний «притормаживает» свою изобразительность, но некий инерционный хвост все-таки дает о себе знать:

Бѣше видѣти его хождениемъ и подобиемъ аггелолѣпными сѣдинами чѣстна, постомъ украшена, въздержаниемъ сияя и братолюбиемъ цвѣтый, кротокъ взоромъ, тихъ хождениемъ, умилень видѣниемъ, смиренъ сердцемъ, высокъ житиемъ добродѣтельнымъ, почтенъ Божию благодатию.

Поне же Бога чтяше, и Богъ почте его, Божию честь многу положи на немъ. Онъ Бога прослави, и Богъ на земли прослави его, яко же рече Господь въ святомъ Евангелии: «Тако да просвѣтитъ свѣтъ вашъ предъ человеки, яко да видятъ дѣла ваша блага и прославятъ Отца вашего, иже есть на небесѣхъ»,

где Епифаний ведет игру с помощью двух конструкций: одной — Adj. & Subst. Instr. (братолюбиемъ цвѣтый) и другой — (Subst'. Acc. & Vb'') & (Subst'. Nom. & Vb''), ср.: Онъ Бога прослави, и Богъ [...] прослави его и т. п. В дальнейшем автор более экономен, что не освобождает его от известной «умышленности» в организации текста, гармонизируемого соотношенными друг с другом изоструктурными блоками, ср.: *стяжа трѣпѣние кротко и въдрѣжане тврѣдо или худымъ своимъ разумомъ и растлѣннымъ умомъ, или от суетнаго житиа въ вѣчную жизнь, или землю тихую и безмлъвну и т. п.*

После приведенного выше эксперимента в «портретировании» преподобного Епифаний возвращается к характеристике деятельности Сергея по существу: Бог так почтил и так прославил преподобного, что благодаря его молитвам многие выздоравливали от болезней, многие от недугов исцеление получали, многие от бесов избавились и от различных искушений очистились. Стоит отметить, что одновременно с этой характеристикой, едва ли что-либо прибавляющей к облику Сергея по сравнению с текстом самого «Жития», Епифаний начинает развертывать новый мотив — некоего благодатного множества, так или иначе связанного с Сергием, на вершине своей становящегося всеобщностью. Общая схема весьма продумана и реализована не без изящества. Фрагмент «всеобщности» образует смысловой центр, с обеих сторон окруженный фрагментами «множества»; сами эти слова «весь» и «много» — более, чем обозначение неких множеств: они то заклинание, которое, будучи повторено много раз, оказывается перформативом — как сказано, так уже и есть, явлено; слово, будучи произнесенным (написанным), уже пресуществляется в дело. Вот структура этого отрезка «Похвального слова» с точки зрения идеи множества-всеобщности:

Мнози от болѣзней здравы бываху и мнози от недугов исцѣлѣние приаша, мнози от бѣсовъ избавишася и много различных искушений очистишася [...] Богъ прослави угодника своего [...] въ всѣхъ языцѣхъ [...] но и невѣрнии мнози удивишася [...] Бога вълюби въ всѣмъ сердцемъ своимъ [...] Равно бо любляше всѣхъ и въ всѣмъ добро творяше, и вси ему благодворяху; и къ всѣмъ любовь имяше, и вси к нему любовь имѣаху и добротѣ его почитааху. И мнози к нему приходяаху [...], но и многажды нѣкимъ зрящимъ на нь точию, от зрѣния его приимати ползу многимъ. Многихъ научи душеполезными словесы [...] и многихъ спасе [...] И многихъ душа к Богу приведе, и мнози поучениемъ его спасошася и доннѣ спасаются [...] образъ въ всемъ бывъ своимъ ученикомъ (скопления все, много повторяются и в дальнейшем, хотя и в более скромных масштабах).

«Благая» насыщенность этого отрывка возрастает еще более от включения в него слов с сугубо положительным значением — *здоровый, возлюбить, любить, добро, благодворить, любовь (дважды), польза, спастись* и т. п. Они вместе с восьмикратно повторенным *весь/все* и одиннадцатикратно — *много/многие* создают мощное положительное силовое поле, распространяющее свой свет и на соседние части текста, что создает соответствующий контекст (или своего рода аккомпанемент) для восхвалений Сергию. Сам этот контекст в свою очередь соотнесен с жизненным контекстом преподобного, к которому и переходит Епифаний, обозначающий рамки его глаголами начинания и окончания, завершения — [...] *еже наченъ от юности зѣло, то же и съврѣ-*

ши [...] не инако нача, и инако оконча: но елико убо жестоко и свято нача, толико же изрядно и чудно сконча; и съ благоволением убо нача, съ святынею же съврши вь страсть Божию [...] тѣм же благочестивѣ нача, и благочестиво поживе, и свято съврши. Равно течение сконча, вѣру съблюде [...], подвигъ многъ съврши вь [...] и того ради нынѣ въсприять мзду съвершену и велию милость. Это упорство, с которым Епифаний говорит многократно о начале и конце жизни Сергия на узком пространстве текста, как бы выстраивает прочную и ясно зримую «жизненную» рамку. А внутри нее все, что плохо, — «никогда не» (никако же разлѣнися, ни унывѣ), а все, что делал, — «мужественно», «свято» (дважды), «радостно», «надеждой», «любовью», «благочестиво», «праведно», «неуклонно», «заслуженно» и т. п. А деяния Сергия передаются в глагольном коде (с сопровождающими глаголы объектами — прямыми или косвенными) — веру сохранил, венец праведный получил, мзду заслуженную принял, подвиг великий совершил, трудности преодолел и т. д.²⁶⁰

Однако все эти «оглаголенные» деяния, как и адъективизированные характеристики, от частого повторения и вхождения в длинные монотонные ряды только теряют свою конкретность, живость, подлинность. И, похоже, Епифаний понимает это. Едва ли в противном случае он обратился бы к самому себе с риторическим вопросом, задавая который себе, он очень точно определил свою слабость:

Что же много глаголю, и глаголя не престаю, умножая рѣчь распостираа глаголы и продлъжаа слово, не могый по достоянию написати жития добраго господина и святаго старца, не могый по подобию нареци или похвалити достойно?

И далее — некое уклонение от исполнения хвалы Сергию, столь странная синкопа в этом на одном дыхании, все время восходя все выше, держащемся жанре. Епифаний, как бы истратив начальный запал, вдруг объявляет, что о прочих доброжелателях Сергия *индѣ повѣмь, и похвалу его изложим, аще Богъ вразумит и силу подасть молитвами святого старца; нынѣ же несть время за оѣкудени е разума и за мѣлину ума моего. Итак, чтобы достойно восхвалить Сергия, Епифаний уповаает на его же, старца, молитвы.*

Видимо, автор «Похвального слова» все-таки почувствовал некую допущенную им неловкость и счел нужным как-то оправдаться. Фактически он извиняется за растянутость: оказывается, он подробно писал не для тех, кто доподлинно знает о жизни Сергия (ведь они не нуждаются в этом рассказе); он просто хотел вспомнить и сообщить свои воспомина- ния *новорожденным младенцем* (едва ли они восприняли бы эти воспомина- ния) и *младоумным отрочатом, и дѣтский смысл еще имущимъ,*

да и ти нѣкогда възрастут, и възмужают, и преустѣют, и достигнут в мѣру врѣсты исполненія мужества, и достигнут в разумъ свѣршенъ, и друг друга въспросят о сем, и почетше разумѣют и инѣм възвѣстят [...].

Тем самым Епифаний берет на себя долг свидетельствования, и здесь ему нечего возразить. Чувство ответственности — и перед будущими поколениями, и перед чудом жизненного подвига Сергея — свойственно ему в полной мере, и об этом он говорит просто, убедительно, с той подлинностью чувства, которую нельзя подделать:

[...] въ Святом писании речеся: «Въпроси, — рече, — отца твоего, и възвѣстит тебѣ, старца твоя, и рекут тебѣ. Елико видѣша, и слышаша, и разумѣша отци наши повѣдаша намъ, да не утаится от чад ихъ в род ихъ сказати сыновом своимъ, да познает род инъ, сынове родящеи ся, да въстанут и повѣдят а сыновом своим, не забудуть дѣлъ Божиихъ». Елици бо их быша великому тому и святому старцу самовидци же и слугы, ученици и таибници, паче же послушници, иже своима очима видѣша его, и уши их слышаша и, и руцѣ их осязаста, и ядоша же и тиша с ним, иже учениа его насытишася и добродѣтели его насладишася, то тиши не требуют сего худаго нашего писмене. Доволни бо суще и иных научити, паче же и мене самого наказати, и извѣстити, и наставити на путь правый; а елици их еже быти нынѣ начинают, яко же преди речеся, иже не видѣша ниже разумѣша, и всѣм сущим, наипаче же новоначальным зѣло приличиа и угодна суть, да не забвено будет житие святого тихое, и кроткое, и незлобивое; да не забвено будет житие его чистое, и непорочное, и безмятежное; да не забвено будет житие его добродѣтельное, и чудное, и преизяцное; да не забвены будут многыа его добродѣтели и великаа исправления; да не забвены будут обычаа и добронравныа образы; да не будут бес памяти его словеса и любезныа глаголы, да не останет бес памяти таковое удивление [...]

А если да не забвено будет, то об этом нужно говорить и писать, нужно передать свое знание другим в надежде, что и они поступят так же в отношении тех, кто знает о Сергии меньше, чем они. Епифаний не скрывал, что он собрал многочисленные сведения о жизни Преподобного, что, возможно, сейчас из тех, кто мог бы сказать свое слово о нем, он, Епифаний, знает больше других, и поэтому долг избавить Сергия и его дела от забвения принадлежит именно ему, и если этот долг будет выполнен, то память о преподобном сохранится в веках и в поколениях. Казалось бы, все ясно — тем более что Епифаний — человек опытный и в книжном деле искусный. И тут он снова обращается к себе, к какому-то внутреннему своему комплексу, где оба действующих фактора

разнонаправленны, — желание писать и сознание своей «недостойности».

О възлюблени! Въсхотѣх умлѣчати многыа его добродѣтели [...], но обаче внутрь желаниа нудит мя глаголати, а недостойнство мое запрещает ми млѣчати. Помысль болѣзнь предваряет, веля ми глаголати, скудость же ума загражают ми уста, веляще ми умољкнути. И поне же обдрѣжимь есмь и побѣждаемь обѣма нуждама, но обаче лучше ми естъ глаголати, да прииму помату нѣкую ослабу и почию от многъ помысль, смущающих мя, въсхотѣвъ нѣчто от житиа святого повѣдати, сирѣчь от многа мала. И взем, написах и положих здѣ в худѣм нашемъ гранесловию на славу и честь святѣй и живоначалнѣй Троици и Пречистѣй Богоматери и на похвалу преподобному отцу нашему Сергию худымъ своимъ разумомъ и растлѣннымъ умомъ. Наипаче же усумнѣхся, дрѣзаю, надѣяся на молитву блаженаго [...] Аз же убояхся, яко немоцень есмь, груб же и умовредень сый.

Все, что говорилось Епифанием до сих пор, производит не лучшее впечатление. Слишком много и слишком подробно о себе и своих трудностях, слишком «грубое» самоуничижение, и, если вполне поверить в то, что «автопортрет» составителя «Жития» соответствует действительности, то придется признать, что разрыв между пишущим Епифанием и описываемым Сергием столь велик, что уж действительно Епифанию не стоило бы братья за не свое дело — столь далеки они в жизненном стиле и в нравственном пространстве. Закрадывается в голову и мысль, что читатель на этих страницах оказывается наблюдателем некоего «литературного» этикета самоуничижения, самооговаривания, выворачивания наизнанку худшего, что есть в нем и, более того, чего в нем нет. Создается впечатление, что здесь и сейчас все это Епифанию для чего-то нужно, что он делает это не просто так, а потому, что он боится чего-то.

Это и подтверждается фразой, следующей за процитированным выше фрагментом «Похвального слова», который с основанием можно было бы назвать «Словом поносительным», в котором самоуничижение служит не только самооценкой, но и тем отрицательным фоном, на котором достоинства и слава Сергия взмывают еще выше, в некую беспредельность, о которой можно говорить или апофатически, или вовсе не говорить («нет слов, чтобы выразить...»). Эта следующая фраза многое ставит на место. Ей нельзя не поверить. Епифаний как описатель сергиева жития, действительно, не только не конгениален описываемому им человеку, но и не понимает подлинной его глубины, в чем и признается, — но обаче подробну глаголя, невѣзможно бо естъ постигнути до конѣчнаго исповѣданна, яко же бы кто могль исповѣдати доволно о преподобнѣм сем и отци, великомъ старци

(и, не упуская лишней возможности включить в текст «панегирическое», Епифаний, хотя и относительно кратко, развертывает то, что составляет это величие Сергея). Признание в своей невозможности постичь до конца святую суть преподобного, его последнюю тайну в данном случае важно: по сути дела это заявка на право писать о Сергии за неимением других возможностей.

И следующий фрагмент — уже непосредственно о Сергии, сначала биографически, потом — оценочно, и, как всегда в таких случаях, Епифаний не может сохранить чувство меры, «срывается» в панегирик (что само по себе отвечает требованиям жанра похвального слова), основной герой которого — увы! — не только и, может быть, не столько Сергей, сколько «прием», художественный штамп, преизбыточно, до утомления, до утраты возможности оживить его свежим восприятием, бесконечно воспроизводимый в тексте.

Это ядро похвалы Сергию начинается скромно, как бы без претензий, и хотя здесь сообщается только то, что уже известно из основного текста «Жития», читатель с облегчением почувствует незаметную, но освежающую силу глагольности. С младых ногтей, с юности он предался Богу, с самых пелен был Ему посвящен, любил церковь, часто ходил в нее, наставлялся по святым книгам, выучил божественные писания, радостно слушал их, учился по ним²⁶¹, возлюбил монашескую одежду, прилежно постился, все добродетели иноческой жизни постиг, и свѣт благодатный възсия въ сердци его и просвѣтися помысль его благодатию духовною, ею же приспѣаше в житии добродѣтелном. Уже здесь благодатный, благодатию, добродѣтелном, просвѣтися дают почувствовать, что Епифаний уже у порога своего излюбленного риторического пространства, но прежде чем войти в него и пока он не захвачен риторическим вихрем, ему нужно успеть еще кое-что сказать о Сергии по существу. Это он и делает. При этом важно, что Епифаний отмечает в Сергии как главное. Он хранил смирение, целомудрие и къ всѣм любовь въ неліцемѣрну. Люди приходили к нему и великое благо, и многую пользу, и спасение получали от него (акцент с действия переносится на те духовные ценности, без которых нельзя себе представить Сергия. Но дальше внимание фокусируется, напротив, на «антиценностях», к которым преподобный не был причастен. Отсюда — формируемый Епифанием «н е - н и»-фрагмент:

Сице же бѣ тщание его, да не прилинет умъ его ни каѣхъ же вещей земных и житейскихъ печалехъ; и ничто же не стяжа себѣ притяжаниа на земли, ни имѣниа от тлѣннаго богатства, ни злата или сребра, ни съкровищъ, ни храмов свѣтлых и превысоких, ни домовъ, ни сель красных, ни риз многоцѣнных.

Особенно интересно, что и, говоря о том, что Сергий стяжал, Епифаний находит прием выразить идею нестяжания, в частности, и в положительном модусе:

Но сице стяжа себѣ истинное нестяжание и безимѣнство, и богатство — нищету духовную, смирение безмѣрное и любовь нелицемѣрную равно къ всѣмъ человеком. И всѣхъ вкупѣ равно любляше и равно чтяше, не избираа, ни судя, ни зря на лица человеком, и ни на кого же възносяся, ни осужаа, ни клевета, ни гнѣвом, ни яростию, ни жестокостию, ни лютоостию, ни же злобы дрѣжа на кого; но бѣше слово его въ благодати солию растворено съ сладостию и с любовью.

Два следующих фрагмента «Похвального слова» целиком отданы риторике, в просветы которой включены отсылки к сергиевым добродетелям. Первый из этих фрагментов — вопросительный, где риторические вопрошания (прием, излюбленный Епифанием) как бы сами по себе предполагают нужные ответы, индуцируют их. Профилирующая схема фрагмента — восьмикратно повторенное *кто... не...?*, вводимое (кроме первого появления) союзом *или* (это *кто... не...?*, конечно, равносильно смыслу «в с я к и й»):

Кто бы, слыша добрый его сладкий отвѣтъ, не насладися когда от сладости словес его? Или кто зряй на лице его, не веселяшися? Или кто, видя святое его житие, и не покаася? Или кто, видя кротость его и незлобие, и не умилися? Или кто сребролюбецъ бысть, видя его нищету духовную, и не подивися? Или кто похыщникъ и грьдостію превъзносяся, видя его высокое смирение, и не почюдися? Или кто бысть блудникъ, видя чистоту его, и не прѣменися от блуда? Или кто гнѣливъ и напрасен, бесѣдуя с ним, на кротость не преложися?²⁶²

И последний вопрос «вопросительного» фрагмента, также не требующий ответа и находящийся вне общей схемы, таков:

Яко же от прочихъ святыхъ иже кто възлюбленъ есть от Бога, яко сей преподобный Сергие?

Следующий фрагмент, второй, может быть назван «сравнительным» или как (яко)-фрагментом. Мощь его схемы, реализованной в тексте, определяется тридцатичетырехкратным повторением сравнительного союза *яко*. То, с чем Сергий сравнивается в этом фрагменте, — конечно, чистейшее упражнение в риторике. Его и надо воспринимать не как попытку выявить некие новые добродетели Сергия или увидеть их в ином ракурсе, а как некую безусловность, абсолютность высшей из возможных оценок Сергия, но от подлинной сути его, от глубины и тай-

ны его этот бесконечный яко-ряд способен только изолировать или отдалить. Ср. после «абсолютной» оценки Сергея (*Съйми есть и пръвыи и послѣдний в нынѣшня времена; сего Богъ проявилъ есть в послѣдня времена на скончание вѣка и послѣднему роду нашему, сего Богъ прославилъ есть в Руской земли и на скончание седмыа тысяща*):

сый убо преподобный отецъ нашъ провосиаль есть въ странѣ Русствѣ, и яко свѣтило пресвѣтлое [figura etymologica] възсия посреди тмы и мрака, и яко цвѣтъ прекрасный посреди тръниа и влъчець, и яко звѣзда незаходимаа, и яко луча, тайно сияючи блистающе, и яко кринь въ юдолии мирьскихъ, и яко кадило благоуханно, яко яблоко добровонное, яко шипок благоуханный, яко злато посреди бръниа, яко сребро раждежено и искушено, и очищено седморицею, яко камень честный, и яко бисерь многоцѣнный, и яко измарагдъ и самфиръ пресвѣтлый, и яко финиксъ процвѣте, и яко кипарис при водахъ, яко кедръ иже в Ливанѣ, яко маслина плодовита, яко ароматы благоуханнаа, и яко миро излианное, и яко сад благоцвѣтуць, и ако виноград плодоносень, и яко гроздь многоплоденъ, и яко оградъ заключень, и яко врьтоград затворень, и яко славный запечатлѣнный источникъ, яко съсудъ избранъ, яко алавастръ мира многоцѣннаго, и ако град нерушим, и яко стѣна неподвижима, и яко забрала тверда, и ако сынъ крѣпокъ и вѣренъ, и ако основание церковное, яко столпъ непоколѣбимъ, яко вѣнецъ пресвѣтлый, яко корабль, испльненъ богатства духовнаго, яко земный аггель, яко небесный человекъ.

Стѣбит указать, что в этом яко-тексте есть своя логика — восхождения от космического через «земное», природное, освоенное природное, «культурное» (город, стена, корабль) к обретенному человеком небу — *небесный человек*²⁶³.

Кончина Сергея дает повод снова вернуться к перечислению его добродетелей — правда, целомудрие, смирение, чистота, святость. 55 лет был он иноком съ всяким прилежаниемъ и въздрѣжаньем, не лѣнностью тогда съдрѣжимъ, но с бодростью и съ мнозѣмъ трезвѣниемъ, и всѣхъ инокъ предустѣ в родѣ нашемъ труды своими и трпѣниемъ, и многихъ превзыде добродѣтели и исправлении своими. Наше иночество, — говорит Епифаний, — ничто по сравнению с его; наша молитва «яко стѣнь есть». И, мастер, умеющий иметь дело с огромностями, но сознающий недоступность ему сергиевой глубины, скажет: *И колико растоание имать востокъ от запада, сице нам неудобь есть постигнут и житиа блаженнаго и праведнаго мужа.*

На смертном одре, как сообщает Епифаний, отступая здесь от панегиризма, Сергей отдает последние наставления ученикам. Тело свое положить в церкви он им не позволил и просил похоронить его скромно

вне церкви вместе с другими монахами, уже там находящимися. Но Киприан, бывший тогда митрополитом и, как известно, высоко ценивший и глубоко уважавший Сергия, в сознании масштаба личности покойного распорядился похоронить его именно в церкви, *на правѣй странѣ, еже и бысть*. Эта церковь — детище Сергия, его руками возведенная и его верой задуманная.

Ее он сам създа, и въздвиже, и устрои, и съврѣши, и украси ю всякою подобною красотою, и нарече сиа быти въ имя Святыа, и Живоначалныа, и нераздѣльмыа, и единосущныа Троица; въ честнѣмъ его монастыри, и пресловущей лаврѣ, и велицѣ оградѣ, и въ славнѣй обители,

где он собрал братию, где спасенное стадо пас он в доброте сердца своего и наставлял разуму, где и сам принял иноческий образ, где творил бесчисленные подвиги, где возносил *непрестанные*²⁶⁴ молитвы, где он в повседневном и ночном пении славил Бога, где он, наконец, *многолѣтное и многострадалное течение свое препроводи и укрѣпи, не исходя от мѣста своего въ иныа предѣлы, развѣ нужда нѣкыа*. Эта длинная цепочка *где (идѣ же)* — как бы передышка перед какими-то более важными и глубоко личными словами, подготовка к ним. В них — не только о Сергии, но и о себе и опять-таки в контексте достоинства одного и недостойности другого, себя самого:

*Не взыска Царьствующаго града, ни Святыа горы или Иерусалима*²⁶⁵, *яко же азъ, окаанный и лишенный разума. Увы, лютѣ мнѣ, и преплаваа суду и овуду, и от мѣста на мѣсто переходя; но не хождааше тако преподобный, но в млъчани и добрѣ сѣдяше и себѣ внимаше: ни по многимъ мѣстомъ, ни по далнимъ странамъ хождааше, но во единомъ мѣсте живяше и Бога въспѣвааше. Не искаше бо суетныхъ и стропотныхъ вещей, иже не требѣ ему бысть, но паче всего взыска единаго истиннаго Бога, иже чимъ есть душа спасти, еже и бысть.*

Теперь, когда собственная «недостойность» Епифания не только пережита, но и выражена словесно, он, кажется, находит в себе душевные силы еще раз, последний, вернуться к последним часам жизни преподобного, вспомнив все по порядку, но на том высоком уровне, который только и приличествует данному случаю (о том, что душа Епифания оттаяла и несколько успокоилась, свидетельствует его новое обращение к риторике и ее приемам; на этот раз перед нами длинная цепочка депричастий, переходящая в короткую цепочку форм *verbum finitum*, и, наконец, девятикратное повторение рамки *из... в...*, заключающей в себя слова высокой религиозной значимости):

Поболѣвъ убо старецъ нѣколико время, и тако преставися къ Господу, къ вѣчным обителем, изсушивъ тѣло свое постом и молитвами, и стончивъ плоть и умертвивъ уды суцаа на земли, страсти телесныя покоривъ духови, побѣдивъ вреды душевныя, поправъ сласти житейския, отврѣгъ земныя попечения, одолѣвъ страстным стремлениемъ, прѣзрѣвъ мирьскую красоту, злато, и сребро, и прочаа имѣния прелестная свѣта сего яко худая въ мѣнливъ и презрѣ. И легыцѣ преплывъ многомутное житейское море, и без вреда препроводи душевный корабль, исполнь богатства духовнаго, беспакостно доиде въ тихое пристанище, и достиже, и крилома духовныма въскрился на высоту разумную, и вънцем бестрастия украсися, преставися къ Господу и прииде от смерти в живот, от труда въ покой, от печали в радость, от подвига въ утешение, от скръби въ веселие, от суетнаго жития въ вѣчную жизнь, от маловременнаго вѣка в вѣки бесконечныя, от тля в нетлѣние, от силы в силу, и от славы в славу. И вси пришедшеи ту и обрѣтшеися плакахуся его ради.

Многие часы продолжался этот плач, со многими слезами умиленно прощались с покойным, ходили сетуя, вздыхали и рыдали, умиленно говорили о Сергии. Он ушел к Господу, где получит великую мзду и воздаяние за его дела, а оставшиеся из тех, кто знал его, стали сиротами.

Тѣм нынѣ и мы по нем жадаемъ и плачемся, яко остахомъ его и обнищахом зѣло, яко осирѣхом и умалихомся, яко смирихомся и уничижимся, яко оскръбихомся и убожимся...

с постепенным переходом к и-«соединительному» фрагменту:

Мнози же убо елицы к нему. вѣру и любовь имуше не токмо в животѣ, но и по смерти къ гробу его присно приходяще, и съ страхомъ притекающе, и вѣрою приступающе, и любовию припадающе, и съ умилениемъ приничюще, и руками объемлюще святолѣпно и благоговѣйно, осязающе очима, и главами своими прикасающесе, и любезно цѣлующе раку мощей его, и устнами чистыми лобызающе, и вѣрою теплою и горяшемъ желаниемъ и многою любовию бесѣдующе к нему, акы живу, по истинѣ и по успени живому, и съ слезами глаголюще к нему.

«Похвальное слово» завершается «Молитвой», которая, собственно, как и в других подобных случаях, находится вне его и представляет собой особый ритуал, коим ни «Житие», ни даже — в определенном смысле — «Похвальное слово» не являются.

Поэтика молитвы несколько отлична. Просьба, мольба, заклинание определяют пристрастие к формам императива и обращениям к Сергию в звательной форме:

О святче Божий, угодниче Спасовъ! О преподобниче и избранниче Христовъ! О священная главо, преблаженный авва Сергие великий! Не забуди нас, нищих своих [...], но поминай нас всегда [...] Помяни стадо свое [...] и не забуди присѣщати чад своих. Моли за ны, отче священный [...] и не премолчи, въпи за ны къ Господу, не презри нас [...] Помяни нас [...] Не престай моляся о нас къ Христу Богу [...] и т. д.

Надежда, возлагаемая на молитву, обращенную к Сергию, очень велика, ибо, как говорится в ней — *Не мним бо тя мертва суща, аще и тѣлом преставися от насъ.* И еще — *Нам бо суще свѣдуцим тя, яко живу ти и по смерти сущу.* Господь любит праведника, — убеждает кого-то или самое себя Молитва, — он сохранит его и сбережет ему жизнь, блажен будет он на земле и не даст в ѡбъкъ смятения праведнику, ниже даст видѣти истлѣвниа преподобному своему. Епифаний приводит в подкрепление слова апостола Павла о том, что он не умрет, но жить будет и возвещать дела Господни.

Эта мысль — последняя в «Похвальном слове», как бы венчающая его:

Явѣ, яко праведници, и кротци, и смирени сердцемъ, ти настѣдят землю тиху и безмлъвну, веселящу всегда и наслажающа не токмо телеса, но и самую душу неизреченнаго веселиа непрестанно исплъняюще, и на ней веселятся въ ѡбъкъ ѡбъка.

Так и Сергий, презрев все прелести мира, стремился к ней (*сиа въжделѣ*) и *сиа прилѣжно взиска, землю кротку и безмолвну, землю тиху и безмятежну, землю красну и всякого исплънѣнѣ утѣшениа.* Это обращение к земле в ответственнойшем месте Молитвы и всего текста поражает своей неожиданностью и позволяет предполагать глубокие интуиции самого Сергия, относящиеся к земле и столь глубоко укорененные на Руси в народном сознании, о чем, помимо известной работы С. Смирнова и целого ряда других свидетельств, см. в другом месте²⁶⁶.

ПРИЛОЖЕНИЕ IV

ОБРАЗ СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО В ИКОНОПИСНЫХ ИСТОЧНИКАХ. — «МОЛЕННЫЕ» ИКОНЫ СЕРГИЯ. — «ТРОИЦА» АНДРЕЯ РУБЛЕВА

Образ Сергия Радонежского, запечатленный в произведениях религиозного творчества XIV–XVI вв. (прежде всего) и умопостигаемый как образ «совокупный», как некое обобщение и согласование впечатлений от многих «частных» образов, представляет собой один из основных источников наших сведений о преподобном. Чем этот род источников уступает письменным («словесным») источникам, известно, и здесь об этом говорить нет необходимости. Но и у произведений «изобразительного» ряда есть свои преимущества. Одно из них состоит хотя бы в том, что количество людей, прочитавших «Житие» Сергия и в XV веке, после того как оно было составлено, и в любой другой век, по XX включительно, было несравненно меньше, чем тех, кто видел иконные изображения Сергия. Чтобы их увидеть, надо было хоть раз побывать в церкви, а так как в старину люди обычно ходили в церковь постоянно, то они постоянно и видели образ Сергия, и впечатления от него суммировались, уплотнялись и жили не только в сознании верующего. И это последнее отсылает и к другому у преимуществу.

«Житие» Сергия в епифаниевой (да и более поздних) редакциях, не считая специально предназначенных для народа, предполагает значи-

тельную затрату времени, определенный уровень «логико-дискурсивного» умения и солидную практику применения этого умения при самостоятельном чтении (стоит напомнить, что епифаниевский текст «Жития» очень просторен и образует, собственно говоря, целую книгу; в нем многое не имеет отношения непосредственно к Сергию, он избытует длиннотами и повторениями, а иногда и не вполне ясен; недаром история «Жития» Сергия есть история упрощений, прояснений, адаптации текста к уровню народного сознания, а иногда и просто понимания, вкуса, читательских предпочтений)²⁶⁷. Учитывая эти особенности отношения читателя и «Жития» и то, что само чтение — акт сознательный и целеполагающий, требующий принятия решения, а зрение-созерцание чаще всего не требует ни каких-либо решений, ни целеполагания, ни даже участия сознания (разумеется, конечно, далеко не во всех случаях), а наоборот, часто связано с неким «сном» сознания, с отключением «логико-дискурсивного», с известной спонтанностью, приходится заключить, что в случае зрения-созерцания многое совершается на низших этажах сознания, в подсознании, в сфере бессознательного — как индивидуального, так и «коллективного». Словесный текст характеризуется дискретностью, прерывностью и по необходимости ориентирует читателя на некие аналитические процедуры. Живописный (в данном случае — иконописный) текст непрерывен²⁶⁸ и воздействует именно непрерывностью на зрителя, вовлекая его в себя, отвлекая от рефлексии по поводу частных и анализа и вовлекая в целостно-единое восприятие синтезирующего характера (нередко даже не считаясь с желанием, намерением и волей зрителя). В силу хотя бы только этих обстоятельств роль иконных изображений Сергия Радонежского в формировании некоего усредненного, «соборного» образа Сергия в сознании, в чувствах, в переживаниях русского народа совершенно особая. При этом, разумеется, нужно учитывать, что существует, помимо «соборного» образа Сергия, много градаций, определяемых и личными особенностями зрителя, и — шире — типологией отношений между иконой и зрителем, распределением активной и пассивной ролей при первой встрече зрящего и зримого. От того, настагает ли с неожиданностью и внезапностью иконный образ своего зрителя или он по собственной инициативе, целенаправленно и сознательно сам выбирает эту первую (да и не только первую) встречу, зависит многое, между прочим, и сам результат встречи, зависящий, впрочем, и от других обстоятельств. Но уже после первых встреч зрителя с иконным образом, когда первое общее впечатление отстоит и начинается некая глубинная работа сознания в поисках смысла, у заинтересованного зрителя возникает желание узнать и почувствовать, чтобы потом самому пережить это в глубине своей, как это было и каков сам

этот Сергий. Чтобы удовлетворить это желание, человек обращается к иконному образу и как бы обращается безмолвно к нему, входя с ним в сношения, и, при удаче, образ отвечает зрителю на его вопросы. Иначе говоря, возникает ситуация немого вопросо-ответного диалога двух безмолвствующих, но понимающих друг друга. Такой диалог, все огромное количество таких диалогов, где инициатива чаще всего принадлежит вопрошающему, образуют то пространство Сергия в народном сознании, в котором объединены и — по идее — свободно общаются верующие и Сергий. Но и в индивидуальном личностном сознании, в сознании исследователя-специалиста неоднократно задаются подобные вопросы — и не столько о жизненном пути святого, о его делах, сколько прежде всего о том, как он в Сергий. Именно в этой точке испытывается наибольший дефицит. Конечно, о Сергии судят по его жизни, по его делам, по его духу, по всему тому, что в той или иной мере отражает «человеческое» Сергия. Но зная то, что знают о Сергии, как бы еще и сознают неполноту этого знания — и не только в деталях, но именно в главном, в той глубине тайны, которая предполагается в Сергии. И решение этой загадки ищут во многих случаях именно в иконописных источниках, где святой оказывается как бы один на один с предстоящим ему, где жизнь и дела чаще всего оттеснены на второй план, на периферию, образуемую клеймами, или же вовсе отсутствуют.

Именно поэтому здесь, в этой работе о Сергии, где главный интерес составляет «человеческое» Сергия, тайна его духа, особенно уместен некий поневоле краткий и неполный обзор иконописных источников его образа.

С конца XIV века по XVII век было создано весьма значительное количество «несловесных» образов Сергия. Нельзя сомневаться, что их было больше, но многое, видимо, было потеряно. Возможно, что наибольшей потерей была утрата первого опыта иконописного «портретирования» Сергия, принадлежащего племяннику и сподвижнику, воспитаннику и постриженнику своего дяди Феодору. В известном «Сказании о иконописцах» находим:

[...] святой Феодор, архиепископ Ростовский, сродникъ сый святаго Сергия, писаше святыя иконы. Той, егда бысть архимандритомъ въ Симоновомъ монастыре на Москвѣ, написа образъ дяди своего, святаго Сергия чудотворца зѣло чудно. И здѣ на Москвѣ, обрѣтаются его письма иконы» (Сахаров 1849. Приложение, 14).

Всю жизнь Сергий был на виду у Феодора (да и пережил Феодор своего дядю менее чем на три года). Судя по всему, иконный образ Сер-

гия был создан после смерти преподобного, т. е. в отрезке между 1392 (25 сентября) и 1394 (28 ноября) годами, но все-таки полностью исключать, что образ Сергия мог писаться еще при его жизни, едва ли можно²⁶⁹. Каким бы иконописцем Феодор ни был и даже сколь бы наблюдателен он ни был, при нем оставались преимущества, в которых ему не было равных — знание Сергия и любви к нему. Если бы этот образ дошел до нас, мы получили бы редкую возможность познакомиться с взглядом на Сергия изнутри его семейно-родового круга.

К сожалению, не обобщен опыт (и, видимо, в должной мере не собраны материалы) исследования «сергиевых» икон в XVIII–XX веках, а эволюция иконного образа Сергия в эти три века могла бы лучше объяснить подступы к тому канону в изображении преподобного, который нам известен по второй половине XIX — началу XX века. Да и относительно изучения образа Сергия в изображениях XV–XVII вв. собирательская и классификационная часть работы на уровне общего свода все еще не завершена, хотя, нужно сказать, многое (и часто из наиболее значительного) восстанавливается по каталогам и описаниям крупнейших иконохранилищ, ср. Антонова-Мнева 1963, т. I–II (собрание ГТГ); Др.-р. иск. Катал. 1966, 28 (XVI в.), 48 (1677) (Собрание ГРМ); Тр.-Серг. Лавра [1968]; Попов 1975; собрания и исследования новгородской иконы (и даже монументальной иконописи, ср. Лифшиц 1987, илл. 391) и т. п. Нужно признать, что ощущается дефицит и работ, посвященных изображению Сергия Радонежского в древнерусской иконописи и миниатюре, хотя в некоторой части этот пробел заполняется трудами более частного значения, ср.: Буслаев 1910, 305–307; Алпатов 1933, 15–26, 109; Арциховский 1944, 176–198; Лазарев 1955, т. 3, 149–150; Лихачев 1956, т. XII, 105–115; Лихачев 1962; Белоброва 1958, 12–18; Белоброва 1966, 91–100 (о некоторых изображениях самого Епифания Премудрого); Николаева 1966, 177–183; Филатов 1966, 277–293; Филатов 1969, 62–66; Хорошкевич 1966, 281–286; Кочетков 1981, 335–337 и др.

Изображения Сергия не только многочисленны и не только отличаются довольно большим «типологическим» разбросом, но и выполнены в разной технике (иконопись, миниатюра, шитье — покров, пелена, плащаница; работа по металлу) и в разном «жанре» — икона, икона с житием, изображения в связи с определенным эпизодом в жизни Сергия или их последовательности, включение Сергия в изображения «собора святых», который реально в жизни никогда не собирался и по хронологическим причинам не мог собраться, изображения Сергия вместе с людьми его круга (например, с Никоном Радонежским), которым (образам) может быть поставлена в соответствие некая бесспорная реалья, и т. п.

Одним из наиболее ранних из известных и дошедших до нашего времени изображений Сергия Радонежского является покров с его обра-

зом, представляющий собою вклад Василия I в Троицу и датируемый обычно 1424 (?) годом (см. Тр.-Серг. Лавра [1968], илл. 133–135, весь покров и два изображения Сергия, данные в разных масштабах). Нельзя исключать, что автор изображения мог знать Сергия. Перед нами по внешним признакам старец (очень большая лопатообразная и аккуратно убранная борода; обилие гладко расчесанных волос на голове с пробором посередине), но взгляд не старческий, внимательный, может быть, несколько сосредоточенный, как бы в ожидании чего-то, что имеет стать; брови занимают по ширине все лицо с пропуском верхней части носа (переносицы); влево и вправо от носа каждая бровь отчетливо направляется вниз; нос (как, впрочем, и в большинстве других изображений) подчеркнут; также подчеркнуты оба уха, несколько выдвинутые вперед и как бы вывернутые к зрителю; дуга усов, оббегающая уста и круто спадающая вниз, образует вместе с бородой довольно изощренную, во всяком случае не без умышленности фигуру, в верхней части которой почти правильный круг, приоткрывающий отчасти рот и подбородок. Изображение Сергия несколько геометризвано, отсюда — некоторая умышленная схематичность. Так, определенно намечается доминирующая вертикаль — пробор на голове, нос, расходящийся (книзу) под фелонью темно-вишневого цвета светлый клин, на котором в свою очередь изображены два креста по вертикали, разделенные правой рукой Сергия, как бы стыдливо не дающего правой и левой части фелони разойтись дальше, и левой рукой с находящимся в ней в вертикальном же положении свитком. Оппозитивно ориентированная горизонталь (если не считать 9 горизонтальных «крыльев» крестов) представлена горизонтально расположенным «воротником», прерываемым только бородой и усами. Общее впечатление, производимое выражением лица Сергия, — серьезность, прислушивание к тишине, печальность, не затрагивающая волю, спокойное ожидание, без попыток торопить событие, пронизательность, смягченная мудростью, задумчивость и глубокое спокойствие. Нужно признать, что сам тип лица, явно еще не канонизированный, довольно заметно отстоит от других изображений Сергия и должен быть признан достаточно индивидуальным вариантом «портретирования»²⁷⁰. См. в конце книги илл. 1 (а, б, с).

К середине XV века, т. е. лет 20 спустя, относится другой покров с изображением Сергия Радонежского (см. Тр.-Серг. Лавра [1968], илл. 148: фрагмент — погрудное изображение). Здесь представлен совсем иной тип святого, может быть, более простой и светлый, как бы опустошенный от всего лишнего и располагающий к рефлексии. Поражает по сравнению с только что описанным покровом высота, широта²⁷¹ и чистота тела, ограниченного справа, сверху и слева довольно узкой полоской волос, плотно охватывающих лоб, но лишенных (в отличие от

первого покрыва) чего-либо форсирующего и/или умышленного, формально акцентированного. Та же благородная простота, особенно заметная при сравнении с первым покрывом, доводится до уровня принципа, нигде, однако, не впадающего в упрощенчество: нос тоже тонок, но не утрированно; уши прижаты к голове (как и волосы); каждая из бровей оказывается почти симметричной. Если на первом покрыве в глазах Сергия обнаруживается установка на некоторую, может быть, несколько излишнюю детальность проработки, «реалистичность», известная несимметричность зрачков обоих глаз, создающая эффект (впрочем, легчайший) некоей несогласованности, оставляющей лазейку для предположения о некоей неравновесности, может быть даже, для подозрения в тени каких-то признаков неполной гармонизированности, «расколотости», то на втором покрыве внутренняя согласованность (в частности, и симметрия), после того как убрано все лишнее и отвлекающее от главного — того в лице, что отражает душу и дух святого, выступает как бы сама по себе, в чистом виде. Это аскетизм письма-«шитья», соотносимый с аскетизмом святого, никогда не принимавшим форм даже близких к крайностям, позволяет лицу (в данном случае не лику!) стать зеркалом души, ума, волевого начала (правда, достаточно оттесненного) в их согласии друг с другом и взаиморастворении. В известном отношении это изображение Сергия несколько условно и даже не без признаков абстрактности: плотское, природное, натуралистическое оттеснено ровно настолько, чтобы духовное в лице проступило с должной определенностью — до той грани, за которой заявляет о себе мистическое. Среди многих изображений Сергия это — одно из лучших, поскольку — в конечном счете — оно вводит в самое преддверье сергиевой тайны. См. илл. 2.

Третий покров с изображением Сергия Радонежского, также относимый к середине XV века, представляет преподобного стоящим, с характерным жестом правой руки (в левой руке свиток). Он заключен в очень узкое и очень удлиненное пространство покрыва, рамки которого оставляют минимум места для фона. Не касаясь техники изображения, перед нами — тот же тип святого, что и на предыдущем покрыве, человека, погруженного во что-то главное, помнящего и злобу мира сего и небесную глубину, знающего, что значит жить в Боге и что такое то «ненавистное разъединение», которое не позволяет небу спуститься на землю. Сергей, несомненно, один из главных строителей христианского сознания на Руси, натура творческая, созидательная, сознательно выбравшая свой путь, который стал путем многих. Но Сергей был помимо всего человеком широкого ума и при этом отличался абсолютной трезвостью. У него не было иллюзий, что здесь на земле все возможно, что все грешники станут праведниками. Поэтому у него было много забот и

многая печаль, о которой по визуальным его образам мы судим полнее и тоньше, нежели по сверхдлинному «Житию» Сергия. См. илл. 3.

Два последних изображения Сергия на покрове, относящиеся оба к середине XV века, могут быть поняты как свидетельство некоей провиденциальности, не раз обнаруживавшейся в подобных обстоятельствах. В самом деле, в середине XV века оставалось немного людей, кто мог знать преподобного лично и мог рассказать об этом. Это были люди рождения конца 70-х — начала 80-х годов XIV века. В середине следующего века они достигли 70-летнего возраста (*70 лет — человека век*). И перед уходом последних свидетелей, когда дверь к Сергию будет навсегда захлопнута, провидению было угодно, чтобы сложился (и потом был бы, как по эстафете поколений, передан потомкам) в изобразительном искусстве тот тип преподобного, по которому можно с наибольшей адекватностью судить и о Сергии, хотя бы догадываться о его тайне. Действительно, пройдет три четверти века, т. е. сойдут со сцены люди, родившиеся в середине XV века, и обнаруживаются две тенденции, развившиеся из одного и того же «пред-канонического» типа. Одна из них удерживает «внешнее» и позволяет «внутреннему», главному уйти в тень. Во второй половине XVI — XVII веке она набирает силу. Характерный пример начинающейся «деспиритуализации» образа — покров с изображением Сергия Радонежского (вклад Василия III, 1525), см. Тр.-Серг. Лавра [1968], илл. 145 (стоит сравнить этот образ с внешне очень близким ему на илл. 144). Другая тенденция в том, чтобы насколько можно точно — не во внешнем, а во внутреннем, в духовном — удержать тот вершинный образ преподобного, о котором можно судить по образцам середины XV века. Эту вторую тенденцию при всех иных различиях можно обнаружить в покрове с изображением Сергия, тоже из вклада Василия III в 1525 г., см. Тр.-Серг. Лавра [1968], илл. 149, хотя это изображение несколько «плотнее» изображения на илл. 148. Ср. соответственно в конце книги илл. 4 и 5.

К первой четверти XVII века относится икона мастерской Троице-Сергиева монастыря в Климентовской слободе (1000-летие 1988, илл. 140). По ней легко определить тот большой путь, который проделал образ Сергия в изобразительном искусстве, — во всяком случае благообразный с невыразительными чертами лица старец этой иконы, в котором дух Сергия не нашел никакого выражения или хотя бы отражения, уже предвещает «усредненный» и стандартизованный образ²⁷² преподобного в массовой, и к тому же не лучшего исполнения, продукции XIX — начала XX века. См. илл. 6.

Возвращаясь к более раннему времени, стоит отметить известную икону Сергия Радонежского в житии, происходящую из старообрядческой молельни в Токмаковом переулке в Москве (сейчас — ГТГ), осо-

бенно ее тщательно прописанные клейма, доставляющие ценнейший материал бытового, культурного (в частности, и архитектурного) характера и с хорошим чувством вкуса и композиционно умело трансформировавшего сюжет епифаниева «Жития» в изобразительный ряд²⁷³. Само изображение (поясное) Сергия сделано достаточно тонко и с чувством меры. Это, несомненно, пример «хорошего» воплощения образа Сергия, приближающегося (но все-таки не достигающего) к лучшим образцам. См. илл. 7²⁷⁴.

Не касаясь других многочисленных «Сергиев» в XV, а особенно XVI–XVII веках, представление (впрочем, неполное) о которых можно составить по существующим их воспроизведениям, исследованиям, каталогам, основные из которых были уже указаны, целесообразно указать икону особого «под-жанра» — избранные святые — Сергий и святые. Его характерными образцами можно считать, с одной стороны, пятифигурную композицию ростовских святых чудотворцев (слева направо) — Сергий, Игнатий, Леонтий, Исая и Авраамий (Ростов, конец XV — начало XVI в.). На полях изображены двое юродивых — Исидор и Максим (см. 1000-летие 1988, № 85), см. илл. 8; с другой же стороны, покров с изображением Сергия и Никона Радонежских (1587 г.): две фигуры на четверть оборота, повернутые друг к другу (см. Тр.-Серг. Лавра [1968], илл. 158) и образующие именно пару, см. илл. 14.

Другой «под-жанр» в изображениях Сергия — отмеченные события в жизни преподобного. Наиболее распространен мотив Явления Богоматери Сергию, достаточно широко представленный в XVI и в XVII веках. Несколько примеров. П е р в ы й — икона, которую относят к первой четверти XVI века (ГРМ): Сергий выходит навстречу Богородице (1000-летие 1988, № 82), см. илл. 8; в т о р о й — пелена того же содержания (вклад Соломонии Сабуровой, 1525); многофигурная композиция, распадающаяся на центральное поле, две горизонтальных полосы — верхнюю и нижнюю и четыре (по два с каждой стороны) клейма; центр композиции — голгофский крест, по левую сторону которого Богоматерь с двумя спутниками — Петром и Иоанном, а по правую — коленопреклоненный Сергий — Тр.-Серг. Лавра [1968], илл. 151), см. илл. 10; т р е т и й — пелена (вклад Старицких, 1560-е гг.): та же композиция (Богоматерь с теми же двумя спутниками слева и Сергий в сопровождении своего ученика Михея справа (Тр.-Серг. Лавра [1968], илл. 143), см. илл. 10; ч е т в е р т ы й — хоругвь (XVII в.) с изображением сцены явления Богоматери в варианте, близком к илл. 151=10, с той разницей, что Голгофу заменяет ее упрощенный символ, находящийся внутри церкви и образующий центр композиции (Тр.-Серг. Лавра [1968], илл. 169), см. илл. 12.

Особо должна быть отмечена композиция на тему успения Сергия, из церкви Сергия Радонежского в Новгородском Кремле (между 1459 и 1463 гг.), см. Лифшиц 1887, илл. 391 и в конце книги — илл. 13.

Еще необходимо остановиться на двух моленных («молениях») иконах Сергия Радонежского, находившихся в его келье (иначе их называют келейными). Одна из них — святой Николай (XIV в., см. Тр.-Серг. Лавра [1968], илл. 58, см. илл. 16), другая — Богоматерь Одигитрия (тоже XIV в., см. Тр.-Серг. Лавра [1968], илл. 61, см. илл. 17). Обе иконы стали предметом блистательного богословского и искусствоведческого анализа Флоренского, как кажется, исчерпывающего тему.

К величайшему счастью, в наших руках оказывается нужный для изучения материал, по крайней мере в одном частном случае. Мы имеем две иконы из келлии Преподобного Сергия Радонежского, иконы его «моления», выражаясь по-древнему, то есть те же самые иконы, пред которыми Преподобный Сергий молился своею уединенною молитвою, пред которыми он открывал свою душу и которые открывали ему душу иных миров. Трудно достаточно подчеркнуть важность этого факта, если мы вдобавок припомним крайне высокую оценку иконы даже рядовыми людьми XIV века: ведь икона не была тут украшением между прочими украшениями комнаты, почти стороною обмещировка, как ныне, но была живящею душою дома, духовным средоточием его, умопостигаемой осью, около которой обращался весь дом, — была предметом величайшего внимания и всецелого попечения, а следовательно — и строгого, проникновенного, тщательно осмотрительного выбора. Икона была для человека XIV века духовною формою его, самым свидетельством его внутренней жизни. В данном случае, по — по высоте духа Преподобного Сергия мы можем уяснить себе, что признавалось за высшее искусство вселенским сознанием человечества, то есть что именно соответствовало в точности смыслу догмата иконопочитания; и обратно, по характеру иконописи, избранной великим носителем Духа, избранной лично себе на молитву, в свою пустынную келлию, мы можем понять строение его собственного духа, внутреннюю его жизнь, те духовные силы, которыми вскормил свой дух родоначальник Руси²⁷⁵.

Внимание к двум келейным иконам Преподобного Сергия даст нам возможность глубоко проникнуть сразу в два взаимовосполняющие и взаимонеобходимые вопроса: а именно, в вопрос о природе высокого искусства и в вопрос о характере высокого духа, — искусства догматической важности и духа русской исторической всеобщности. Эти две иконы — не только два памятника, в подлинности своей засвидетельствованные высоким духом, но и две идеи, направившие собою первоначаль-

чальную русскую историю. Если икона Троицы — это то, что Преподобный Сергий творчески внес в русскую историю, то его «моленные иконы» — получены им от вселенского сознания через своих предков и лично. К величайшему счастью, в котором нельзя не видеть какого-то исторического Разума, как Троица, так и обе эти иконы, дошли до нас в превосходной сохранности (Флоренский 1969, 81).

Очень возможно, что эти иконы раньше были семейными, знакомыми Сергию с детства, спасенными во время разгрома Ростова. Конечно, нельзя исключать, что обе иконы попали к нему случайно, кем-то были принесены в дар, но и в этом случае то, что Сергий сделал их своими келейными иконами, не может быть случайностью. Не случайно и то, что после кончины Сергия обе иконы находились около раки, в которой покоились останки преподобного. Непрерывное монастырское предание и «Опись Троицкого монастыря», произведенная в 1641–1643 гг. Симоном Азарьиным, подтверждают подлинность этих икон. К счастью, и датировка икон XIV веком оказывается практически бесспорной.

Но сказать о принципиальной возможности реконструкции духовной структуры Сергия по любимым им келейным иконам его моления еще недостаточно, чтобы реально проделать путь от этих двух икон к самому Сергию. Разумеется, иконы были намолены ежедневными глубокими молитвами преподобного; они постоянно находились перед ним, они вызывали в нем образы святости и были как бы окнами, распахнутыми в сторону Бога, более того, они были одушевлены и образовывали вокруг себя (по аналогии с ноосферой) пространство веры — «писто-сферу» и пространство святости — «иеро-сферу», в которые был вовлечен и Сергий, к этим пространствам адаптировавшийся. Дух Сергия и дух этих икон были одной природы, и в известном отношении верна максима — «что в одном, то и в другом», и поэтому сложность не в самом восстановлении по иконам того, кто созерцает их и молится им, но в установлении конкретно того в иконных ликах, что отсылает к соответствующим характеристикам духовного облика созерцающего. Сильно, но и сознательно гипертрофируя ситуацию, можно сказать, что весьма сложным образом признаки тех, кто «изображен» на иконах, а точнее, кто на них явлен, отсылают к определенным признакам пространства сергиевой духовной структуры. И это действительно не только в отношении к лику Николы чудотворца, но и к лику Богоматери. Но при попытке такого перехода от внешних физических особенностей лика к внутренним духовным особенностям его созерцателя совершенно необходима процедура углубляющейся реконструкции в отношении самого лика, предполагающей узреть за особенностями лба, глаз, губ, подбородка, шеи, рук и т. п. того, что стоит за ними в духовном плане носителей этих «физических» признаков. Флоренский сознательно и аналитически

проделывает эту работу, хотя, кажется, в данном случае он занимается верификацией, приведением того, что на языке *сего дня* и *сего мира* принимается за доказательство. Сам он, похоже, еще до начала анализа в и дел главное.

И все-таки несколько примеров из аналитического описания обеих икон, собственно, тех, кто ими явлен.

Флоренский отмечает, что «лик Божией Матери овален, овал же удлиннен и поразительно плавный и девственно чистый по своим линиям» (Флоренский 1969, 85).

Нижняя часть лица Богоматери — по очертанию очень моложава. В особеннссти юны и девственны губы, то есть та часть лица, которая прежде всего выдает всякую внутреннюю несвежесть, и, не без смысла, как наиболее обнажающий глубины воли [...] Линии рта очень упруги, а самый рот весь подобран, — но что особенно характерно — без всякой сухости, или жесткости; спокойны, мирны и исполнены глубокого самообладания уста Богоматери. Обращает внимание довольно большая [...] длина верхней губы; притом верхняя губа, несколько выступающая над нижней, и выступая, заканчивается как бы остроконечно. Это выступание сообщает лику Божией Матери выражение невинное и детское, а некоторая остроконечность середины ее, — как известно, характерный признак девственности. Этому выражению способствует очень выраженная ямочка на верхней губе; ее упругость и подчеркнутость — опять свидетельство юности и девственности, ибо с годами это углубление расплывается. Вообще нижняя часть лица Богоматери — почти девочки, не тронутой еще ни сомнениями, ни волнениями, тому же впечатлению содействует подбородок, достаточно развитой, очень округлый и выступающий вперед и несколько яйцевидный; в нем чувствуется большая *родовитость*, большая самособранная сила. [...] Это яйцевидность подбородка дает впечатление полного равенства между тем, что Богоматерь есть в глубинах своей первичной воли, и чем она является на поверхности своего лика великой цельности всего духовного облика. Мощная, очень высокая конически суживающаяся кверху шея очерчена поразительно прекрасной волнистой линией. Этой линией особенно выражено органическое благородство, глубочайший аристократизм духа и тела Богоматери [...] Эта низкая постановка ушей, по-видимому, должна дать впечатление некоторой запрокинутости головы и шеи, что подтверждается чрезвычайной открытостью шеи. А это, в свой черед, выражает необыкновенную упругость шеи и всего организма, какую-то бытийственную бодрость и нерастленность его. Розово-заревое вохрение шеи и лика, опять-таки, подчеркивает здоровье и упругость тканей при усиленной деятельности сердца [...] (Флоренский 1969, 85).

Переходя к верхней части лица Богоматери, автор продолжает свой опыт восстановления внутренней сути по внешним признакам. Отмечая, что у Одигитрии лоб переходит в прямую линию носа, без перерыва переносицей, и что линия носа очень близка к соответствующей античной прориси, Флоренский отмечает бóльшую дифференцированность и сухость, бóльшую выработанность линии носа у Богоматери этой иконы: «Отсюда удалена духовным огнем та “влажность”, которая характерна типу Афродиты», а ближайшей аналогией в античной скульптуре оказывается канонический тип безмужней Девы — Афины...

Брови и глаза обладают особой диагностичностью в отношении того, что́ стоит за ними. По бровям правильной «дугообразно-совершенной» формы и их высокой постановке над глазами делается заключение, что они показывают «какую-то спокойную деятельность мысли, какое-то умиленное удивление созерцаемому ею. А этот признак мысли подтверждается несколькими напряженными лобными мышцами».

Особенно далекоидущим оказывается сравнение двух ключевых зон лица — верхней и нижней, глаз и рта — и тот вывод, который делается из этого сравнения:

Около рта сосредоточивалось выражение девственной воли и неповрежденной целостности самой природы Богоматери, — то, что Она, Одигитрия, дает бытие; напротив, то, что около глаз сосредоточивается, — как это должно быть во всяком портрете, то, что изображаемое лицо само получает от бытия, — то, о чем оно спрашивает мир [...]

Оценивая лик Богоматери в целом, мы не можем не выделить в нем два определенно выраженных мотива: это именно мотив девственности, свежести и юности нижней части лица, имеющей свой фокус в области рта и выражающей духовный отклик на жизнь со стороны Богоматери, и другого мотива, раскрываемого областью глаз, — мотива умудренной зрелости и величавого достоинства мысли, знающей жизнь не в мечтательных образах, а в ее растленности и порче и все же, при глубоком знании нецельности жизни, — в себе хранящей бодрую надежду и спокойное и мирное «да» бытию (Флоренский 1969, 86).

Вторым после лица «орудием выразительности и совокупности характерологических признаков» оказываются руки. Они — мистичны, но не оккультны: «совсем не астральны, напротив, глубоко спокойны и вполне трезвенны».

В Младенце главное, что поражает, это — голова, ее форма и объем. Прежде внимание обращается на сильное преобладание верхней черепной части в ущерб лицевой. Количественные измерения дают Флоренскому заметить, что «множество гениальных людей рождалось именно с такими признаками преждевременно, а при созерцании таковых всегда

чувствуется какой-то мистический луч иных миров, на младенцах почивающий, словно около таковых не успело еще погаснуть потустороннее сияние и ноуменальный венчик вечности».

Общее заключение из рассмотрения фигуры Богоматери с Младенцем на руках поражает и наблюдательностью, и подъемной силой мысли. Оно говорит, может быть, и о том, о чем автор не предполагал. Вот оно:

И в Матери, и в Сыне чувствуется огромное ведение. Они оба, в особенности Младенец, царственно и абсолютно просто мудрый, мудрый без усилия, без напряжения, без искания, они мудры без движения: без туги, в себе самих знают Они все, и хотя Они в мире и в него погруженные, Они оба остаются над ним и вне его — в Себе самих мирные покоем вечности, которого не нарушить никаким земным буреванием. В Них над этими бушеваниями пребывающих чувствуется опора и твердыня, и потому от всей иконы веет глубоким неотмирным покоем, бесконечным миром, совершенным спокойствием присно обладаемой мудрости (Флоренский 1969, 87).

Трудно сказать, отдавал ли себе отчет в этом автор, пиша вышеприведенные слова, но едва ли можно найти точнее характеристику Сергия, нежели эта, к нему формально не относящаяся. И огромное ведение, и абсолютность мудрости, мудрости без усилия, без напряжения, без искания, спокойствие присно обладаемой мудростью, знание всего в себе, сочетание погруженности в этот мир и пребывание вне его, с Богом, и, конечно, опора и твердыня — все это, как нельзя лучше, относится и к Сергию. Трудно допустить, что, говоря о Сергиевых «моленных» иконах, отец Павел, мог не помнить о преподобном Сергии. Вспоминать о нем ему было не нужно: он и без того находился в пространстве Сергия, и, в конце концов, не так уж важно, пробилось ли это всегда в нем присутствующее начало на уровень сознания или же продолжало жить в более глубоких и тайных слоях подсознания.

В Николае Чудотворце обращает внимание совсем другое, чтобы не сказать совсем обратное, — именно концентрированность, напряженность, сжатость всех морщин, всех натяжений, всех напряжений около одного центра. Этот центр — в области глаз и переносицы, т. е. того места лица, где, по учению индийской мудрости, находится третий, мистический, глаз — орган духовного зрения. И действительно, Николай Чудотворец, пронзительно смотрящий, как бы пронизывающий пространство двумя своими глазами, смотрит и еще переносицею, как третьим глазом, и увидит им все насквозь, когда воззрится. [...] Глаза Святителя отвернуты вправо: он глядит, но не на зрителя, и не по-

верх, а в сторону. При этом, на поверхностный взгляд, можно отметить некоторое косоглазие; но взгляды — и оно оказывается движением глаз; в то время как правый уже отвернулся в сторону, левый его догоняет. Перебегающим движением глаз Спаситель надзирает весь мир²⁷⁶, и ничего не останется не замеченным им, но не все сразу, а в свое время, когда он воззрится [...] (Флоренский 1969, 88).

Другая особенность Николая Чудотворца на моленной иконе Сергия — «огромное духовное напряжение, огромная духовная сконцентрированность, огромное усилие ума, — понимая это слово в античном смысле, как средоточие всей деятельности духа».

О божественном ведении без усилия здесь не может быть и речи. Этот лик глазами своими бросает снап умного света, но свет в нем — не свой, не тот пренебесный свет, который струится от Одигитрии, а стяженное духовным усилием и воспринятое оттуда же, от Той же Одигитрии, духовное лучение. Если мы говорили, что Одигитрия глубоко антична, то эта икона, при поразительном совпадении с той по фактуре, глубоко чужда античности. [...] К этой иконе более всего подходит слово Епископос, т. е. надзиратель, блюститель, надсмотрщик. Одигитрия дает небесные дары, а Епископос блюдет их сохранность. Одигитрия — мудрость небесная, а Святитель Николай Чудотворец — ум земной, хотя и просветленный небесным светом.

Эти две иконы относятся друг к другу, как тезис и антитезис, [...] их фактурное сходство только подчеркивает их антитегичность. [...] Трудно было бы, — если бы археологические соображения принуждали бы к тому, отрешиться от мысли, что это противоположение сознательно, т. е., иначе говоря, что эти иконы парные, и парными вышли именно из мастерской. В одной представлено божественное, легкою стопою спускающееся долу; в другой — человеческое, усилием подвига вырубашее себе в граните ступени восхождения. В одной — царствие небесное, вечная радость о Духе-Утешителе, воплощающееся на земле; в другой — земное «нужницы восхищающие ее» [...] В одной иконе — путь воплощения, другая указывает путь одухотворения. Мирною надеждою светит Одигитрия-Путеводительница, но силою ума Николай-Победитель Народа — подстегивает на духовную самособранность. Божия благодать, даром даваемая, и человеческий подвиг духа, усилием завоевываемый, — таковы два духовных первообраза, две идеи, питающие созерцание, которые направляли внутреннюю жизнь древнего молебщика пред этими иконами, Преподобного Сергия. Эти две идеи установили и основные линии византийской культуры; они были тем наследием, приумножить и развить которое был призван русский народ. Но если эти идеи, вообще говоря, могли быть воплощаемы и воплощались художественно также и в иных образах, то, тем не менее, именно эти образы, Одигитрии и Николая Чудотворца, были цен-

трами кристаллизации около них соответственных переживаний и должны быть признаны первичными. [...] Нахождение этой иконы у Преподобного Сергия, при наличии только двух его икон, указывает на глубокую неслучайность именно такого выбора» (Флоренский 1969, 88–89).

Подводя итог своему поразительно глубокому, эту глубину пронизающему анализу, за которым сам собою напрашивается и синтез, Флоренский называет эти иконы моления преподобного Сергия «двумя мировыми идеями, которые получил в свое укрепление Преподобный Сергий. Дал же от себя Руси он третью, воплощенную в художественном символе Пресвятой Троицы» (Флоренский 1969, 90). Связь идей, явленных рассмотренными «моленными» иконами, с идеей Троицы и троичности представляется и органической и естественной. Выше говорилось о том, как обращение к подвигу молчания, к исихии подводило к той же идее. Похоже, что все вело Сергия к этой идее, что она была не просто заимствована из опыта христианского богословия от трудов Отцов Церкви до современного ему паламизма, но и выработана и оформлена во внутреннем опыте личного богословствования Сергия. И в этом смысле идея Троицы и сам символ Троицы в том виде, в каком они обнаружили себя в XIV веке на Руси, действительно в значительной степени были обязаны этой своей формой и этим пониманием идеи Троицы именно Сергию Радонежскому.

И тут, возвращаясь к «моленным» иконам Сергия, снова возникает конкретный вопрос — как могут они свидетельствовать о самом Сергии, молебнице пред ними? И еще один — не слишком ли велико и сложно пространство, отделяющее его от них, чтобы дерзнуть сопрягать то и другое в перспективе их подобия? Представляется, что Флоренский в своем анализе «моленных» икон преподобного подвел нас именно к той черте, где естественно встает вопрос о наличии некоего духовного обмена, своего рода двустороннего осмоса между созерцаемым и созерцающим, иконами «моления» и самим Сергием. Ввиду сложности вопроса и невозможности говорить здесь об этом осторожнее выделить только одну сторону и сузить проблему, сведя ее к аспекту возможности влияния этих икон на Сергия. Можно думать, что, имея при себе эти иконы в течение нескольких десятилетий (а если они были еще именем родителей Сергия, то и всю жизнь его), подолгу и ежедневно молясь перед ними, внутренне беседуя с ними и входя в отношения сопричастия, наконец, помня, что эти иконы являют реально во плоти существовавших людей, Сергий на своем пути к Богу, не мог не впитывать те духовные токи, которые исходили от этих образов, не усваивать себе лучшее и главное из того, чем они располагали. Иконы учили, воспитывали, возвращали дух Сергия, уподобляли его²⁷⁷ — в опреде-

ленном смысле — тончайшему в духовной структуре этих образов, которым, по меньшей мере подсознательно, подражал преподобный. А любое подражание (*imitatio*) предполагает общую часть для подражаемого и подражающего, причем источником выступает подражаемое, его образ (*imāgo*)²⁷⁸, ибо оно первично, подражающее же вторично. Собственно, это соотношение и образует явление влияния и задает сам вектор его. В этом контексте ясно, что Сергий шел навстречу подражаемому со свойственными ему постоянством, прилежностью, открытостью, и подражаемое откликалось на вызов преподобного. Но даже при предположении (очевидно ложном) некоей религиозной нечуткости или хотя бы пассивности, «замедленности» Сергия в его движении навстречу едва ли можно допустить, что излучение, исходящее от святых образов, не затронуло Сергия, сперва, может быть, на уровне подсознания, содержание и смысл которого рано или поздно должны были выйти на поверхность сознания и сублимироваться в идею, в богословствующую рефлексию.

Поэтому еще раз нужно всмотреться в результаты анализа Флоренским обоих «моленных» образов Сергия и сравнить то главное в них, что выявлено исследователем, с теми коренными чертами духовной структуры преподобного. И если это сделать на должной глубине, то, пожалуй, вопрос о некоей ликтической сопричастности, соприсродности Сергия и его высоких образцов не покажется столь уж странным. Но при этом нужно помнить и о самой молитве. Она не отвлечение от труда, не отдых, не развлечение, даже не просто обращение к Богу или немое собеседование с Ним, но труд, нередко упорный, тяжкий, мучительный, впитывание-усвоение чаемого, того, к чему с необходимостью души стремишься. Все, что входит в это поле, оказывается объединено неким сверхсмыслом, но и реальнейшим переживанием этого мистического единства, общим — одним на всех — зарядом свыше идущей, но и снизу поднимающейся силы, которая оставляет свою печать и на всем, что стремится к этой силе и что ее являет. Чаемое открывается нередко только на пределе, только как ответ на напряженную потребность, на то, без чего трудно жить, даже если после обретения этого чаемого *и верится, и дышится, | и так легко, легко*, только «сердцу милующему», первый признак которого, по Исааку Сирину, то «возгорение сердца о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах и о всей твари, которое источает у человека слеза, исполняет его «великой и сильной жалостью, объемлющей сердце, когда от великого страдания сжимается сердце его, и не может оно видеть, вынести, или слышать, или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемых тварью»» (Трубецкой 1994, 237); но сердцу, не знающему меры страданий твари и жалости к ней, недоступна и высшая ду-

ховная радость (ср. *laetitia spiritualis* Франциска Ассизского)²⁷⁹. Именно тогда и происходит то влияние-отождествление, но не в лице, а в душе — от души к душе, которое и есть осуществление и явление чаемого, когда воочию обнаруживает себя единство Творца, творимого и творение через Творца и творимое воспринимаемого нашим Я²⁸⁰. Тогда и наступает то «безвременное мгновение», когда все перегородки, все розное, отдельное, множественное исчезает, как «легкий облак» и обнаруживает себя великое единое — Творца, творимого Им и нашего вошедшего в сопричастие с ними Я²⁸¹.

Но, конечно, полнее и глубже всего мы узнаём о Сергии — ни о лице или плоти его, которым не оказалось места на чудотворной иконе, — но о душе и даже более, о духе Сергия — из «Троицы» Андрея Рублева²⁸². О художнике известно немного, а то, что известно, относится к его старости. Предполагают, что он жил приблизительно между 1360 и 1430 гг., т. е. был младшим современником Сергия и знавшим его, видимо, в последний период его жизни. Умер Рублев «въ старость честнѣ» и был погребен в Спасо-Андрониковом монастыре. Уже при жизни Андрея считали преподобным. Переходя с места на место, из одного монастыря в другой, он писал иконы. По праздникам он, естественно, не работал, но рассматривал иконы. «Оставаясь монахом, он [...] сумел соединить жизнь кроткого постника, общение с миром, способность к дружбе и творчество *тихого гения*. Мы не знаем, как черпал он голоса новой эпохи — из дальних хождений, из книг или из одних созерцаний» (Щепкин, см. Антол. 1981, 62). Другом, сотрудником и сопостником Андрея Рублева был Даниил Черный, известный иконописец. Связь с ним была тесная: недаром уже после своей смерти Андрей явился Даниилу в видении и звал его с собою. Андрей Рублев работал много: все его иконы признаны были чудотворными. «Троица» скорее всего была написана в 1411 году (т. е. несколько менее, чем через два десятилетия после кончины Сергия), когда на месте погребения преподобного была сооружена деревянная церковь, посвященная Троице. Около 1422 года она была заменена каменным собором, поставленным на том же самом месте. Сюда, видимо, и попала «Троица» из деревянной церкви, где она входила в состав «местного» ряда иконостаса. Присутствие и того мира живо ощутимо в целом ряде его работ. То же можно сказать и о мистической струе в его творчестве.

Жизнь Андрея Рублева, насколько она нам известна, бедна фактами. Во всяком случае им в ней просторно, и создается впечатление, может быть даже, иллюзия, что в ней, как и на его знаменитой «Троице», нет ничего лишнего и отягощающего. Но даже если бы мы знали о нем су-

ещественно больше, это знание едва ли прибавило бы что-то новое к главному. А в главном сомневаться не приходится, и можно только удивляться судьбе, сохранившей главное свидетельство.

Три «события» заслуживают здесь внимания: старец Андрей был в послушании у Никона Радонежского, преемника Сергия по игуменству в Троице, и по его, Никона, велению написал «Троицу» (во-первых); он создал «Троицу» как главную местную икону Сергиевой обители и «в похвалу святому Сергию», творчески связав образ Сергия с идеей Троицы (во-вторых); и (в-третьих) он был тем гением, который явил в своей иконе некую музыкальную, как бы поющую тишину (молчание), образ, на глубине которого оксюморность снимается, пре-существляясь в музыкальное согласие, в высшую форму гармонии, примиряющей противоположности, казалось бы, несоединимые. Кому это недоступно, может быть, спросит, подобно Сальери: *Что пользы в нем?* Но не исключено, что, как и Сальери, он нечто почувствует и ответит себе словами, сводящими предполагаемую «бесполезность» к нулю и говорящими о неизмеримо более важном:

*Как некий херувим,
Он несколько занес нам песен райских...*

Но в этих безмолвствующих *песнях райских*, переданных в красках, как и в самой «Троице», помимо видения иных миров, неотмирного, присутствует и нечто такое, что побуждает верить в небесную гармонию и на земле, что это «райское», на глубине все-таки достигаемой, имеет отношение и к *миру сему*, к грешной земле, к человеку, к каждому из нас. Не об этом ли говорит язык образующих «единый гармонический аккорд» красок в древнерусской живописи и в ее вершинном явлении — рублевской «Троице»?²⁸³ И не язык ли света, несущий в себе всю полноту цветов-красок, как раз и есть то мистическое явление, та высшая идея, которые даны в «Троице», где свет и краски обретают символ-образующую силу и являют главный смысл «троичного» богословия через чудо искусства?²⁸⁴

Взаимосвязь света и цветов-красок, предполагающая, что, приближаясь к «земному», оплотневая, утяжеляясь и воплощаясь применительно к *злобе земной дневи*, свет производит из своего лона цвета, сам уходя в их тень, а поднимаясь к «небесному» или пребывая там, собирает в себя своих «детей»-цвета, как бы указывает и для других ситуаций некую главную парадигму, «разыгрывающую» и коренную тему «троичного» богословия, и ключевую религиозную мысль преподобного Сергия, и, наконец, злобу дня русской жизни XIV века, переживавшей разделение, рознь и даже дикую ненависть, но чаявшую в лице наиболее мудрых людей того века, и в первую очередь Сергия, *собрания, согласия*.

Выше уже говорилось о «поющей тишине», о «музыкальном безмолвии» рублевской «Троицы». Многие из писавших о «Троице» отмечали и молчание, безмолвие, тишину, с одной стороны, и музыкальность, певучесть, с другой, и, может быть, отнюдь не случайно не чувствовали в этом присутствии двух как бы взаимоисключающих начал. По-видимому, в этих случаях именно интуиция вела писавших в нужном направлении. А между тем в этом случае обнаруживается действие только что названной парадигмы. Противоположности (не говоря уж о просто крайностях) сходятся, примиряются, теряют свое злое жало. Музыка («музыкальное»), пение («певучее») в этом акте примирения с тишиной отказываются от привычной для них формы выражения, сникая до совокупности нотных знаков, являющих лишь глубинный смысл идеи. Но и тишина, молчание делают свой шаг навстречу и принимают в себя эту музыкальную идею, «разыгрывают» ее в красках, линиях, соотношениях объемов.

Лучше всего и в наиболее «сильном» контексте об этом сказал Флоренский в своей работе «Троице-Сергиева Лавра и Россия»:

Среди мятущихся обстоятельств времени, среди раздоров, междоусобных распрей, всеобщего одичания и татарских набегов, среди этого глубокого безмирия, растлившего Русь, открылся духовному взору бесконечный, невозмутимый, нерушимый мир, «свышний мир» горнего мира [не та же ли «сильная» парадигма, где все возможно, будь лишь на то добрая воля, благое желание? — В. Т.]. Вражде и ненависти, царящим в дольном, противопоставилась взаимная любовь, струящаяся в вечном согласии, в вечной безмолвной беседе [ср. безмолвную музыку. — В. Т.], в вечном единстве сфер горних. Вот этот-то неизъяснимый мир, струящийся широким потоком прямо в душу созерцающего от Троицы Рублева, эту ничему в мире не равную лазурь — более небесную, чем само земное небо, да, эту воистину пренебесную лазурь [...], эту невыразимую грацию взаимных склонений, эту премирную тишину безглагольности, эту бесконечную друг перед другом покорность мы считаем творческим содержанием Троицы (Флоренский 1994, 174–175)²⁸⁵.

Как и безмолвие-молчание, писавшие о рублевской «Троице» неоднократно подчеркивали другую ее идею — неподвижности. Еще в середине 10-х годов нашего века на это обратили внимание П. П. Муратов и Е. Н. Трубецкой и предложили свое убедительное (если не сказать бесспорное) объяснение. Ср.:

Они [лики святых. — В. Т.] свободны от психологизма, который неизбежно привел бы художника к драматичности. Русский художник мало претендовал на изображение внутренних движений, и столь же мало привлекало его изображение внешнего движения. Неподвижность

вытекает из идеалистической основы русской живописи. Ее бытие не нуждается в движении, которое могло бы нарушить цельность священного образа и сменить эпизодичностью его вневременное единство. В русской живописи нет мысли о последовательности во времени. Она никогда не изображает момент, но некое бесконечно длящееся состояние или явление. Таким образом она делает доступным созерцание чуда (Антол. 1981, 46—47: П. П. Муратов).

О том же, но в более широком контексте писал Е. Н. Трубецкой. Сравнивая знаменитую фреску Васнецова «Радость праведных о Господе» в киевском соборе Святого Владимира, произведшую на исследователя глубокое впечатление, с разработкой той же темы в рублевской фреске Успенского собора во Владимире, Е. Н. Трубецкой все же отдавал явное предпочтение последней:

У Васнецова полет праведных в рай имеет чересчур естественный характер *физического* движения: праведники устремляются в рай не только мыслями, но и всем туловищем: это, а также болезненно-истерическое выражение некоторых лиц сообщает всему изображению тот слишком реалистический для храма характер, который ослабляет впечатление.

Совсем другое мы видим в древней рублевской фреске в Успенском соборе во Владимире. Там необычайно сосредоточенная сила надежды передается исключительно движением глаз, устремленных вперед. Крестообразно сложенные руки праведных совершенно неподвижны, так же как и ноги, и туловище. Их *шествие* в рай выражается исключительно их глазами, в которых не чувствуется истерического восторга, а есть глубокое внутреннее горение и спокойная уверенность в достижении цели; но именно этой-то кажущейся *физической* неподвижностью и передается необычайное напряжение и мощь неуклонно совершающегося *духовного* подъема: чем неподвижнее тело, тем сильнее и яснее воспринимается тут движение духа, ибо мир телесный становится его прозрачной оболочкой. И именно в том, что духовная жизнь передается *одними глазами* совершенно неподвижного облика, — символически выражается необычайная сила и власть духа над телом. Получается впечатление, точно вся телесная жизнь замерла в ожидании высшего откровения, к которому она прислушивается. И иначе его услышать нельзя: нужно, чтобы сначала прозвучал призыв «да молчит всякая плоть человеческая». И только когда этот призыв доходит до нашего слуха, — человеческий облик одухотворяется: у него *отверзаются очи*. Они не только открыты для другого мира, но отверзают его другим: именно это сочетание совершенной неподвижности тела и духовного смысла очей, часто повторяющееся в высших созданиях нашей иконописи, производит потрясающее впечатление.

Приложение IV. Образ Сергия Радонежского в иконописных источниках

Ошибочно было бы думать, однако, что неподвижность в древних иконах составляет свойство всего человеческого: в нашей иконописи она усвоена не человеческому облику вообще, а только определенным его состояниям; он неподвижен, когда он преисполняется сверхчеловеческим, Божественным содержанием, когда он так или иначе вводится в неподвижный покой Божественной жизни. Наоборот, человек в состоянии безблагодатном или же доблагодатном, человек еще не «успокоившийся» в Боге или просто не достигший цели своего жизненного пути, часто изображается в иконах чрезвычайно подвижным. Особенно типичны в этом отношении многие древние новгородские изображения Преображения Господня. Там неподвижны Спаситель, Моисей и Илия — наоборот, поверженные ниц апостолы, предоставленные собственному чисто человеческому аффекту ужаса перед небесным громом, поражают смелостью своих телодвижений; на многих иконах они изображаются лежащими буквально вниз головой. На замечательной иконе «Видение Иоанна Лествичника» [...] можно наблюдать движение, выраженное еще более резко: это — стремительное падение вверх ногами грешников, сорвавшихся с лестницы, ведущей в рай. Неподвижность в иконах усвоена лишь тем изображениям, где не только плоть, но и само естество человеческое приведено к молчанию, где оно живет уже не собственной, а надчеловеческою жизнью (Трубецкой 1994, 231–232).

Нетрудно заметить, что неподвижность (особенно принимая во внимание напряженность, смысловую, символическую и образную, пары — неподвижное тело: подвижные глаза) наряду с безмолвием, без-временностью (вечностью как особой формой а-хронии, когда время и иррелевантно и неопишимо) и т. п. принадлежит к кругу апофатических понятий (ср. выше в связи с молчанием Сергия трактовку этого подвига как следующей, так сказать, абсолютной стадии «невыразимости», не нуждающейся даже в объявлении об этом, как это присуще апофазе). Разумеется, молчание есть молчание. Но вместе с тем есть молчание и молчание. И «молчание» рублевской «Троицы» и трех фигур, явленных в ней предстоящим иконе, как и «молчание» Сергия, есть то молчание, которое достигло своего предела и говорит если не громче, не подробнее, не аналитичнее, чем слово, то во всяком случае весомее, целостнее и глубже любого слова. Поэтому можно догадываться, что и молчание «Троицы» тоже отсылает к молчанию Сергия — и как той аскетической практике, к которой он не раз прибегал, и как некоему общему принципу, идее. С Богом Сергей «говорил» молчанием, его энергиями, его глубиной.

Роль молчания и в «Троице», и в жизни Сергия (а она до сих пор оставалась бесспорно сильно недооцененной) многое объясняет и в более общем плане — и иконы и жизни Сергия. Ограничиваясь здесь только

рублевской «Троицей», необходимо понять самое ее природу — и через «и з о б р а ж а е м о е» (слово безусловно слабое в данном случае) в ней и через то, от чего это «изображаемое» отталкивается. Уместно начать с последнего.

Древнерусская икона — и «Троица» Рублева особенно — отталкивается от биологизма с его телесностью, плотского, от психологизма, уводящего в план души и ее драматических перипетий, от «космологического», ориентирующего на «природное» и на тварное и на подобие ему и оттесняющего в тень «антропное», человеческое, самое «соустроенность» человека и Бога, подобие Ему. Всем этим соблазнам в иконе противостоит абсолютная Божественность, но и абсолютная духовная ценность мира. Перед христианством сразу же была поставлена двуединая задача размежевания с только монотеистическим, трансцендентным миру иудейством и только пантеистическим и имманентным миру язычеством, двумя основными религиозными концепциями того пространства, в котором возникло и сделало первые свои шаги христианство, и не только размежевания, но и усвоения тех идей, которые отсутствовали в этих концепциях, — монотеизма (если говорить об античном язычестве) и воплощаемости абсолютной религиозной ценности (если иметь в виду иудаизм). Очень точно писал об этом Флоренский, кратко и глубоко обозначивший очерк того контекста, в котором основная задача складывающегося христианства органически увязана с проблемой Троицы и проблемой воплощения, с одной стороны, и с исключительной ролью Сергия, с другой. И все это в широком религиозно-метафизическом и культурно-историческом «византийско-русском» контексте. Стоит увидеть эту ситуацию не только в исторической или даже «мета-исторической» перспективе, но и в провиденциальной — начал отсчет последний век того огромного явления, которое можно назвать событием Византии, ее неповторимым чудом. На часах русской истории и христианской жизни на Руси также оставался только быстро истаявающий век. Упустить время было легче, чем взять из него все, что только можно, — тем более, что перед Русью стояли минимум две почти равновеликие задачи — освобождение от ига и государственное строительство. Сергий помнил о том и другом, и тому и другому помогал. Но главное — от священного огня, ярким пламенем в последний раз взметнувшегося в Византии XIV века, он сумел зажечь свечу, перенести ее в темные леса Северо-Восточной Руси и дать ей разгореться сильным и ровным пламенем. Все лучшее, что только было в сфере религиозных идей Византии, было взято, усвоено органически и полно с придачей ему облика «русской» версии Вселенского православия²⁸⁶ (кстати, стоит заметить, что источники не сохраняют каких-либо следов «анти-латинства» Сергия).

Вглядываясь в русскую историю, в самую ткань русской культуры, мы не найдем ни одной нити, которая не приводила бы к этому первоузлу: нравственная идея, государственность, живопись, зодчество, литература, русская школа, русская наука — все эти линии русской культуры сходятся к Преподобному. В лице его русский народ сознал себя, свое культурно-историческое место, свою культурную задачу, и только тогда, сознав себя, получил историческое право на самостоятельность. Куликово поле, вдохновленное и подготовленное у Троицы, еще за год до самой развязки, было пробуждением Руси как народа исторического; Преподобным Сергием *incipit historia*. Однако взглядемся, какова форма того объединения всех нитей и проблем культуры, которая была воспринята Преподобным от умирающей Византии. Ведь не мыслить же Преподобного полигистром или политехником, в себе одном совмещающим всю раздробленность расползающейся византийской культуры. Он прикоснулся к наиболее огнистой вершине греческого средневековья, в которой, как в точке, были собраны все ее огненные лепестки, и от нее возжег свой дух — этой вершиной была религиозно-метафизическая идея Византии, особенно ярко разгоревшаяся вновь во времена Преподобного. Я знаю: для не вникавших в культурно-исторический смысл религиозно-метафизических споров Византии за ними не видится ничего, кроме придворно-клерикальных интриг и богословского педантизма. Напротив, вдумавшемуся в догматические контroversы рассматриваемого времени беспорна их неизмеримо важная, общекультурная и общеподоснованная философия, символически завершающаяся в догматических формулах. И споры об этих формулах были отнюдь не школьными словопрениями о бесполезных тонкостях отвлеченной мысли, а глубочайшим анализом самих условий существования культуры, неутомимой и непреклонной борьбы за единство и самое существование культуры, ибо так называемые ереси, рассматриваемые в культурно-историческом разрезе, были по своей подоснове попытками подрывать фундаменты античной культуры и, нарушив ее целостность, тем испровергнуть сполна.

Богословски, все догматические споры, от первого века начиная и до наших дней, приводятся только к двум вопросам: к проблеме Т р о и ц ы и к проблеме в с п л о щ е н и я. Эти две линии вопросов были отстаиванием абсолютности Божественной, с одной стороны, и абсолютной же духовной ценности мира — с другой. Христианство, требуя с равной силой и той и другой, исторически говоря, было разрешением преград между только монотеистическим, трансцендентным миру иудейством и только пантеистическим и имманентным миру язычеством как первоначалами культуры. Между тем самое понятие культуры предполагает и ценность в о п л о щ а е м у ю, а следовательно, и сущую в себе, неслиянно с жизнью, и в о п л о щ а е м о с т ь ее в жизни, так сказать, пластичность жизни, тоже ценной в своем ожидании ценности, как глины, послушной перстам ваятеля:

...Сама в перстах слагалась глина
В обличья верные моих сынов... —

свидетельствует о творчестве, устами Прометея, глубинный исследователь художественного творчества [Вяч. Ив. Иванов. — В. Т.]. И так, если нет абсолютной ценности, то нечего воплощать, и, следовательно, невозможно само понятие культуры [...] (Флоренский 1994, 164–166).

Этим анти-биологичности, анти-психологичности и анти-космичности (или, точнее, не анти-, но ухода от) установкам творца «Троицы» или того, кто вдохновлял его в его творении, ставится в продолжение, развитие и принципиальное углубление нечто более фундаментальное — прорыв из феноменального в ноуменальное, в онтологическое, как бы самообнаружение бытия-сути, бытия-истины (ср. *сущая правда*), откровение тайны. «Икона [«Троица» Рублева. — В. Т.] онтологична по преимуществу, не только по замыслу, но и во всех деталях выявления» (Антол. 1981, 56, ср. 80: Ю. А. Олсуфьев). «Нас умиляет, поражает и почти ожигает в произведении Рублева вовсе не сюжет, не число “три”, не чаша за столом и не крила, а внезапно сдернутая пред нами завеса ноуменального мира» (Флоренский 1994, 174). В мире же ноуменов нет места ни «биологическому», ни «психологическому», ни «космологическому»: есть иное — онтологическое и антропное; оно соотносимо с названными началами, но только через их преодоление; все в этом мире ноуменов «сверх-биологично»²⁸⁷, «сверх-психологично», «сверх-космологично», все очищено от материального, лишнего, случайного и все — о главном, о едином на потребу.

Это единое одновременно и цельно-единство, но не данное извне, сверху и изначально, как в случае монолита, а цельно-единство, собранное из многого и разного, нередко розного, немирного, противоположного. В образе древнерусского храма, в его внутренней архитектуре отражается «идеал мирообъемлющего храма» (Трубецкой 1994, 227), а сам храм — образ *иной* действительности, того небесного будущего, которое на земле пока не достигнуто. На ней еще не изжиты ни рознь, ни раздор, ни вражда, и только иконопись своими образами указывает грядущее храмовое, соборное будущее человечества.

Так утверждается во храме то внутренне соборное объединение, которое должно победить хаотическое разделение и вражду мира и человечества. *Собор всей твари* как грядущий мир вселенной, объемлющий и ангелов, и человек, и всякое дыхание земное, — такова основная храмовая идея нашего древнего религиозного искусства, господствовавшая и в древней нашей архитектуре, и в живописи. Она была сознательно и замечательно глубоко выражена самим святым Сергием Радонежским. По выражению его жизнеописателя, преподобный Сергий, ос-

новав свою монашескую общину, «поставил храм Троицы как зеркало для собравших им в единожитие, дабы взиранием на Святую Троицу побеждался страх перед ненавистной раздельностью мира». Св. Сергий здесь вдохновлялся молитвой Христа и Его учеников «да будет едино яко же и мы» [Иоанн 17, 22 — В. Т.]. Его идеалом было преобразование вселенной по образу и подобию Св. Троицы, то есть внутреннее объединение всех существ в Боге (Трубецкой 1994, 228).

Лишь с вершины второго тысячелетия можно по достоинству оценить роль троичной идеи в том виде, как понимал ее и выразил Сергий, и уловить во всех тонкостях тот контекст, в котором эта идея возникла. Едва ли нужно напоминать, что в XIV веке на Руси, особенно в Новгороде, начались антитринитарные ереси, продолжавшиеся и в следующем веке, что сама трактовка идеи и образа Троицы была по сравнению с рублевской иконой другой, что были и такие, кто продолжал отрицать троичный догмат. Сергий почувствовал тайный нерв троичной идеи и сумел связать ее со злобой дня тогдашней Руси, для которой главной бедой были не татары или литовцы, даже не внутренние раздоры, а отсутствие мира, благоволения, любви. От этого и печаль, разлитая в рублевской «Троице»²⁸⁸, но и радость, что и мир, и благоволение, и любовь есть и что только они образуют высшую реальность жизни, ту идею, которая некогда спасла Россию. Эту идею и явил в своей «Троице» Андрей Рублев: сама по себе идея не стала глубже, но она была явлена с такой мистической силой, с такой абсолютной подлинностью, что сама идея растворилась в явлении мира, согласия, любви.

Два обстоятельства привлекают к себе внимание, и оба они кажутся чудом, — во-первых, то, что троичная идея в понимании Сергия в исторически короткий отрезок времени стала — без широковещательных заявлений, без нажима и принуждения — величайшей духовной силой, своевременно почувствованной Русью — и народом и властью, объединенными этой силой именно тогда, когда это было всего важнее, более того, когда это было исторической и духовной необходимостью, и, во-вторых, то, как эта идея овладела творческим духом гениального художника, как адекватно в отношении точности, но многократно усилено по напряженности, яркости, бытийственности отразилось в этой иконе духовное влияние Сергия, как, пользуясь словом Флоренского, «огнисто» прикоснулся художник к тайне троичной идеи²⁸⁹.

Именно поэтому «Троица» Андрея Рублева, «прообраз грядущего соборного человека», каким, собственно, и был сам Сергий, представляется наиболее точной (один к одному) скорописью главного в преподобном — его духа, и по рублевской «Троице» мы многое открываем для себя и в самом Сергии Радонежском.

ПРИМЕЧАНИЯ

- 1 «Природа, на первый взгляд, предназначила России быть раздробленной страной, составленной из множества независимых самоуправляющихся общностей. Всё здесь восстает против государственности [...] И Россия вполне могла бы оставаться раздробленной страной, содержащей множество разрозненных местных политических центров, не будь геополитических факторов, настоятельно требовавших сильной политической власти [...] В таком случае можно было бы ожидать, что Россия произведет в ранний период своей истории нечто сродни режимам “деспотического” или “азиатского” типа. Логика обстоятельств и в самом деле толкала Россию в этом направлении, однако в силу ряда причин ее политическое развитие пошло по несколько иному пути. Режимы типа “восточной деспотии” появлялись, как правило, не в ответ на насущную военную необходимость, а из потребности в эффективном центральном управлении, могущем организовать сбор и распределение воды для ирригации [речь идет о так называемой “агродеспотии”, ср. Wittfogel 1957. — В. Т.]. Но в России не было нужды в том, чтобы власть помогала извлекать богатства из земли. Россия традиционно была страной широко разбросанных мелких хозяйств, а не латифундий, и понятия не имела о централизованном управлении экономикой до установления военного коммунизма в 1918 г.» (Пайпс 1993, 35–36).
- 2 Ср.: «Там, где князь организует свою политическую власть, т. е. свою недомениальную силу физического принуждения по отношению к своим подданным за пределами своих наследственных, вотчинных земель и людей, иными словами, к своим политическим подданным, — в общих чертах так же, как власть над своим двором, там мы говорим о *вотчинной государственной структуре* [...] В таких случаях политическая структура становится по сути дела тождественной структуре гигантского княжеского поместья» (Weber 1947a, II, 684; ср. Пайпс 1993, 39, 41).
- 3 По остроумному замечанию Струве 1929, 415, «когда они [вольные люди в России] были вассалами, у них не было еще государева жалованья, или по крайней мере не было *fiefs-terre*, т. е. они сидели, главным образом, на своих вотчинах (аллодах). А когда у них явились *fiefs-terre*, в форме поместий, они перестали быть вассалами, т. е. договорными слугами». — Отмечалось, что в удельной Руси существовал институт, соответствовавший западноевропейскому *fiefs office*, — «кормления». Но подобные назначения делались все-

- гда на ограниченный срок (максимум два-три года) и не становились наследственной собственностью своих держателей в отличие (часто) от *fief-office* в Западной Европе. Следовательно, «кормление» представляло собою вознаграждение преданным слугам вместо денег, в отношении которых всегда был дефицит (Пайпс 1993, 76).
- ⁴ Сыном Дюденыя был фольклорный Щелкан Дудентьевич (Шевкал, сын Дюденыя, двоюродный брат хана Узбека, фольклорного Азвяка), связанный с событиями августа 1327 года в Твери. Ср. известную историческую песнь «Щелкан Дудентьевич» из сборника Кирши Данилова.
- ⁵ Троицкая летопись во фрагменте «Дюденева рать» подробно рассказывает об этих событиях 1293 года (*Въ лѣто 6801 бысть въ Русскои земли Дюденева рать на великаго князя Дмитрея Александровичя, и взяша столныи градъ славныи Володимеръ и Суждаль, и Муромъ, Юрьевъ, Переяславль, Коломну, Москву, Можаскъ, Волокъ, Дмитровъ, Углече поле, а всѣхъ городовъ взяша Татарове 14. Скажемъ же, каково зло учинися въ Русскои землѣ [...]. Троицк. летоп. 1950, 345–346).*
- ⁶ Впрочем, в записи под 1294 годом летопись сообщает о «надежности» этого перемирия — *Въ лѣто 6802 князь великии Дмитреи иде въ свою отчину мимо Торжекъ. Князь же Андрѣи перея его на броду. Самъ же князь Дмитрии препроводился черезъ рѣку, а казны и вьючного товара не успѣли перепроводити, и князь Андрѣи казну отъялъ и тозаръ весь пошмалъ (Троицк. летоп. 347).*
- ⁷ Образ Ногая также сохранился в русском фольклоре, где он выступает как *Собака Калин-царь*, ср. тюркизованную форму *поуај* от монг. *похаі* ‘собака’, с одной стороны, и тюркотатар. *kalyn* ‘жирный’, ‘тучный’ и т. п. при том, что из других источников известна тучность Ногая, с другой стороны (см. Jakobson 1966, 64–81).
- ⁸ Видимо, эта агрессия вызвала сопротивление, и в 1304 году сыну преставившегося Даниила Юрию пришлось снова брать Можайск: *И тое же весны князь Юрьи Даниловичъ съ братьею своею ходилъ къ Можайску и Можаскъ взялъ, а князя Святослава ялъ и привель къ собѣ на Москву (Троицк. летоп. 1950, 351).*
- ⁹ Троицкая летопись, описывая этот эпизод, подчеркивает законность действий Даниила:

Въ лѣто 6811 преставися князь Иванъ Дмитріевичъ Переяславскый, боголюбивыи и смѣренныи, кроткии, тихии, мѣсяца мая въ 15, и бѣяше чадъ не имѣя, и благовости въ свое мѣсто князя Данила Московскаго въ Переяславлѣ княжити; того бо любяше паче инѣхъ. И съде Данило княжити на Переяславлѣ, а намѣстницы князя великаго Андрея сбежали (Троицк. летоп. 1950, 350).

- ¹⁰ Нужно сказать, что задолго до «открытия» Индии Афанасием Никитиным русскими пленниками были открыты Монголия, Китай и даже Египет, где русские оказывались не только в качестве рабов, но и воинов вспомогательных войск. Один из русских воинов в правление Джанибека сделал блистательную карьеру, став в Египте эмиром (Бейбуг Рус или Урус восточных источников), см. Вернадский 1997, 211.
- ¹¹ Три виднейших исторических деятеля первой половины XIV века, существенным образом связанные с ключевыми событиями этого времени в Восточной Европе, сошли с исторической сцены практически одновременно — в 1341 году — Узбек, Иван Калита (согласно Карамзину 1992, IV, 295 — в 1340 г.), Гедиминас. Подобные совпадения известны и в других случаях. Так, в 1263 году умерли Александр Невский и Миндаугас (Миндовг), в 1264 — Даниил Галицкий и т. п.
- ¹² Ср.: *Въ лѣто 6848 [scil. 1341 г., а не 1340 (!). — В. Т.] преставися князь великїи Московскїи Иванъ Даниловичъ [...] въ чернѣхъ и въ скимѣ, мѣсяца марта в 31 [...] и плакашася надъ нимъ князи, бояре, велможїи, и вси мужїе Москвичи, и зумени, попове, дьякони, чернѣци и черници, и вси народи, и весь миръ христїаньскїи, и вся земля Русская, оставши своего Государя. [...] Проводиша христїане своего господина, поюще надъ нимъ надгробныя пѣсни, и разидошася плачюще, наполнишася великїа печали и плача, и бысть господину нашему князю великому Ивану Даниловичю всеа Руси вечная память (Троицк. летоп. 1950, 364).*
- ¹³ Ср.: *[...] благовѣрныи князь великїи Иван Даниловичъ заложїи церковь камену на Москвѣ [...] близъ суцу своего двора, и наречи быти ту монастырю и събра чернѣци, и възлюби монастыреть, паче инѣхъ монастыревѣ, и часто прихожаше въ онь молитвы ради, и многу милостыню подаваше мнихомъ живуцимъ ту, ясти же и пити, и одежда, и оброки, и всяка требованїа неоскудна, и лготу многу и заборонь велику творяше имъ, и еже не обидимымъ быти никимъ же, и церковь ту украси иконами и книгами и сосуды и всякими узорочьїи [...] сынъ его, князь великїи Иванъ, боголюбивѣ сын, паче ж реци мнихолубивѣ и страннолюбивѣ, и теплѣе сын вѣрою, преведе оттуду архимандритью и близъ себе учини ю, хотя всегда въ дозорѣ видѣти ю; и въздвиже и устрои таковую богомолїю, и приобрѣте себѣ мзду благочестну и славу богоугодну, благу бо часть избра, яже не отъимется от него [...] онъ христолюбивыи князь благое основанїе положи [...]* (Троицк. летоп. 1950, 360–361).
- ¹⁴ Поездки Симеона в Орду были частыми (пять раз за 12 лет), как и поездки его отца. Ср.:

Въ лѣто 6852 [1344 г. — В. Т.] поиде въ Орду князь великїи Семень Ивановичь, а съ нимъ братья его, князь Иванъ да Андрѣи и вси князи тогды въ Ордѣ были (Троицк. летоп. 1950, 366); — Тое же весны [6858 = 1350 г. — В. Т.] поиде въ Орду князь великїи Семень Ивановичь, а съ нимъ братья его Иванъ, Андрѣи. Того же лѣта выиде изъ Орды на Русь князь великїи Семень съ своею братьею и съ пожалованіемъ (Троицк. летоп. 1950, 371).

- ¹⁵ Кажется, недостаточно замечают, что «Великая замятня» в Золотой Орде не только ослабила последнюю изнутри, но и дала столь важную для Руси отсрочку, паузу в действии механизма давления извне и тем самым подготавливала Куликовскую победу, внушая уверенность в себе на фоне той смуты в Орде, которая на Руси уже более была невозможна. Москва и ее князья довольно тонко разбирались в складывающейся ситуации и по своему прежнему опыту хорошо понимали, какие последствия рождаются из таких смут и раздоров.
- ¹⁶ Речь идет прежде всего о некоторых заминках с получением ярлыка на великое княжение в связи с претензиями Дмитрия Константиновича Суздальского и спорами за выморочные уделы.
- ¹⁷ В 1348 году Альгирдас послал в Орду своего брата Карийотаса (*Кор[ол]ьяда* русской летописи, см. Троицк. летоп. 1950, 369) с просьбой прислать ему в помощь ханскую рать. Князь Симеон, узнав об этом, посылает в Орду своего посла с жалобой на Альгирдаса. Хану было сообщено, что *Олгердь съ своею братьею царевъ улусъ, а князя великаго отчину испустошилъ*. В ответ хан выдал Карийотаса, его спутников и литовскую дружину «киличеям» великого князя.
- ¹⁸ Никоновская летопись под тяжелым для Москвы 1368 годом дает Альгирдасу лестную и развернутую характеристику:

никто же не вѣдаше его, куды мысляше ратью ити, или на что събираетъ воинства много, понеже и сами тїи воинственїи чинове и рать вся не вѣдаше, куды идяше, ни свои, ни чюжїи, ни гости свои, ни гости пришелци; въ таинствѣ все творяше любо мудро, да не изыдетъ вѣсть въ землю, на неяже хочетъ ити ратью и таковою хитростїю изкрадываше, многи земли пошмалъ и многи грады и страны поплѣнилъ; не толико силою, елико мудростїю воеваше, и бысть отъ него страхъ на всѣхъ, и превзыде княженіемъ и богатствомъ паче многихъ (Никон. летоп. 1965, XI, 11).

- ¹⁹ Так, в 1369 году немцы взяли городокъ Ковень, в ответ на что в том же году Альгирдас ходилъ ратью на Нѣмцы и много плѣненїа сотворилъ (Никон. летоп. 1965, XI, 12).

- ²⁰ Когда князь Тверской Михаил съ розмирья уехал в Литву, Димитрий князь Московский собрал рать и повелъ воевати Гѣбрь, села и волости [...] да взялъ городъ Зубцевъ, да другый городъ Микулинъ и волости Тверьскыя, и вси воева села, и пожгли и попустиши, и людемное множество въ полонъ повели (Троицк. летоп. 1950, 390).
- ²¹ Ср.: Тое же зимы князь Володимерь Андрѣевичь Московскыи оженися у князя великаго у Олгерда Гедиминовичя у Литовскаго и поядщерь его, нареченную въ святомъ крещеніи Елену (Троицк. летоп. 1950, 393).
- ²² В том же 1373 году Михаил Тверской взял Дмитров, и бояръ множество въ полонъ поведе, а с города окупъ взял; а Литва шедше взяша Кашинъ городъ и волости и села, и людеи много полониша (Троицк. летоп. 1950, 395).
- ²³ Нужно напомнить, что Альгирдас, старавшийся не афишировать свою религиозную принадлежность, умер язычником и соответственно был с языческими обрядами предан огню. В религиозном отношении он был вполне толерантен: в Вильнюсе наряду с католическими костелами был и православный храм. Две жены его были православными, и дети, родившиеся в Вильнюсе, также были крещены по православному обряду. В потомстве Альгирдаса православие исповедовали многие. Вообще можно думать, что он, проведя свою юность в русских землях, в русской среде при прочих равных условиях скорее всего принял бы православие (в этом отношении Альгирдас был противоположностью своему брату Кейстутису); собственно говоря, были в его жизни периоды, когда он был близок к этому выбору. Возможно, что он воздержался от выбора, зная точку зрения Кейстутиса по этому вопросу и не желая вносить религиозный разброд в литовский народ. Впрочем, с известным вероятием предполагаемая симпатия к православию, к «восточной» Церкви не помешала бы ему принять крещение и по «западному» образцу, когда в 1358 году Император предложил обоим братьям креститься. Они не возражали. Император прислал в Литву делегацию во главе с архиепископом Пражским Эрнестом. Переговоры не привели к положительным результатам, поскольку требование Литовских князей возвратить Литве захваченные Орденом крестоносцев земли не было удовлетворено (ср. Šarokas 1989, 91, 93, 94).
- ²⁴ Стоит напомнить, что, хотя канонизация Сергия Радонежского произошла только в 1452 году, шестьдесят лет спустя после его кончины, предощущение его святости возникло у многих, видимо, сразу же по отшествию Сергия из земной жизни. Два события способствовали выявлению и укоренению убеждения в его святости — обретение нетленными мощей Сергия 5 июля 1422 года, при великом кня-

зе Георгии Дмитриевиче, и имевшее место несколько ранее, в 1417–1418 гг., составление древнейшей редакции «Жития» Сергия Радонежского его современником и учеником Епифанием Премудрым.

Пахомий Логофет, или Пахомий Серб, выдающийся панегирист XV века (он умер после 1484 г.), автор житий, похвальных слов, служб и канонов, переводчик и писец, был продолжателем дела Епифания в том, что касалось жизнеописания Сергия. Краткий перечень основных вех в деятельности Пахомия. Побывав на Афоне, в звании иеромонаха, когда ему было уже за тридцать, он прибыл в Новгород при новгородском архиепископе Евфимии II (1429–1458 гг.). Уточнению времени прибытия в Новгород помогает сохранившаяся рукопись пергаменной Минеи на ноябрь месяц, составленная «священноиноком Пахомием Логофетом» (ГПБ, Соф. собр., № 191) и датированная 1438 г. В Новгороде он пробыл до начала 40-х годов. За этот период Пахомий по поручению архиепископа создал цикл текстов, посвященных Варлааму Хутынскому, — «Житие», похвальное слово и службу, а также похвальное слово и службу празднику Знамения Богородицы в Новгороде в 1470 г. Допускают, что в это же время Пахомием была записана известная повесть о путешествии новгородского архиепископа Иоанна на бесе в Иерусалим. С начала 40-х годов до 1459 г. Пахомий прожил в Троице-Сергиевой лавре, где работал над житиями Сергия Радонежского, Никона, Алексея митрополита, а также соответствующими похвальными словами и службами. На рубеже 50–60-х годов он снова оказывается в Новгороде. Возможно, это было связано с вступлением на архиепископскую кафедру Ионы (1459–1470 гг.), по поручению и заказу которого он составил «Житие» недавно скончавшегося архиепископа Евфимия II, похвальное слово на Покров Богородицы, службу Антонию Печерскому, а также дополнял ранее написанные им тексты. В начале 60-х годов Пахомий в Москве, откуда по поручению великого князя Василия II Васильевича и митрополита Феодосия он отправляется в Кирилло-Белозерский монастырь для собирания материала к составлению жития Кирилла. И далее продолжается активность Пахомия Логофета как в его творчестве, так и в его «охоте к перемене мест». В 1463 г. он, видимо, снова уже в Троице-Сергиевой лавре, но в 60-е же годы он, кажется, опять побывал в Новгороде, возможно, по зову архиепископа Ионы, по поручению которого Пахомий написал или придал окончательную форму «Житию» Саввы Вишерского, сложил службу святому Онуфрию. С начала 70-х годов Пахомий в Москве. В связи с перенесением мощей митрополита Петра (в это время перестраивался Успенский собор в Кремле) великий князь Иван III и митрополит Филипп I по-

велели «Пахомию Сербину, мниху Сергиева монастыря», как свидетельствует современная событиям запись, «канон принесению мощем учинити и слово доспети», что Пахомий и исполнил. Предполагают, что, когда в 1479 году Успенский собор обрушился и при перестройке состоялось новое перенесение мощей Петра, именно Пахомий мог быть автором похвальных слов Петру. Еще раньше (не позже 1473 года) Пахомий создал свою редакцию «Жития» князя Михаила Черниговского и боярина Федора, а в 1473 году он составил канон Стефану Пермскому. После этого Пахомий Логофет еще раз (по меньшей мере) побывал в Новгороде, где, видимо, им (впрочем, высказываются иногда сомнения) было создано «Житие» Иоанна, а также «Житие» Моисея (не ранее 1484 года), новгородских архиепископов. Вскоре Пахомий умер.

Творческая продуктивность Пахомия Логофета достойна удивления и высокой похвалы. Он автор не менее десятка житий, четырнадцати служб, двадцати одного канона, целого ряда похвальных слов, канонов и сказаний. Среди тех, о ком он писал, целая панорама святых — Климент Римский, Антоний Печерский, Варлаам Хутынский, Михаил Черниговский, Сергий Радонежский, митрополиты Петр, Алексей и Иона, Стефан Пермский, Кирилл Белозерский, Евфимий и Моисей Новгородские, Савва Вишерский, Никон Радонежский, Петр и Феврония и др. В лице Пахомия Логофета перед нами типичный профессионал, работавший по заказу, который оплачивался. Он писал много и, видимо, быстро. По плодовитости в его время ему, кажется, не было равных. Пахомий уделял особое внимание сбору материала, и в этом он тоже, видимо, был профессионалом, готовым к далекой поездке ради выполнения этой задачи. Его познания в богослужебной литературе и в иных текстах, которые ему могли пригодиться и которыми он широко (а иногда и без зазрения совести) пользовался, были достаточно обширны, и его с основанием можно причислить к числу авторов-эрудитов. Вместе с тем Пахомий был и рационализатором составления житийных, похвальных, служебных текстов, которые, как не раз отмечалось исследователями, строились обычно по четкой и единой схеме. Это, однако, не мешало ему вносить в свои тексты и новые элементы (таково, например, его внимание к пейзажу в его эстетической функции).

Пахомия Логофета, несомненно, нужно признать выдающимся стилистом, создателем своего стиля и своего языка, усложненно-изоощренного, но впечатляющего и панегирически-эффективного и эффектного. Современный исследователь так характеризует творческую манеру Пахомия и его поэтику:

«В риторических вступлениях, отступлениях, похвалах и т. п. язык П. искусственно усложнен, витиеват и приближается к стилю гимнографической литературы — стихир, канонов и акафистов (со стилем акафистов, в частности, его роднят многочисленные хайретизмы, т. е. обращения, к прославляемым лицам, начинающиеся словом “радуйся”). В некоторых богослужебных произведениях П., до сих пор мало исследованных, встречается, по образцу византийской гимнографии, акростих, хотя и несколько своеобразный, образуемый не только первыми буквами, но также и слогами и целыми словами и распространяющийся не на всё произведение, но лишь на его часть, на 7-ю, 8-ю и 9-ю песни канонов. Так, в службе Антонию Печерскому первые слова и слоги в тропарях этих песен составляют фразу: “Повелением святейшего архиепископа Великого Новаграда владыки Ионы благодарное сие пение принесется Антонию Печерскому рукою многогрешнаго Пахомия, иже от Святыя Горы”, а в канонах Стефану Пермскому начальные слова, слоги, буквы тех же тропарей позволяют прочесть: “Повелением владыки Филофея епископа рукою многогрешнаго и непотребнаго раба Пахомия Сербина”» (Прохоров 1989, 169).

Особо следует отметить переводческую деятельность Пахомия. Со Святой Горы он вывез, очевидно, знание греческого языка и как переводчик он известен своим переводом с греческого текста т. наз. Пророчества о судьбах «Семихолмного» — «Стиси хризизмии. Надписание, начертано от неких святых прозорливых отец, изображено еллинска художества знаменни и на мрамори ископано над гробом Костянтина, пръваг царя христианскаго, во граде Никомидийстем. Преведесе на русский язык от священноинока Пахомия Святыя горы» (см. Яцимирский 1906, 295–296). Знание греческого языка и, несомненно, образцов византийской риторики и панегиристики многое объясняет в его собственном творчестве, показывая, в частности, его восприимчивость к «чужим» урокам и умелое приложение усвоенного к решению своих задач.

Издания текстов Пахомия Логофета и литературы о нем см. Прохоров 1987, 176–177. Здесь стоит отметить лишь то, что в той или иной степени относится к фигуре Сергия Радонежского. Из изданий ср.: Тихонравов 1892; Тихонравов 1916; Legendes 1967; ПЛДР 1981, 256–429, 570–579. Литература о Пахомии Логофете (Сербе) достаточно велика, иногда она включает в себя и публикации его текстов или сопровождает их. См. Евгений [Болховитинов] 1827, т. 2, 154–155; Ключевский 1871, 113–167; Влияние Серб. и Аф. 1871; Некрасов 1871; Петров 1876; Строев 1882, 225–234; Филарет 1884, 112–113; Макарий 1891, т. 7, 161; Шахматов 1899;

Кадлубовский 1902, 171–188; Яцимирский 1906, 295–296; Яблонский 1908; Никольский 1908; Шляков 1914, 85–152; Серебрянский 1915; Ист. русск. лит. 1945, т. 2, ч. 1, 238–240; Спасский 1951, 101–131; Зубов 1953, 145–158; Čizevskij 1962, 180–184; Кучкин 1967, 242–257; Гудзий 1968, 248–254; Изборник 1969, 404–413; Орлов 1970, кн. 36, св. 3–4, 214–239; Истоки русск. белл. 1970, 209–232; Дмитриев 1973, 13–184; Ист. русск. лит. 1980, т. 1, 162–163; ПЛДР 1981, 570–579; ПЛДР 1982; Прохоров 1989, 167–177 и др.

Об автобиографических рукописях Пахомия Логофета см. Прохоров 1989, 176.

²⁶ Существенно напомнить, что состав клейм на иконописных образах Сергия Радонежского, толика и сюжетика клейм дают известную возможность для суждения о том, каков был «житийный» источник иконописного образа. Так, например, было установлено, что известный троице-сергиевский иконописец XVI века Евстафий Головкин пользовался пахомиевской редакцией «Жития» Сергия (Николаева 1966, 177–183). Иногда иконописные источники оказываются ценными введением в пространство иконописного образа более плотной бытовой ткани и тех зримых деталей, которые воссоздают колорит «сергиева» пространства. В этой связи особое внимание обращают на миниатюры лицевого «Жития» Сергия в Троицком списке XVI века, полностью изданном в 1853 году литографическим образом. И иконописные образы и миниатюры, ценные как источники и сами по себе, важны и в том отношении, что позволяют ставить вопросы о степени соответствия (или зависимости) со словесным текстом «Жития», о принципах транспонирования словесного выражения в визуальное, об известном контроле первого вторым и второго первым. Особо надо отметить, что Сергий Радонежский — исключительно благодарная фигура для живописного воплощения. Сколь бы искусным живописателем в своем «плетении словес» ни был Епифаний Премудрый, но многое в Сергии, притом, может быть, наиболее сокровенное, интимное, тонкое, органичнее передается в иконописных образах его, и если на «физиогномическом» уровне отражаются некоторые особенности души и сердца, если на нем обнаружимы следы той душевной сосредоточенности, тишины, «говорящего» само за себя молчания, которые были присущи Сергию, то следует признать, что живописные образы Сергия, запечатленные на иконах (прежде всего), в ряде ситуаций оказываются более «сильными» источниками, нежели словесные, имеющие, разумеется, и свои собственные преимущества. А если это так, то визуальные образы Сергия позволяют реконструировать не только то, как воспринимался Сергий, но, хотя бы от-

части, и то, как им он был сам. Эта последняя задача отсылает исследователя к области реконструкции, чрезвычайно тонкой и в значительной степени потенциальной и не более чем вероятностной, но тем не менее оправданной и тем более ценной и необходимой, что она имеет дело со сферой «пневматологического». Другой аспект подобной реконструкции пронизательно обозначил Флоренский, попытавшийся восстановить некоторые черты «духовного» портрета Сергия по его моленным иконам (Флоренский 1969, 80–90). — Об иконописи и миниатюрах как источнике (в значительной степени в связи с образом Сергия Радонежского) ср.: Алпатов 1933, 15–26, 109 и 100 лл. илл.; Арциховский 1944, 176–198; Лазарев 1955, 149–150; Воронин 1958, 573–575; Филатов 1966, 277–293; Филатов 1969, 62–66; Хорошкевич 1966, 281–286; Николаева 1966, 177–183; Кочетков 1981, 335–337; Морозов 1987 и др. Ср. также об изображениях автора раннего сергиева «Жития» Епифания — Белоброва 1966, 91–100.

²⁷ Из житийной литературы о Сергии Радонежском и примыкающих к ней текстов, кроме уже упомянутого, см.: Сл. и Жит. 1646 (1653, 1851); [Дмитрий Ростовский] 1689 (Укр. письм. 1960); Жит. Серг. Радон. 1782; Русск. времянн. 1790 (1820); Соф. временн. 1820; Филарет ЖСР 1835 (1848); Соф. летоп. 1853; Жит. препод. СР 1853; Вел. Мин. Чет. 1883, стб. 1408–1563, 1563–1578; Леонид 1885; Никон 1885 (1891; 1898; 1904; 1992; 1997); Жит. СР Екат. II, 1887; Азарьин Кн. чуд. 1888; Пономарев 1896; Никон. летоп. 1897, 30–34, 127–147; Кн. Степ. род. 1908, 1913, 350–363; Львов. летоп. 1910; Екатерина II, 1911; известно также составленное в XX веке патриархом Московским и всея Руси Алексием (Симанским) «Житие преподобного Сергия Радонежского Чудотворца» и др.

²⁸ В переложении «Жития» Сергия Радонежского, приписываемом императрице Екатерине II, ей помогали подбором материалов Х. А. Чеботарев и А. А. Барсов (см. Моисеева 1980, 91). Как установил А. Н. Пыпин, Екатерине принадлежат только выписки о Сергии Радонежском из Никоновской летописи, см. Екатерина II, 1911, 639; ср. Слов. книжн. Др. Руси 1988, 333.

²⁹ Ср.: *показати же х о щ у почитающим и послушающим житиа его [...]; — Не зазрите же ми грубости моей, понеже и до здѣ писахъ и продльжих слово о младенствѣ его [...]; — Нам же мнится сице быти; — Х о щ у же сказати времена и лѣта [...]; — И никто же да не зазрит ми грубости моей, яко о семь продльжавшу ми слово и т. п.* Следует заметить, что в переводе «Жития» (ПЛДР 1981) перволичность изредка появляется там, где ее нет в подлиннике (ср.: *Отрок же преславный, преславногo отца*

сын, о котором мы речь ведем [...] при — Отрок же предобрый, предобраго родителя сынъ, о нем же бесѣда въспоминается).

30 Впрочем, стремясь к краткости, Епифаний просит не «зазреть ему грубости его» за то, что он удлинил рассказ. — *И что подобает иная прочая глаголати и длъготю слова послушателем слухи лѣнны творити? Сытость бо и длъгота слова ратникъ есть слуху, яко же и преумноженая пища телесем.*

31 Похоже, что в этом случае, как и в целом ряде других, Епифаний попускает себе, своему пристрастию к словесным и стилистическим эффектам, оправдывая, однако, подобные срывы задним числом необходимостью более глубокого разъяснения чудесных событий.

32 Характерно, как эта сугубо фактографическая и лишённая риторики фраза подхватывается Епифанием и разрачивается им через разъяснение и уточнение, возношение-восклицание, указание на то, что должно последовать, обоснование рождения Сергия как следствия избранности родителей и, конечно, Божьего дара. Ср. после приведенной выше краткой информации о родителях Сергия:

Не попусти бо Богъ, иже таковому дѣтищу въслати хотящу, да родится от родителю неправедну. Но прежде проуготова Богъ и устроилъ таковаа праведна родителя его и потом от нею своего си произведе угодника. О прехвалная врѣсто! О предобраа супруга, иже таковому дѣтищу родителя быста! Прежде же подобаше почитити и похвалити родителей его, да от сего яко нѣкое приложение похвалы и почѣсти ему будет. Поне же лѣно бяше ему от Бога дароватися многим людем на успѣх, на спасение же и на плъзу, и того ради не бѣ лѣно такому дѣтищу от неправедных родитися родителей, ниже иным, сирѣчь неправеднымъ родителем таковаго не бѣ лѣно родити дѣтища. Не токмо тѣмъ единѣмъ от Бога даровася, еже и прилучися: паче и снисдеся добро къ добру и лучьшее къ лучьшему.

33 В одной из записей Юрия Живаго, сделанных в Варыкине, находим:

«Мне кажется, Тоня в положении [...] Мне всегда казалось, что каждое зачатие непорочно, что в этом догмате, касающемся Богоматери, выражена общая идея материнства.

На всякой рожаящей лежит тот же отблеск одиночества, оставленности, предоставленности себе самой. Мужчина до такой степени не у дел сейчас, в это существеннейшее из мгновений, что точно его и в заводе не было и всё как с неба свалилось.

Женщина сама производит на свет свое потомство, сама забирается с ним на второй план существования, где тише, и куда без

страха можно поставить люльку. Она сама в молчаливом смирении вскармливает и выращивает его.

Богоматерь просят: “Молися прилежно Сыну и Богу Твоему”. Ей вкладывают в уста отрывки псалма: “И возрадовася дух мой о Бозе Спасе моем. Яко призре на смирение рабы своея, се бо отныне ублажат мя вси роди”. Это Она говорит о Свѣем Младенце, Он возвеличит Ее (“Яко сотвори ми величие сильный”), Он — Ее слава. Так может сказать каждая женщина. Ее бог в ребенке. Матерям великих людей должно быть знакомо это ощущение. Но все решительно матери — матери великих людей, и не их вина, что жизнь потом обманывает их».

³⁴ Конечно, эту избирательность младенца можно объяснять и рационалистически (можно напомнить, что во время беременности Мария сама съблюдашеся от всякыя сквръны и от всякыя нечистоты, постомъ ограждаешя, и всякыя пища тлѣстныя ошаявешя, и от мяса и от млека, и рыбъ не ядыше, хлѣбомъ точию, и зелиемъ и водою питашеся), но кто сказал, что объясняемое рационалистически вне пространства чуда и что у чуда амбиция быть только самим собой и не являться анонимно!

³⁵ Впрочем, этот трехкратный крик младенца продолжал занимать то ли родителей, то ли Епифания, то ли и тех, и того. Но сказано об этом было словами Епифания, когда он предавался рефлексии об избранничестве с младенчества Сергия. Начав с того, что трехкратный крик младенца в утробе всех об этом слышащаа удивляет, Епифаний идет еще дальше — *Дивити же ся паче сему подобает*, что младенец прокричал не вне церкви, не на безлюдье, не тайно и наедине, но именно на людях, в церкви, в присутствии многих свидетелей, и не тихо, негромко, но на всю церковь, *яко да въ всю землю изыдет слово о нем*, и не когда-либо, а во время молитвы (*да молитвѣникъ крѣпокъ будетъ къ Богу*), *паче въ церкви, стоящи на мѣстѣ чистѣ, святѣ, иде же подобаетъ святыню Господню съвершити — яко да обрящется съвершенная святыня Господня въ страсть Божию*, и не раз или два, а трижды (о чем см. в другом месте этой работы).

³⁶ Г. Г. Гадамер в своей книге «Истина и метод» в качестве эпиграфа приводит стихи Рильке именно об этом:

Solang du Selbstgeworfnes fängst, ist alles
Geschicklichkeit und läßlicher Gewinn —;
erst wenn du plötzlich Fänger wird des Balles,
den eine ewige Mitspielerin
dir zuwarf, deiner Mitte, in genau
gekonntem Schwung, in einem jener Bogen

aus Gottes großem Brückenbau:
erst dann ist Fangen-können ein Vermögen, —
nicht deines, einer Welt.

В. В. Бибихин, также цитируя эти стихи и отталкиваясь от них, их подхватывая, заключает: «То, что внезапно бросает Судьба, я ловлю не потому, что развил в себе ловкость, а потому, что уступил себя миру, его уму, его смыслу». См. *Бибихин В. В. Язык философии*. М., 1993, 76.

³⁷ Ср.: трижды Господь взывал к пророку Самуилу; тремя камнями из пращи поразила Давид Голиафа; трижды велел Илья лить воду на полянья, сказав «Сделайте это трижды» — и три раза так сделали; трижды Илья дунул на отрока и воскресил его; три дня и три ночи находился пророк Иона в чреве кита; три отрока находились в печи огненной в Вавилоне; трижды было возглашено пророку Исае, видевшему своими глазами серафимов, когда он на небе слышал пение ангелов, трижды восклицавших святое имя: «Свят, свят, свят, Господь Саваоф!»; в трехлетнем возрасте произошло введение девы Марии во храм, в Святую Святых; в тридцать лет состоялось крещение Христа в Иордане; трех учеников поставил Христос на Фаворе, и они были свидетелями Преображения; через три дня после крестной смерти воскрес Христос; трижды Христос спросил после воскресения Петра, любит ли он его.

³⁸ Федотов 1990, 143–144 говорит об этой первой встрече младенца с идеей Святой Троицы следующее: «Епифаний умеет передать столько подробностей о родителях и родственниках святого, что, вероятно, из этого источника (может быть, в передаче племянника Феодора), если не от самого Сергия, дошли до нас и два мистически-значительных предания, относящихся к детству Варфоломея. Одно говорит о посвящении его Пресвятой Троице еще до рождения в тоекратном утробном вопле младенца во время литургии. Догматически-троичное истолкование этого события сохраняет следы на многих страницах жития. Так понимает его иерей Михаил, до рождения младенца предрекающий родителям его славную судьбу, о том же говорит и таинственный странник, благословивший отрока, и брат святого Стефан, предлагая освятить первую лесную церковь во имя Пресвятой Троицы; это же предание знает в Переяславле епископ Афанасий, заместитель митрополита. Думается, мы совершили бы ошибку, если бы захотели объяснить эту столь настойчиво проводимую идею позднейшим перенесением в биографию святого троичного богословия. К тому же Епифаний сам бессилен раскрыть богословский смысл этого имени».

³⁹ И далее — ссылки на отмеченность зачатия и рождения многих святых — пророков Иеремии и Исаяи; Иоанна Предтечи и девы Марии, Ильи Фезвитянина, Святого Николая, Ефрема Сирина, Симеона Столпника, Алимпия-столпника, чудотворца Федора Сикеевта, Евфимия, Федора Эдесского и совсем близкого по времени Петра-митрополита, *новаго чюдотворца иже в Руси*. Отмеченность рождения последнего особенно важна, потому что через нее рождение Сергия как бы связывается с другими славными рождениями. Вместе с тем недавнее чудо с Петром-митрополитом, не опознанное его матерью и тем не менее несомненное, по-своему объясняет и чудо рождения Сергия, уверяя — и так бывает (когда мать Петра еще носила младенца в утробе, она однажды ночью, ближе к рассвету воскресного дня, имела видение: она держит на своих руках ягненка, между рогов которого растет дерево с прекрасными листьями, цветами, плодами; на ветвях его горят многие свечи; пробудившись, она недоумевала, что означает это видение. *Обаче аще она и не домысляшеся, но конець сбытию послѣди съ удивлениемъ яви, еликыми дарми угодника своего Богъ обогати*).

⁴⁰ Бережнее, тактичнее, внимательнее других в этой художественной реконструкции образа мальчика и его ближайшей среды был Б. К. Зайцев:

Родители, «бояре знатные», по-видимому, жили просто, были люди тихие, спокойные, с крепким и серьезным складом жизни. Хотя Кирилл не раз сопровождал в Орду князей Ростовских, как доверенное, близкое лицо, однако сам жил небогато. Ни о какой роскоши, распушенности позднейшего помещика и говорить нельзя. Скорей напротив, можно думать, что домашний быт ближе к крестьянскому: мальчиком Сергия (а тогда — Варфоломея) посылали за лошадьми в поле. Значит, он умел и спутать их, и обротать. И, подведя к какому-нибудь пню, ухватив за челку, вспрыгнуть, с торжеством рысцою гнать домой. Быть может, он гонял их и в ночное. И, конечно, не был барчуком.

Родителей можно представить себе людьми почтенными и справедливыми, религиозными в высокой степени. Известно, что особенно они были «страннолюбивы». Помогали бедным и охотно принимали странников. Вероятно, в чинной жизни странники — то начало ищущее, мечтательно противящееся обыденности, которое и в судьбе Варфоломея роль сыграло (Зайцев 1991, 75).

Еще зримее предстает нам мальчик Варфоломей на фоне природы и одухотворяющей ее скромной деревянной церковки в нестеровском «Явлении отроку Варфоломею». Каждый из этих и им подобных художественных образов, завязанных вокруг житийных сооб-

щений, приглашение к сотворчеству «о Сергии», хотя бы только духовному, приближение к самой сути святого, так полно отразившейся во всех его «видимых» деяниях, но и других — «невидимых», утаенных, о которых можно только гадать и иногда, кажется, догадываться.

⁴¹ О том, что священник при крещении нарек младенца Варфоломеем, в «Житии» говорится раньше. Вообще следует отметить, что описание Епифанием рождения и младенчества Варфоломея расчленено между двумя фрагментами текста. Мотивы жизнеописания понять можно, но эта непоследовательность, движение не «по ряду», раздробление описания начала жизни мальчика могут рассматриваться как некоторый композиционный дефект.

⁴² Стоит напомнить, что достижение семилетнего возраста было отмеченным и для Константина Философа, славянского первоучителя. Его «Житие» сообщает, что в этом возрасте он познакомился с сочинениями Григория Назианзина и знал их «изъоусть» (III: 17); этого автора Константин избрал себе защитником и покровителем. В «Житии» же рассказывается о сне Константина, в котором произошло обручение его, семилетнего, с Софией-Премудростью.

⁴³ «Действие философского слова — раздвигание простора. Мы не знаем, как возникает этот непространственный и невременный простор, но мы чувствуем его в философском слове. Человек, случайно попавший в поле действия философии, ощущая ее свободу, может подумать, что простор раздвинут ему для обсуждения. Многие думают, что *схола́*, школу, на которой стоит философия, надо понимать в значении досуга, свободного времени праздного человека. [...] Ни праздное разглядывание мира, ни озабоченные хлопоты о нем не имеют отношения к философии и даже не подводят к месту, где она начинается. *Схоле* в первоначальном смысле не *праздность*, а *задержка* [...] В смысле такой остановки в работе, когда, например, пахарь поднимает глаза от плуга и сдерживает быков. Его внимание, до того целиком занятое ровностью борозды, и сейчас не рассеивается, но, расширяясь, открывается вдруг для множества вещей, горизонта, неба. Эти новые вещи не безразличны ему, потому что его существо такое, что может быть захвачено не только бороздой, о которой была вся его забота до сих пор. В «схоле», задержке слышится смысл не прекращения труда, а такого перерыва, когда человек новыми глазами оглядывает поле, где только что был без остатка сосредоточен на деле» (Бибихин 1993, 116–117).

⁴⁴ Ср. др.-инд. *svayambhū-* применительно к типологии видов персонализма.

- ⁴⁵ Зайцев и здесь правдоподобно угадывает детали и что, может быть, важнее, сам контекст — «Забрели куда-то жеребята и пропали. Отец послал Варфоломея их разыскивать. Наверно, мальчик уж не раз бродил так, по полям, в лесу, быть может, у побережья озера ростовского и кликал их, похлопывал бичом, волочил недоуздки. При всей любви Варфоломея к одиночеству, природе и при всей его мечтательности он, конечно, добросовестнейше исполнял всякое дело — этою чертой отмечена вся его жизнь» (Зайцев 1991, 76).
- ⁴⁶ Русск. *грамота* через греч. *γράμμα* восходит к и.-евр. **gerbh-* 'делать надрез, насечку' и т. п., ср. др.-греч. *γράφω*, др.-англ. *ceorfan*, праслав. **žerbyjь*, прусск. *gīrbīn* 'число', см. Pokorny 1959, I, 392; Benveniste 1935, 167; Chantaine 1983, 236 и др.
- ⁴⁷ См. Бибихин 1993, 124–127.
- ⁴⁸ Этот «разум Святого Писания» соотносит личный ум Сергия с божественным разумом-премудростью и с соответствующим действием ума — *у м е н и е м*.
- ⁴⁹ См. Псалтирь 118, 103.
- ⁵⁰ Несколько примеров из числа наиболее известных: «И было ко мне слово Господне: Прежде нежели Я образовал тебя во чреве, Я познал тебя, и прежде нежели ты вышел из утробы, Я освятил тебя: пророком для народов поставил тебя. А я сказал: о, Господи Боже! я не умею говорить, ибо я еще молод. Но Господь сказал мне: не говори: "я молод"; ибо ко всем, к кому пошлю Я тебя, пойдешь, и все, что повелю тебе, скажешь. Не бойся их; ибо Я с тобою, чтобы избавлять тебя, сказал Господь. И простер Господь руку Свою, и коснулся уст моих, и сказал мне Господь: вот, Я вложил слова Мои в уста твои» (Иерем. 1, 4–9); — «И сказал я: горе мне! погиб я! ибо я человек с нечистыми устами [...]. Тогда прилетел ко мне один из серафимов, и в руке у него горящий уголь, который он взял клещами с жертвенника. И коснулся он уст моих: вот, это коснулось уст твоих, и беззаконие твое удалено от тебя, и грех твой очищен. И услышал я голос Господа, говорящего мне: кого Мне послать? и кто пойдет для Нас? И я сказал: вот я, пошли меня» (Исайя 6, 5–8), ср. вариацию этого мотива в пушкинском «Пророке», где, в частности, существен и другой мотив, — *И он к устам моим приник | И вырвал грешный мой язык, | И празднословный и лукавый, | И жало мудрыя змеи | В уста замерзшие мои | Вложил десницею кровавой.* — К вариациям мотивов этого же круга ср. подобное описанному в «Житии» Сергия обретение «умения грамоте» (славянских букв) и забвение греческих букв Константином Философом перед началом его моравской мис-

сни, описанное в «Солунской легенде» (Слово Кирилла Словенца, солунского философа болгарского):

[...] и чухъ бльгарь говорящее, и устращисе ср^ѣце мои въ мнѣ, и би яко въ адѣ и тмѣ, и въ единъ днѣ въ недлу стѹ, изидо^ѡ изъ црквѣ, и седо^ѡ на мраморѣ мислеци и скръбеци, и видѣхъ голуба глаголюци, въ устѣхъ ношаше зборькѣ съчищскокине соугоуль свезану и връже мнѣ на крило, и прѣчто^ѡ ихъ и ѡбрѣто^ѡ всехъ лѣ. и въ ложихъ и^ѡ въпазуху: и несо^ѡ митрополитъ тогда ѡни въ тело мое съкришесе, и азъ истребихъ грѣцки языкъ и гда посла митрополитъ звати ме на трапезу, азъ не разумѣ що грѣци крѣмѣ, ту снидошесе въси солоне чудещесе о мнѣ, тако искаху мене, и чухъ бльгаре о мнѣ говорѣ велики князь Десимиръ (цитируется по: Бильбасов 1871, 218).

⁵¹ Можно напомнить, что это *в(ъ)неза(а)пу*, начавшись с *абие в не-запу* младенецъ начятъ въпнѣти въ утробѣ матернѣ, станетъ «сильной» характеристикой всего пространства «чудесного», обозначившегося вокруг Сергия.

⁵² Временное указание *По лѣтехъ же нѣколицѣхъ* двусмысленно. Обычно его понимают как 'через несколько лет' (см. ПЛДР 1981, 285), 'спустя несколько лет', 'по прошествии нескольких лет', что соответствует и употреблению *по temporalis* в современном русском языке. Но в русском языке *по temporalis* могла означать просто временную точку или отрезок независимо от какой-либо другой точки (отрезка) отсчета (ср. *цыплят по осени считают*, т. е. осенью). В древнерусском примеры этого рода были известны в большем количестве (см. Топоров 1961), и поэтому пренебрегать такой интерпретацией времени в этом случае тоже не следует. За этими лингвистическими тонкостями могут скрываться разные жизненные ситуации. При первой трактовке возникает вопрос, чем занимался Варфоломей и что о нем действительно известно в отрезке между встречей со старцем и началом *жестока поста*, и в таком случае ответа на этот вопрос в «Житии» нет: вместо него — пробел, «темные» годы. При второй трактовке ситуация совершенно иная — сразу же после встречи со старцем и достижением «умения грамоты» начинается аскеза Варфоломея, и тогда возникает другой вопрос — чем объяснить, что, добившись того, к чему он так страстно стремился, он вдруг («внезапу») как бы оставил свое чудесно приобретенное имение в стороне и предался аскезе, вовсе не требовавшей «умения грамоты». При любой из этих двух трактовок — свои вопросы и свои предположительные ответы.

⁵³ Вообще при всех различиях между Сергием Радонежским и Феодосием Печерским нельзя не заметить того общего, что сближает и объединяет их.

Основоположник нового иноческого пути, преподобный Сергей не изменяет основному типу русского монашества, как он сложился еще в Киеве XI века. Образ Феодосия Печерского явно про- ступает в нем, лишь более уточнившийся и одухотворенный. Феодосия напоминают и телесные труды преподобного Сергия, и сама его телесная сила и крепость, и «худые ризы», которые, как у киевского игумена, вводят в искушение неразумных и дают святому покззать свою кротость. Крестьянин, пришедший поглядеть на св. Сергия и не узнавший его в нищенской ряске, пока появление князя и земной поклон перед игуменом не рассеяли его сомнений, повто- ряет недоумение киевского возницы. Общая зависимость от Сту- дийского устава заставляет Сергия, как и Феодосия, обходить по вечерам кельи иноков и стуком в окно давать знать о себе прегре- шающим против устава. Как и Феодосий, во дни голода и скудости Сергей уповаet на Бога и обещает скорую помощь: и помощь явля- ется в виде присылки хлебов от таинственных христороубцев. Все это традиционные черты в облике преподобного Сергия. Смиренная кротость — основная духовная ткань его личности. Рядом с Феодо- сием кажется лишь, что слабее выражена суровость аскезы: ни ве- риг, ни истязаний плоти, но сильнее безответная кротость, доходя- щая у игумена почти до безвластия. Мы никогда не видим препо- добного Сергия наказывающим своих духовных чад. Преподобный Феодосий принимал с радостью вернувшегося беглеца. [...]» (Федо- тов 1990, 146).

⁵⁴ Здесь необходимы некоторые разъяснения, без которых события 1327–1331 гг. не могут быть поняты вполне. Федорчук (*Федорчук Туралык*), — татарский темник, который участвовал в карательном походе против Твери в 1327 г., состоявшемся после тверского вос- стания против Чолхана (Щолкана/Щелкана, Шевкала, ср. Щелкана Дудентьевича, героя известной фольклорной исторической песни. Летопись, сообщающая об этом походе, упоминает и Федорчука — *Се же пръвое зло Москвѣ от Литвы сътворися, от Федоръчюко- вы бо рати Татарьские въ 40 [1327/1328 г. — В. Т.] таково ино не бывало еи ничто же* (ПСРЛ 25, 1949, 185: Московский летописный свод конца XV в.). Высказываются серьезные сомнения, что Моск- ва вообще была затронута этим походом. Но что к нему был при- частен и московский князь Иван Данилович (Калита), сомнений не вызывает. — О тверских событиях конца 20-х — начала 30-х гг. XIV в. см. Борзаковский 1876; Соловьев 1988, 223–227; Nitsche HGR, 229, Anmerk. 254; Klug 1985; Ключ 1994, 116–120 и др.

⁵⁵ К егда по ней за год единъ требуется разъяснение, что полновластным великим князем Иван Калита стал в 1331 г. (а не в 1328 г., как можно понять из «Жития»), когда скончался его соправитель Александр Суздальский. Именно тогда, видимо, и произошло овладение Ростовом со стороны Москвы. — О том, что Епифаний называет *наста насилование*, писали и позже, и в лучших из описаний эта техника «насилования» вскрыта вполне.

Мы видели, что князья хорошо понимали, к чему поведет усиление одного княжества на счет других при исчезновении родовых отношений, и потому старались препятствовать этому усилению, составляя союзы против сильнейшего. Что предугадывали они, то и случилось: московский князь, ставши силен и без соперника, спешил воспользоваться этою силою, чтобы *примыслить* сколько можно больше к своей собственности. Начало княжения Калиты было, по выражению летописца, началом насилия для других княжеств, где московский собственник распоряжался *своёвольнo*. Горькая участь постигла знаменитый Ростов Великий: три раза проиграл он свое дело в борьбе с пригородами, и хотя после перешел как собственность, как *опричина* в род старшего из сыновей Всеволодовых, однако не помогло ему это старшинство без силы; ни один из Константиновичей ростовских не держал стола великокняжеского, ни один, следовательно, не мог усилить свой наследственный Ростов богатыми примыслами, и скоро старший из городов северных должен был испытать тяжкие насилия от младшего из пригородов: отнялись от князей ростовских власть и княжение, имущество, честь и слава, говорит летописец [Никон. лет. IV, 204]. Прислан был из Москвы в Ростов от князя Ивана Даниловича, как воевода какой-нибудь, вельможа Василий Кочева и другой с ним, Миняй. Наложили они великую нужду на город Ростов и на всех жителей его; немало ростовцев должны были передавать москвичам имение свое по нужде, но, кроме того, принимали еще от них раны и оковы; старшего боярина ростовского Аверкия москвичи стремглав повесили и после такого поругания чуть жива отпустили. И не в одном Ростове это делалось, но во всех волостях и селах его, так что много людей разбежалось из Ростовского княжества в другие страны. Мы не знаем, по какому случаю, вследствие каких предшествовавших обстоятельств позволил себе Калита такие поступки в Ростовском княжестве [...] Со стороны утесненных князей не обошлось без сопротивления [...] (Соловьев 1988, 226–228).

И другое осмысление той же ситуации в связи с «Житием» Сергия:

Но и в самой России шел процесс мучительный и трудный: «собрание земли». Не очень чистыми руками «собирали» русскую

землицу Юрий и Иван (Калита) Даниловичи. Глубокая печаль истории, самооправдание насильников — «все на крови!». Понимал или нет Юрий, когда при нем в Орде месяц водили под ярмом его соперника, Михаила Тверского, что делает дело истории, или Калита, предательски губя Александра Михайловича? «Высокая политика», или просто «растили» свою вотчину московскую — во всяком случае уж не стеснялись в средствах. История за них. Через сто лет Москва неизбежно поднялась над удельною сумятицей, татар сломала и Россию создала.

А во времена Сергия картина получалась, например, такая: Иван Данилыч выдает двух дочерей — одну за Василия Ярославского, другую — за Константина Ростовского, — и вот и Ярославль, и Ростов подпадают Москве. «Горько тогда стало городу Ростову, и особенно князьям его. У них отнята была всякая власть и имение, вся же честь их и слава потягнули к Москве».

В Ростов прибыл некий Василий Кочева, «и с ним другой, по имени Мина». Москвичи ни перед чем не останавливались. «Они стали действовать полновластно, притесняя жителей, так что многие ростовцы принуждены были отдавать москвичам свои имущества поневоле, за что получали только оскорбления и побои и доходили до крайней нищеты. Трудно и пересказать все, что потерпели они: дерзость московских воевод дошла до того, что они повесили вниз головою ростовского градоначальника Аверкия... и оставили на поругание. Так поступали они не только в Ростове, но по всем волостям и селам его. Народ роптал волновался и жаловался. Говорили... что Москва тиранствует».

Итак, разоряли и чужие, и свои [...] Мины и Кочевы тоже были хороши (Зайцев 1991, 78–79).

Сходство этих двух приведенных выше текстов — и в описании ростовских событий в целом, и их деталей, и их жертв и палачей отсылает к главному источнику сведений о той ростовской трагедии — к соответствующему фрагменту «Жития», составленного Епифанием, и к тем устным рассказам, которые он слышал сам от современников этих событий, в частности, видимо, и от родственников Сергия.

⁵⁶ См. Соловьев 1988, 220.

⁵⁷ «Житие» довольно подробно перечисляет переселившихся родичей:

И быша преселници на земли чуждей, от них же есть Георгий, сынъ протопопов, с родом си, Иоаннь и Феодоръ, Тормосовъ род, Дюдень, зять его, с родом си, Онисим, дядя его, иже последи бысть диаконъ. Онисима же глаголют с Протасиемъ тысяцкым пришедша въ тую же весь, глаголемую Радонѣжъ, ю же даде князь великы сынови своему мѣзиному князю Андрѣю. А намѣстника

постави въ ней Терентиа Ртища, и лготу людем многу дарова. и ослабу обѣщася тако же велику дати. Его же ради лготы събращася мнози, яко же и Ростовскыя ради мужа и злобы разбѣгошася мнози.

Обращает на себя внимание татарское имя *Дюдень* (*Дудень*): уж не был ли он сыном Чолкана-Щелкана Дудентьевича?; из русской истории известен татарский предводитель по имени Дудень, действовавший в тех же пределах и собиравшийся идти с Волока на Новгород и Псков, но умиловленный богатыми дарами новгородцев и вернувшийся в степь.

⁵⁸ В этом коротком отрывке помимо самого содержания и как бы в продолжение и развитие его в расширяющейся перспективе все подчинено славословию отрока Варфоломея. И сам язык, это содержание «разыгрывающий», вторит ему своими средствами, формируя плотное, насыщенное пространство добра, блага, плодородия. Основные языковые индексы этого семантического поля повторяются многократно, образуя цепи и циклы, подобные музыкальным темам в их повторениях и развитии. В этих семи строках семижды повторенное *добр-*, четырежды *благ-*, четырежды *род-* в контексте развернутой метафоры сада, прорастания (*прорасте*, ср. *отрасль*), процветания (*процветте*); корня (*корене*, *кореню*), ветви (*отрасль*), плода (*плод благоплодный*), воссоздающих в сумме своей образ растения, в свою очередь отсылающий к идее рождения и рода, мощно и настойчиво звучит главная тема отрывка, соотносимая со славословимым отроком, его добродетелью и красотой (ср. *отроча добродѣлно и благопотребно*), с его превосходством (ср. двукратно употребляемый «превосходительный» префикс *пре-* в первых же словах отрывка (*предобрый*, *предобраго* в конструкции типа *a-b-b-c*, ср.: *Отрок же предобный, предобраго родителя* с завершающим *сынъ*, которое отсылает к *Отрок*, поскольку у обоих этих слов единый денотат. Двукратное *иже* и двукратное *яко* неназойливо и в этом густом потоке едва заметно помогают слегка аранжировать этот текст. Отдельные волны этого потока перекачиваются и в следующий за приведенным отрывок, но разница между ними все же очевидна. В первом — предельно общее и абстрактное описание достоинств отрока, без ответа на вопрос, что реально стоит за этими *добр-* и *благ*. Во втором же — речь идет о конкретных достоинствах, более узких, но и, значит, более специфицированных и определенных.

⁵⁹ Ср. характерную *пре-*цепочку *презрѣти*, и *преобидѣти*, и *преодолѣти*, тип, не раз воспроизводимый Епифанием.

⁶⁰ Яркость формулировки этой особенности Варфоломея, найденная Епифанием, объясняется сочетанием семантически антонимичных членов (простота как нечто единое и цельное и пестрота как разнообразное и множественно-неупорядоченное) с высокой степенью конгруэнтности слов, используемых в формуле (одна стопа анапестической схемы: — — —́, в которой завершающий ударный слог -á: *простота́* — *пестрота́* [: *пестроты́*]); общий консонантный остов, состоящий из *n, p, c, t* дважды, и общий, за небольшими исключениями, порядок введения этих элементов — *n-p-c-t-t* в первом случае и *n-c-t-p-t* во втором; отношение рифмы — *простота́* : *пестрота́* [: *пестроты́*]). У Варфоломея — простота без пестроты, но ведь верно и обратное — всякая пестрота тоже без простоты. Простота и пестрота настолько симметричны в предложениях *простота без пестроты* и *пестрота без простоты*, что допускают полное, без остатка, «стоцентное» выворачивание одного предложения в другое, противоположное по смыслу.

⁶¹ Среди разных значений др.-русск. *съвѣсть* — ‘ведение’, ‘знание’, ‘согласие’, ‘разумение’, ‘понимание’, ‘указание’, ‘воля’ и т. п. (см. Срезневский III, 679–680) — значение ‘совесть’ (*συν-εἶδησις, συν-εἶδος*; кстати, не только с той же семантической мотивировкой, что и русское слово, но и единым, общим происхождением — из и.-евр. **som- & *ceid-/*coid-* как обозначение совокупного, соединенного ведения) занимает особое место. Это последнее значение к тому, чему на поверхностном, внешнем уровне соответствует совокупное единство разных и многих ведений. Ни душа, ни сердце сами по себе к этим ведениям отношения не имеют, но они откликаются на них явлением совести как такого ответа на совокупность ведений, при котором возникает нравственное сознание усиленной плотности и напряженности, дающее способность к различению добра и зла и к определению своей позиции в отношении их. Нравственный аспект в этой ситуации оказывается важнее гносеологического, связанного с соединенными воедино ведениями, ибо он относится к той глубине, где совершается выбор не только между добром и злом, но и своего отношения к ним, предполагающего и практическое осуществление этого выбора, без которого нет подлинного Я. Ведениями можно пренебречь, обойти их стороной, не откликнуться на их зов, но голос совести не заглушить, пока не потеряешь ее и станешь бес-совестным. *Робка совесть, поколе не заглушишь ее*, — говорит пословица; и еще — *От человека утаишь, от совести не утаишь* (Даль IV⁴, 351), поскольку она, в известных отношениях совпадающая с тем, что Бог о нас думает, наш высший судия — слово Бога о нас, таинственно присутствующее в нас са-

мих. Беззуба, а с костями сложет, — спрашивает загадка, имея в виду совесть. Ср. определение слова *совесть* у Даля: «нравственное сознание, нравственное чутье или чувство в человеке; внутреннее сознание добра и зла; тайник души, в котором отзываются одобрение или осуждение каждого поступка; способность распознавать качество поступка; чувство, побуждающее к истине и добру, отвращающее ото лжи и зла; невольная любовь к добру и к истине; прирожденная правда, в различной степени развития» (IV, 351).

Два определения совести особенно существенны — своя (*Соудимъ ѿ своѣхъ свѣсти*. Никон. Панд. сл. 7, и о том же через отвержения суда надо мною совести иной, «иноного» — *Въскляхъ бо свобода моя сждитъса отъ иноя свѣсти* [ὕπὸ ἄλλης συνείδησεως]. Панд. Ант. XI в., л. 110. Кор. I, X, 29; и мучиться можно только своею совестью, ср.: *Довъльна казнъ... своѣя свѣсти ѿ мччитиса*. Гр. Наз. XI в., 281) и чистая (ср. одно из значений слова *совесть* — ‘чистота’, см. Срезневский III, 680): *чистая свѣсть* Варфоломея поддержана со всех сторон — и положительно (*У кого совесть чиста, у того подушка под головой не вертится*) и негативно (ср. пушкинское *Да, жалок тот, в ком совесть нечиста* с предшествующими стихами), с первого века нашей письменности до настоящего времени. Несколько примеров из числа ранних — *Молиса въ чистѣ свѣсти и Бѣ послушають тебе* (Изборн. Свят. 1076, 234); — *Соблюдаемъ чистоу свою свѣсть* (Ефр. крмч., 220); — *Ты же чистою свѣстью немълчно Творьцю си въпыааше* (Мин. сент. XII в.); — *И съ чистою свѣстью придемъ въ Божію церковь* (Кир. Тур. Поуч. на Пянтик, 87) и др., ср. Срезневский III, 679–680.

⁶² Родители Варфоломея Кирилл и Мария ушли в монастырь в Хотькове, в трех верстах от Радонежа, *кыйждо ... въ своя времена*. Почему они ушли в монастырь, имевший мужскую и женскую часть, разновременно, неизвестно, как остается неизвестным, являются ли имена отца и матери мирскими или монашескими (так думал Голубинский), но погребены они были именно в Хотьковском монастыре.

⁶³ Судя по этому описанию, оба родителя Варфоломея умерли одновременно, что можно рассматривать как высокий знак святости, как отчасти и типичный мотив ухода в монашество после пострижения сына.

⁶⁴ Следует отметить переводческую вольность в русском тексте этого фрагмента «Жития» («На дом и на все вещи, необходимые в доме, он смотрел с презрением. ПЛДР 1981, 285), если только «презрение» не понимать в смысле ст.-слав. *прѣзьрѣти парорѣв* ‘оставить без внимания’, ‘не заметить’ (‘пренебречь’, но не как ‘отнес-

тись пренебрежительно, с презрением', а как 'не обратить внимания', как бы и заметив, но не придав значения). И этимологически этот глагол, восходящий к прслав. **per-zbrěti* по своему смыслу не связан с идеей презрения, но с таким зрением-видением, объектом которого является нечто за обозначенным стоящее, глубже его. Родственный глагол лит. *peržiūrėti* лучше сохраняет близость к исходному смыслу, обозначая 'пересматривать', 'просматривать', то есть как бы поверхностно пробегая взглядом. — Более общий контекст см. выше; он, кстати, дает ключ и к более точному пониманию смысла фрагмента — для Варфоломея сейчас и дом и вещи, в нем находящиеся, и ничто — *ни въ что же вѣмѣннѣ си* никак не связано с презрением к этому «ничто».

⁶⁵ Очень показательно, что ст.-слав. *оупражнѣти* переводит греч. *σχολή*, а *оупразнити* — *σχολάζειν*, см. выше о *σχολή* — задержке.

⁶⁶ Выбранное братьями место находилось верстах в десяти от Хотькова и в четырнадцати от Радонежа. Там ими был выбран пригорок в виде маковки, который позже так и назывался *Маковец* или *Маковица* («аз есмь Сергие Маковский», — говорил о себе преподобный). Место было выбрано удачно (небольшая возвышенность среди соснового и елового леса, «место, поразившее величием и красотой», по словам Зайцева) и, видимо, неслучайно: некая возвышенная и возвышающая аура окружала его, как бы приглашающая и дух к возвышению, к небу, к Богу; кажется, и язычники признавали сакральную отмеченность места сего; во всяком случае летописное свидетельство особо выделяет этот пригорок («глаголетъ же древний, видяху на том месте прежде свет, а инии огонь, а инии благоухание слышаху»). Выбор места был не только неслучаен, но трезв, разумен, практичен. В достаточном удалении от жилья (и Хотьково и Радонеж не были под боком), но все-таки не более чем в трех-четыре часа ходьбы от него отшельники находили и необходимое им уединение и некую гарантию того, что здесь упорным трудом и молитвой можно выстоять, полагаясь только или главным образом на свои силы: до подвижников «Северной Фиваиды», уходивших на сотни верст от жилья, оставалось еще несколько десятилетий, и в своем подвижничестве они, ученики Сергия, видимо, учитывали и его опыт, позволивший им идти еще дальше и, обосновавшись, трудиться, трудиться, трудиться — в поте лица своего. Это была «северная трудовая Фиваида», столь отличная от «южной, созерцательной», — Египта (Федотов 1990, 145). Маковецкое уединение двух братьев было лишь первым опытом в этом исторически и нравственно отмеченном устремлении вдаль, т у д а, от мира к Богу

с тем, чтобы впоследствии и мир повернулся к Богу лицом и чтобы душа стала подлинной христианкой.

Как устроились братья на выбранном ими месте, можно только судить по свидетельству Епифания, несомненно неполному и к тому же вторичному. Но не думать об этом, не пытаться представить себе, как это все совершалось, значит лишить себя тех подробностей, которые определяют некий тонкий жизненный слой (*Но жизнь, как тишина осенняя подробна*, — скажет поэт, как если бы это относилось к глухой осенней поре на Маковце, возможно, в предзимье, в ожидании почти полугодовой долгой и страшной зимы, когда только выжить — уже подвиг). Этот тонкий жизненный слой, важный и сам по себе, отсылает вместе с тем и к слою «грубому», к занятиям мирским, но не в миру и не ради мира совершаемым и потому освящаемым религиозным чувством.

«Как они это делали? Знали ли плотничество? — спрашивает жизнеописатель Сергия. — Вероятно, здесь, на Маковице, пригласив плотника со стороны [вероятно, безвозмездного и добровольного: чем могли отплатить ему отшельники за труд, кроме молитвы и благодарности? — *В. Т.*], и учились рубить избы “в лапу”. В точности мы этого не знаем. Но в подвижничестве Сергия в дальнейшем это плотничество русское и эта “лапа” очень многозначительны. В сосновых лесах он возрос, выучился ремеслу, через столетия сохранил облик плотника-святого, неустанного строителя сеней, церквей, келий, и в благоуханье его святости так явствен аромат сосновой стружки. Поистине преподобный Сергий мог считаться покровителем этого великорусского ремесла» (Зайцев 1991, 81). В стране, почти сплошь покрытой лесами, плотничество — ремесло и мастерство по преимуществу. Но и вообще оно и именно оно полнее и проще (ближе) всего воплощает смысл мастерства-творчества. Можно вспомнить др.-греч. τέκτων (: τεκταίνομαι ‘плотничать’, ‘мастерить’, ‘строить’), обозначающее прежде всего п л о т н и к а, но и строителя, мастера и, более того, художника, создателя, творца (ср. также τέκτοσύνη ‘плотничье мастерство’, ‘искусство’, τέκτοσύνη ἐλέων ‘поэтическое искусство’, ‘искусство слова [слов]’ и т. п.). Во многих традициях в качестве демиурга выступает божественный Плотник, где *Плотник* может выступать и как имя собственное. Но здесь достаточно вспомнить, что и отец Христа Иосиф — плотник.

⁶⁷ Приходилось быть свидетелем разговора двух братьев из большой крестьянской семьи, вынужденной перебраться в Москву. Младший брат что-то предлагал старшему, неосторожно назвав свое предложение советом. Старший брат Иван Антонович прореагировал не столько на само предложение, сколько на обозначение его как сове-

та, болезненно и поставил младшего брата на место: «Ты не имеешь права мне советовать, а только рекомендовать. Я же могу тебе и рекомендовать и советовать» (1969 г.). Младший брат тотчас признал свою ошибку и повинился.

⁶⁸ Ср.: «Думается, мы совершили бы ошибку, если бы захотели объяснить эту столь настойчиво проводимую идею позднейшим перенесением в биографию святого троичного богословия, создавшегося вокруг необычного имени Сергиева храма» (Федотов 1990, 144).

⁶⁹ Известно, что позже наряду с культом Троицы у Сергия Радонежского был и культ Богоматери, но первый из них был преобладающим, ведущим и потому определяющим, и имя Сергия навсегда оказалось связанным со Святой Троицей.

⁷⁰ «Пустынничество» как одна из форм христианского служения известно давно: Антоний Великий (III–IV вв.) и Антоний Печерский (XI в.) — традиционное начало отсчета этой практики уединенного созерцательного опыта в истории Вселенского христианства и христианства на Руси. Жажда «пустынного» жития на Руси была особенно сильной и устойчивой, и она насчитывает почти тысячу лет своей истории — от Антония Печерского до наших дней. Речь идет не просто об уходе в пустыню, о тяге к ней, но именно о жажде уединенного жития Бога ради и о нестерпимости жизни в миру, «в шумном граде». Русская религиозная поэзия — и народная (духовные стихи) и литературная — в отличие от житийной литературы как бы забывает о тяготах (иногда невыносимой) пустынножизни: она рисуется желанной, светлой, прекрасной, душеспасительной.

Во дальной во долине | Стояла прекрасная пустыня. | Ко той же ко пустыне приходит | Молодой царевич Осафий: | «Прекрасная ты, пустыня, | Любимая моя мати! | Прими меня, мати-пустыня, | От юности прелестная, | От своего вольного царства, | От своей белой каменной палаты, | От своей казны золотая! | Научи ты меня, мать-пустыня, | Волю Божию творити! | Да избави меня, мать-пустыня, | От злыя муки от превечной! | Приведи ты меня, мать-пустыня, | В небесное царство! («Иосаф-царевич и пустыня», см. Голуб. кн. 1991, 156, ср. также 160 и др.; Варенцов 1860, 192–193 и др.).

Или:

Посыпал перлом я главу, | Из городов бежал я нищий, | И вот в пустыне я живу | Как птицы, даром Божьей пищи; || Завет Предвечного храня, | Мне тварь покорна там земная; | И звезды слушают меня, | Лучами радостно играя («Пророк», Лермонтов).

О сути пустынножительства и его лучших плодах, о противопоставлении «леса» и «города» писал в свое время Розанов:

Мы вообще не различаем в себе мотивов религиозности, а разобравшись в них, исследить душу даже великого подвижника — и найдешь в ней слой за слоем чуть ли не целый том «истории религий», и самых древних и самых новых. Кто объяснит нам, почему Франциск Ассизский и люди его типа вырастали только в пустынножестве, среди скал, в пещерах, среди вековых сосен, а едва подвижник входил в город, он начинал действовать и говорить жестко, сухо, кратко, раздраженно [ср. и то, как воспринимают горожане пришедшего в город пустытника: «*Смотрите: вот пример для вас! | Он горд был, не ужился с нами: | Глупец, хотел уверить нас, | Что Бог гласит его устами! | Смотрите ж, дети на него: | Как он угрюм и худ и бледен! | Смотрите, как он наг и беден, | Как презирают все его!*» — «Пророку». — В. Т.]. И в тех мантиях, в которых мы видали Франциска Ассизского, мы трепещем Торквемады. Монастыри, уединенные в лесах, в древних «священных рощах» Галлии, в диких горах Пиренеев, Апеннин, Афона, — дали все христианство, весь его дух, аромат. Города дали иерархические препирательства, власть, закон, томительные книжные споры. Тут разграничение между Никоном и Сергием Радонежским, между Франциском Ассизским и Иннокентием III; между Ватиканом и..., например, лесною Русью (Розанов 1996, 441).

⁷¹ Епифаний, при котором действовала уже иная практика имянаречения в подобных случаях, замечает: *тако бо тогда нарицаху сплота имена, не съ имени; но вън же день, аще котораго святого память прилучашеся, в то имя прорицаху постригающемуся имя.* Позже установился акрофонический принцип имянаречения: монашеское имя должно было начинаться с той же буквы, что и мирское.

⁷² Ср. песнь Давидову, которую молча пел Сергей в церкви после пострижения:

Господи! Вълюбих красоту дому твоего и мѣсто вселения славы твоя; дому твоему подобает святыни Господни въ дльготу дней. Коль вълюблена села твоя, Господи силъ! Желает и скончевается душа моя въ дворы Господня; сердце мое и плоть моя възрадовасться о Бозѣ живѣ. Ибо птица обрѣте себѣ храмину, и грѣлица гнѣздо себѣ, идѣ же положи птѣнца своа. Блажении живущии въ дому твоем; въ вѣкы вѣком въсхвалят тя. Яко лучше есть день единъ въ дворѣх твоихъ паче тысуць; изволих привѣтатися въ дому Бога моего паче, нежели жити ми в селе грѣшничих.

⁷³ Этот отрывок представляет собой характерный образец риторического искусства Епифания. Перед нами — двуединый текст, по-

строенный на столкновении и противопоставлении двух «каталогов» — «положительного», добродетели и занятия Сергия (десяток позиций), и «отрицательного», мир зла, враждебный Сергию и восставший на него (семь позиций). В каждом из «каталогов» позиция образуется сочетанием прилагательного и относящегося к нему существительного, но порядок членов в каждом из «каталогов» свой: в первом — Subst. & Adj. (*плаканиа душевъная, въздыханиа сердечная* и т. п.); во втором — Adj. & Subst. (*дѣмоньскаа страхованиа, диавольскаа мечтаниа* и т. п.). В результате противопоставление-противостояние оказывается весьма емким, разнообразным и имеющим несколько оснований.

⁷⁴ К теме страха-боязни см. несколько ниже: *И звѣриныхъ устремлений, и бѣсовьскихъ мечтаний не боишеся; — Противу же пустынному страхованию молитвою въоружашеся; — пребысть от страха без страха* и др.

⁷⁵ «Житие» Сергия ничего не сообщает о томлении плоти, искушении сладострастия, которые нередко были знакомы некоторым отшельникам, в частности Св. Антонию из «южной» Фиваиды. «Александрия, роскошь, зной Египта и кровь юга мало общего имеют с Фиваидой северной. Сергей был всегда умерен, прост и сдержан, не видал роскоши, распущенности, “прелести мира”. Святитель-плотник радонежский огражден от многого — суровою своею страшною и чинным детством. Надо думать, что вообще пустынный искус был для него легче, чем давался он другим. Быть может, защищало и природное спокойствие, ненадломленность, неэкстатичность. В нем решительно ничего нет болезненного. Полный дух Св. Троицы вел его суховатым, одиноко-чистым путем среди благоухания сосен и елей Радонежа» (Зайцев 1991, 84).

⁷⁶ Интересно бытование этого новогреческого слова (*ἀρκοῦδα*) в Троице-Сергиевом локусе. Нельзя полностью исключать, что и Сергей называл медведя *аркудой*. Слово отмечено и в XVII в. в «Книге, глаголемой гречески алфавит», см. Слов. русск. яз. XI–XVII вв. 1975, вып. 1, 47.

⁷⁷ Аргументируя это желание, Епифаний в «Житии» ссылается на слова апостола Павла — «Не ища своеа плъзы единого, но многих, да ся спасут».

⁷⁸ При известной неясности этимологии слова *радость* предпочтительной все-таки приходится признать связь с и.-евр. *er-/*or-/*r- & d(h)-; не исключена связь с др.-греч. ἔρασα.

⁷⁹ Помимо уже приведенного примера ср.: *Ап̄слское дѣло сътворишь еси и равно ап̄слом равнообразуяся подвизася, а вне «Жития» — равнообразный (Иного [вар.] намъ ап̄лмъ равънооб-*

разъна [...] подасть Хс̄тя нб̄сныхъ таинъ Бж̄гя сщ̄ика [о́ро-
тровоу]. Мин., ноябрь, 366, 1097 г.), равнообразно, см. Слов. русск.
яз. XI–XVII вв., вып. 21, 1995, 116; Срезневский III, 8).

80 Ср.: *Седмижды днем хвалих тя о судьбах правды твоя.*

81 И не сказал ли сам Иисус Христос — «Придите ко мне, все
труждающиеся и обремененные, я успокою вас. Возьмите иго мое
на себя и научитесь от меня: ибо я кроток и смирен сердцем».

82 Ср.: [...] не раз и не два | Здесь будут писаться святые слова: |
«Дрова» — писал Блок («Enjambements», 21 ноября 1919 г.). Ино-
гда, так было и в случае сергиевой братии, дрова — это жизнь. В
«Сказании о смутном времени» Авраамия Палицына, где ядром яв-
ляется повесть об осаде Троице-Сергиева монастыря, есть стихо-
творный фрагмент на тему «Скорбь побиваемых у дров»; речь идет
в нем как раз (и в том же месте) о д р о в а х, цена которым неред-
ко — жизнь (см. Якобсон 1981, 75–79; Jakobson 1981, 304–310;
Якобсон 1987, 140–144).

83 Первое впечатление таково, что братия «похитрее» Сергия и, созна-
вая это, надеется, что Сергей так или иначе удовлетворит их прось-
бу стать игуменом. Сергей, в самом деле, на первый взгляд (и это
видно по его реакциям) п о п р о щ е братии и не замечает далеко-
идущести ее планов. И тем не менее такое поверхностное впечатле-
ние было бы неверным: здесь сталкиваются не две «хитрости» —
большая и меньшая, а вынужденная «хитрость» братии, доби-
вающейся своей и притом безусловно благой цели, и простота
как «отсутствие внутренней ущербности» и «завершенное взаимное
соответствие всех помыслов, дел и слов» (ср. др.-евр. *tam*); столь же
прост был и многострадальный Иов Ветхого Завета — в отличие от
своих друзей, из лучших чувств дававших ему ложные советы, ко-
торые они сами, впрочем, считали и благими и полезными. «Про-
стота» Сергия не может вступить в диалог с «хитростью» братии: у
нее нет иной стратегий и нет каких-либо альтернатив, разумеется,
вне воли Божьей.

84 Из этой просьбы можно заключить, что Сергей был моложе по
крайней мере большинства из своей братии. Несколько далее, гово-
ря о братии, Епифаний называет их *блазии старци*.

85 Количество братии еще в начале игуменства Сергия было величи-
ной постоянной. Если кто-нибудь умирал или уходил из обители, то
на его место принимали другого брата. Этот акцент на двенадцати
был замечен «внешними», и по этому поводу предлагались разные
объяснения: одни видели здесь намек на число апостолов, другие на
число племен израильских, третьи — на число источников воды
или число избранных драгоценных камней на архиерейских ризах

по чину Аарона. Как бы ни объяснять это число братии и не опровергая мнения об актуальных ассоциациях с составом апостольского круга, несомненно, что Сергей дорожил именно таким количественным составом своей малой общины. Он сжился с нею, привык и не хотел изменений. И разумный консерватизм и желание сохранить самое атмосферу этой малой общины с всегдашней возможностью уединения подсказывали Сергию, что надо держаться за общину такой, как она сложилась и есть. Дальнейшее показало, что стоило в первый раз сделать исключение, как сразу же началось увеличение количества монахов, неминуемо приведшее и к более существенным изменениям.

⁸⁶ Эта ситуация рисуется в неполном или даже ложном свете в условиях, когда культура внецерковна и внерелигиозна, а Церковь внекультурна, когда существует раскол жизни на «светскую» и «церковную», когда церковное самосознание не расширяется до интереса к «миру» и готовности к преодолению противоположности той и другой (Булгаков 1991, 68–79).

⁸⁷ Чудо было не только в этом внезапном даровании хлеба, но и в том, каким был этот хлеб, так подробно и любовно описываемый Епифанием: *Сладость же вкушения их странна нѣкако и незнаема являшеся, и яко медвеною нѣкоею сладостию испльнены, уподоблены и преудобрены, и яко с маслом сѣмяннымъ устроени суще и преухыщрени, и яко нѣкотораа в них зелиа растворенна благоухана, сладость постную, яко мнѣти, и от сего имѣти являюще.* И несколько ниже об этих же «нетленных» хлебах, ср.: *За хлѣбы оны гнилыя таковое сладкое Богъ засылаше ему брашно: въмѣсто гнилых не гнилыя, но новопеченыя, сладкаа, благоуханная, въ тлѣнных мѣсто нетлѣнная, земныхъ благъ наслаждение.*

⁸⁸ *Надѣятися на Бога, (о) Бозѣ* и под. предполагает праславянскую формулу типа **na-dějati se & *Bogъ* (Obj.), из и.-евр. **no-dhē- & *sen- & *bhog-*, понимаемого, вероятно, как установление (полагание) себя на Бога, ранее — на часть-участь, долю, судьбу.

⁸⁹ Этот эпизод для самого Епифания имеет значение, кажется, только как свидетельство, *коль велико смирение внутрьуду имѣаше в себѣ Сергей, иже таковаго поселянина невѣжду суща, иже негодующа и гнушающася его, излише паче възлюби его.* Это *излише паче* в отношении поселянина отчасти обличает Епифания, если в поведении Сергия он видит эту чрезмерность. Его объяснение — насколько гордые радуются почестям и похвалам, настолько смиренные радуются о своем бесчестии и осужении — существенно не совпадает с позиций Сергия, сказавшего братии так про-

сто и естественно: «Зачем вы обижаете его? Ведь он доброе дело сделал мне, и я вины не нахожу за ним».

⁹⁰ Уже ранее была отмечена противоречивость сообщения Епифания в этом месте (см. Голубинский 1892, 92–94). На самом деле представлению о том, что Сергий выбрал для своего уединения, где позже возник монастырь, противоречит указание самого Епифания, согласно которому Сергий и Стефан *придоста на едино мѣсто пустыни, въ чащах лѣса, и муца и воду*, и именно тут соорудили хижину и келью. И далее сообщается, что, живя в одиночестве, Сергий брал воду из источника близ кельи и что, когда собралась братия, он носил воду из этого источника. Едва ли Епифаний забыл здесь о том, что писал ранее. Скорее, описывая ропот братии, Епифаний прибегает к сгущению красок, к эффекту некоей драматизации ситуации. Согласно Е. Е. Голубинскому, первоначальный источник со временем иссяк («закрылся»). Его местонахождение, видимо, надо искать под горой, к западу от теперешнего монастыря. отождествление этого источника с Пятницким колодезем, неподалеку от позднейшей Пятницкой церкви, представляется «весьма мало вероятным» (в последних комментариях к «Житию», однако, возвращаются к версии Пятницкого колодезя, см. ПЛДР 1981, 576). Это место лежало в низине, весной и осенью превращающейся в болото, что затрудняло пользование источником значительную часть года; кроме того, этот источник находится «весьма далеко» от монастыря. По Голубинскому, первоначальный источник, которым пользовался Сергий, скорее можно видеть в колодезе, находящемся за южной стеной монастыря, в Пафнутьевом саду, между архиерейскими покоем и Луковой башней (превращение естественного источника в искусственный колодезь — более или менее обычная практика). В некоторых списках «Жития» в переработке Пахомия говорится о том, что Сергий будто бы извел не источник, а создал чудесно речку Кончуру, что относят, естественно, к «смело-неудачному домыслу» (А. В. Горский). — Предполагают также, что был и еще один источник, из которого одно время монахи должны были брать воду — под горой в овраге к северу; там еще в XVII в. существовало несколько источников, а во второй половине XIX в. в этом же овраге был обнаружен «весьма обильный источник» (Голубинский 1892, 94).

⁹¹ В «Житии» приводится и текст молитвы Сергия. Точным воспроизведением ее этот текст, конечно, быть не может, но, видимо, можно поручиться, что сам тип молитвы по подобному поводу выдержан в общем верно:

Боже, Отче Господа нашего Иисуса Христа, сътворивый небо и землю и вся видимаа и невидимаа, създавый человека от небытия, и не хотяй смерти грѣшником, но живым быти! Тѣмъ молимся мы, и грѣшнии, и недостойнии раби Твои: услыши нас в сейчас и яви славу свою. Яко же в пустыни чудодѣйствоваше Моисеом крѣпкаа ти десница, от камене твоимъ повелѣниемъ воду источи, тако же и zde яви силу твою. Ты бо еси небу и земли творецъ; даруй нам воду на мѣсте сем! И да разумѣют вси, яко послушаеши боящихся тебе и имени твоему славу въздающих, Отцу, и Сыну, и Святому Духу, и нынѣ, и присно, и вѣкы вѣкомъ, аминь.

⁹² Возникает, естественно, вопрос, от кого мог узнать келейник (ученик) Сергия об этом случае. Не от Сергия же? Или все-таки отец мальчика, хотя и *проповѣдати же не смѣшаше*, нарушил молчание — *млъчати убо не можаше*.

⁹³ Впрочем, первые следы этого нового пустынножительного иночества относятся еще к XIII веку (если не раньше). Такой вывод может быть сделан на основании предания о четырех северных («заволжских») монастырях, относимых именно к этому более раннему времени, хотя многое остается здесь неясным или вовсе неизвестным. Таково предание о том, что белозерский князь Глеб, спасшийся от бури на острове, нашел там нескольких иноков, но ни о монастыре, ни о церкви ничего не сообщается).

⁹⁴ В течение XIX века в окрестностях Лавры возникли Вифания, Гефсимания, Пещеры, Киновия, пустынь Святого Духа-Утешителя как отпрыски-дети сергиевой Троицы.

⁹⁵ Из того, что известно по «Житию», только Сергий позволял себе быть неравным — в труде он исполнял работу за двоих (плотничал и готовил еду, кроил и шил одежду и обувь на братьев, толлок и молол зерна на муку и пек просфоры, готовил кутью, в частности, и кануны, катал свечи и т. п.; работам, подготавливавшим к богослужению, кажется, придавал особое значение), в одежде, предполагавшейся одинаковою, он был заведомо беднее всех других. Равенство Сергий нарушал лишь в одну сторону, определяемую заботой о братии и смирением.

⁹⁶ Ср., однако, вышеупомянутые половину варницы и половину колодезя в Соли Галичской, переданные монастырю одним боярином незадолго до смерти Сергия. Соответствующую данную см. в «Актах Юридических» Калачова I, № 63, 1, col. 441.

⁹⁷ Филофей дважды занимал константинопольский патриарший престол — в 1353–1355 и 1364–1376 гг. Соответственно существуют две точки зрения относительно того, когда греки от Филофея при-

были к Сергию, — в середине 50-х годов или в первой половине 70-х.

⁹⁸ О ранней дате введения общежительности в Сергиевом монастыре свидетельствует и послание константинопольского патриарха Каллиста I, написанное в 1362–1363 гг. и обращенное к неназванному по имени русскому игумену (очевидно, Сергию). Это послание, видимо, было написано патриархом «по нарочитой просьбе из России, — самого ли Сергия к послу патриаршему, который приходил в Россию в конце 1361 г. и был ему — Сергию лично знаком, или же — по просьбе митрополита Алексия, а всего вероятнее — по просьбе Сергия, подкрепленной ходатайством Алексия. Относительно причины, которая заставила Сергия и Алексия желать патриаршего послания, нам представляется вероятным думать, что причиной этого были довольно долго продолжавшиеся в монастыре неудовольствия и роптания на введенное в нем Сергием общежитие» (Голубинский 1892, 33). Послание Каллиста I см. Правосл. Собес. 1860, ч. I; Павлов ... I, № 21.

⁹⁹ «Впервые в русских обителях было введено общежитие Преподобным Феодосием Печерским; но ко времени Преподобного Сергия мало-помалу общежительные порядки в наших обителях ослабели и забылись. Иноки того времени, по недостаточному рассуждению духовному, не любили общежития. Много стоило трудов пастырям Церкви и после того устроить жизнь апостольской общины в обителях. Вот, может быть, причина, почему Преподобный Сергий, всегда кроткий и смиренный сердцем, всегда склонный снисзойти немощам братии, сколько можно это сделать без ущерба основным требованиям иноческой жизни, не решался сам, своею личною волею, без особенного указания свыше, ввести общежитие в своей обители. Тем не менее именно ему, а не кому другому судил Господь восстановить строгие общежительные уставы в монастырях северной Руси» (Никон 1997, 125–126).

¹⁰⁰ Совету Алексия предшествует некое обоснование «во имя Сергия»:

Поне же, преподобие, колика блага сподобился еси, Богу прославляющу славящих его, и до коихъ странъ достиже имя жительства твоего, и тако ти и великому и вселеньскому патриарху съвѣщающу на велику ползу зѣло.

¹⁰¹ Есть основания считать, что первая богадельня в Троице возникла именно при Сергии.

¹⁰² В это время расширился и круг священнослужителей, так что литургия совершалась дважды в день.

- ¹⁰³ Предполагают, что опыт иконописи был перенесен в Андрониев монастырь, с которым, как известно, был связан и Андрей Рублев.
- ¹⁰⁴ Ср. Евангелие преподобного Никона, его же рукою «списанный» в 1381 г. «Служебник», «Лествицу» 1411 г., «Поучения Аввы Дорофея» 1416 г. и др.
- ¹⁰⁵ В главке, посвященной Высокому монастырю, Епифаний рассказывает о том, как князь Серпуховский Владимир Андреевич, двоюродный брат Дмитрия Донского и участник Куликовской битвы (кстати, ему же принадлежал Радонеж с волостью), попросил Сергия дать ему одного из его учеников Афанасия, который был ему дорог, *бѣ бо Афонасие в добродѣтелях мужь чудень, и въ божественных писаних зѣло разумень, и доброписаниа много руки его и донынѣ свидѣтельствуютъ, и сего ради любим зѣло старцу*. Только любовью преклонился на прошение Сергий и отдал князю Афанасия. Трудно было Сергию пойти на исполнение просьбы князя, но кротость, смирение и любовь сделали свое дело. И так бывало не раз, о чем свидетельствует «Житие». В подобных случаях Сергий вынужден был уступать, но все-таки — и об этом нужно помнить — это совершалось не по слабости или готовности к компромиссам, а потому само исполнение просьбы в книге добра перевешивало потерю.
- ¹⁰⁶ Некий из учеников Саввы, хорошо известный в свое время священноиннок Ефрем был одержим блудным бесом, плотской страстью. Побуждаемый верою, Ефрем приходит к гробу Саввы и просит помочь ему, *зѣлѣ страждущу, — и скоро тѣй час получи исцѣлѣнїа*.
- ¹⁰⁷ Известно, что Андрей Рублев бывал в Троице; во всяком случае «Житие» Никона, составленное Пахомием Сербом в середине XV века, заставшим в живых людей, лично знавших Андрея Рублева, сообщает о двух иконописцах — Данииле и Андрее, приглашенных для украшения каменной церкви Троицы в одноименный монастырь. Предполагают, что рублевская «Троица» находилась по правую сторону от святых врат, поблизости от усыпальницы Сергия.
- ¹⁰⁸ Заключительная часть главы об Андроньевом монастыре в «Житии» Сергия, возможно, содержит некоторую двусмысленность, корни которой в конце предыдущей фразы, где говорится о Савве, Андрее и «других многих» (*и прочии мнози*):

Сима добре строящима обитель, благодатию Христовою и Богу помагающу. Създаста въ обители своей церковь камену [речь, несомненно, идет о Спасском соборе Андроньева монастыря. — В. Т.] зѣло красну и подписанием чудным своима рукама украсиша в память отецъ своих, еже и донынѣ всѣми узрится, въ славу Христу Богу. И сиа тако симь чудным приснопоминаемым мужем

устроившим, и богоугодно поживше, къ Господу отидоша, къ обители отецъ своих, и съ ними да сподобит ихъ обещникомъ быти памяти ихъ и небеснаго царства.

Множественное число последней фразы, в которой выступают *отъци свои*, отсылает к *и прочии мнози*, встречающемуся ранее. Двойственное же число *Сима ... стоящима...* *Създаста ... своима рукама*, очевидно, относится к Александру и Андрею (во всяком случае, следуя букве), хотя кажется странным причисление Андрея Рублева к числу строящих-управляющих обителью. Но когда речь идет об украшении церкви и «чудных росписях», то уместнее было бы предполагать во всем этом участие другой пары — Андрея Рублева и Даниила Черного, действительно расписывавших Спасский собор в последние годы жизни Рублева.

¹⁰⁹ Это место было подарено монастырю боярином Степаном (Стефаном) Васильевичем Ховрой (Ховриным), позже постригшимся здесь в монахи под именем Симона, перешедшим позже и на монастырь.

¹¹⁰ Феодор был деятельным человеком, побывал в Константинополе, вошел в сношение с Вселенским патриархом Нилом, был почтен среди всех русских архимандритов и удостоен высокой чести — Симоновский монастырь стал патриаршим. Именно Феодор был избран Димитрием Донским своим духовником. Позже он был возведен в сан архиепископа Ростовского. После смерти был канонизирован. День его памяти — 28 ноября. Сергий, видимо, из беспокойства следил за Феодором, опасаясь его «преткновения». Но этого не случилось.

¹¹¹ Особая отмеченность почитания Богородицы Сергием едва ли случайна: «мужская» Троица требовала восполнения ее женским началом, хотя и на ином уровне. Типология святых, для которых такое почитание было акцентировано, позволяет говорить об особой душевной предрасположенности к подобному восполнению, о чем писал в свое время К.-Г. Юнг. Сергий, очевидно, принадлежал к этому типу, и это оставляло особый отпечаток на всей его личности.

¹¹² Кстати, став в 1390 году епископом Ростовским, Феодор добивается в Константинополе признания Ростовской епископии архиепископией.

¹¹³ Нет сомнения, что Феодор был выдающимся человеком и организатором монастырской жизни, что он по праву занимает место среди учеников Сергия и что его имя неотъемлемо от времени Сергия. Диапазон деятельности Феодора велик — можно напомнить и об основании им в Ростове женского монастыря в честь Рождества Богородицы, и о его индивидуальных талантах (им была написана

икона Богородицы, которая до 17-го года сохранялась в названном монастыре). Одним словом, дело не в заслугах Феодора и не в преданности его (во всяком случае, субъективной) сергиеву делу, но в том, что, даже пренебрегая разницей в масштабе Сергия и Феодора, последний представляет собой фигуру иной генерации; у него уже, кажется, нет того смирения, с каким Сергий отклонял лестные предложения, делаемые ему свыше. Феодор не был равнодушен к своим внешним успехам и, видимо, утратил ощущение той грани между священством и мирской властью, которое всегда сохранялось у Сергия. Именно близость Феодора к преподобному позволяет лучше увидеть тот коэффициент сдвига, тень которого начала обнаруживать себя так рано. Недаром Сергий беспокоился за Феодора, боясь его «преткновения». Понятно, что Епифаний в этом отношении едва ли надежный свидетель.

¹¹⁴ Характерно заключительное примечание Епифания, касающееся композиции: рассказы о создании монастырей учениками Сергия должны следовать за рассказом об основании монастыря на Дубенке, и тут же предлагается этот рассказ, соединенный с рассказом о победе над Мамаем.

¹¹⁵ Версия этой встречи, состоявшейся 18 августа в Троице и в которой вместе с Дмитрием участвовали Владимир Андреевич, князь Серпуховский и князья и воеводы других областей, в Никоновской летописи представлена в более полном виде и, вероятно, объективнее. В ней присутствует то, что едва ли случайно опущено в «Житии» (и в чем есть известная тенденциозность его в этом месте), а именно слова Сергия, что *«мнозѣмъ безъ числа готовятся вѣнци съ вѣчною памятью»* (предупреждение о цене сражения) и его совет, указывающий другой выход из положения: *и рече ему: «почти дары и честію нечестиваго Мамаю, да видѣвъ Господь Богъ смиреніе твое, и възнесетъ тя, а его неукротимую ярость и гордость низложитъ»* (ПСРЛ XI, 1965, 52–53) [и только после ответа князя: *«вся сіа сотвори хъ ему, отче, онъ же наипаче съ великою гордостію возносится»* следует конечный вывод Сергия: *«аще убо тако есть, то убо ждетъ его конечное погубленіе и запустѣніе, тебѣ же отъ Господа Бога и Пречистыа Богородица и святыхъ Его помощь и милость и слава»*]. И этот совет Сергия практически в точности совпадает с тем, что предлагал Дмитрию Киприан. Однако «Житие» предпочитает умолчать эти слова Сергия, считая, видимо, что они могут дать основание заподозрить преподобного в «соглашательстве», не говоря уж об ином. Поэтому, отдавая предпочтение в описании этой встречи Никоновской летописи, есть основание говорить в этом случае о глубоком проникновении Сергия в самое си-

туацию, в душу князя, уже как бы сжегшего мосты для отступления, в пределы собственных возможностей что-либо изменить. Говоря современным языком, Сергий, как и в ряде других случаев, показал себя тонким психологом, во-первых, и человеком, согласным идти на компромиссы и — того более — уступать даже в том, что он считает правильным, когда другая сторона, как он понимает, не в состоянии переменить свое решение, и во имя недопущения розни и, пусть ограниченного, согласия. Однако и версия Никоновской летописи, конечно, не предполагает полноты и, главное, обращения к внутреннему строю мыслей и чувств Сергия, что, естественно, нарушало бы и цели, и возможности летописного жанра. Но нас здесь интересует более всего человеческое в Сергии, ответ на вопрос, что за человек был он и как его человеческое связано с тем типом святости, который был связан именно им. Многое известно о Сергии даже из не вполне адекватных (в том, что касается как раз его личности) источников, и это многое позволяет с большой вероятностью очертить духовный облик святого и предположить, следуя логике и вчувствованию в образ, интуиции, каким могло бы быть отношение Сергия к тем или иным ситуациям, описанным слишком общо или поверхностно. Поэтому жанр реконструкций в этих случаях открывает новые возможности проникновения того, что остается неизвестным или известным слишком неполно. Разумеется, любая реконструкция вероятностна, т. е. фиксирует лишь один из вариантов того, что «было» или «могло быть». Но в обращении к явлениям духовной сферы — вероятностное, «вариативное», потенциальное скорее плюс, чем минус.

Одна из таких реконструкций строя мыслей и чувств Сергия при встрече с Димитрием 18 августа в Троице принадлежит Б. К. Зайцеву:

После трапезы Преподобный благословил князя и всю свиту, окропил святою водой. Замечательно, что летопись и тут, в минуту будто бы безнадежную, приводит слова Сергия о мире. Преподобный будто пожалел и Русь, и все это прибывшее, должно быть, молодое и блестящее «воинство». Он сказал:

— Тебе, Господин, следует заботиться и крепко стоять за своих подданных, и душу свою за них положить, и кровь свою пролить, по образу Самого Христа. Но прежде пойдя к ним с правдою и покорностью, как следует по твоему положению покоряться ордынскому царю. И Писание учит, что если такие враги хотят от нас чести и славы — дадим им; если хотят золота и серебра — дадим и это; но за имя Христово, за веру православную подобает душу положить и кровь пролить. И ты, Господин, отдай им и честь, и золото, и серебро, и Бог не попустит

им одолеть нас: Он вознесет тебя, видя твое смирение, и низложит их непреклонную гордыню (Зайцев 1991, 110–111).

Не честь, не слава, не богатство не могут считаться оправданной ценой тех жертв, которые должны быть принесены на алтарь победы. Такая цена — имя Христово и православная вера. Именно так считал Сергей.

¹¹⁶ Невредимость князя Дмитрия во время Куликовской битвы оказалась относительной. «Житие» Сергия полностью умалчивает о том, что было с Дмитрием, сообщая только, что Бог помог ему, и о его «храборстве» и победе. Летопись, напротив, в этом вопросе весьма подробна и делает все, чтобы поселить в читателе тревогу за судьбу исчезнувшего князя:

И нача князь Володимеръ искати брата своего великаго князя Дмитрея Ивановича, и не обрѣте его, и бѣашеся главою своею и терзаше себя отъ многіа печали [...] и снудошася елико осташа живіи христіаньстїи вои, и вопрошаше ихъ: «кто гдѣ видѣ великаго князя Дмитрея Ивановичя, брата моего?» И начаша ему глаголати нѣцїи: «мы видѣхомъ его язвена зѣло; еда въ трупѣ мертвыхъ будетъ?» Инъ же рече: «азъ видѣх его крѣпко бьющася и бѣжаша, и паки видѣх его съ четырма Татарины бьющася и бежаша отъ нихъ, и не вѣмъ, что сътворися ему». Глагола князь Стефанъ Новосильскїй: «азъ видѣх его пѣша съ побоища едва идуща, язвень бо бысть вельми зѣло, и не могахъ помощи ему, понеже самъ гонимъ бѣхъ тремя Татарины». Тогда князь Володимеръ Андрѣевичъ [...] собравъ всѣхъ и глаголаше имъ съ плачемъ и со многими слезами сице: «господіе, и братїа, и сынове, и друзи! пощїте прилежно великаго князя Дмитрея Ивановича; и аще кто жива обрящетъ его, неложно, но истинну глаголю вамъ: аще кто будетъ славенъ, великъ, честенъ, да наипаче прославится и возвеличится и чествується [...] И разсыпашася вси всюду и начаша искати [...] и единъ скоро возвратися ко князю Владимиру Андрѣевичю, повѣдаа ему великаго князя жива. Онъ же въ той часъ борзо на конь взыде [...] и пришедъ надъ него, рече ему: «о брате мой милый, великїй княже Дмитрие Ивановичъ, древнїй еси Ярославъ, новыи еси Александръ! [...] невидимою Божїею помощїю побѣжени быша Измаилтяне и на насъ милость Божїа возсія». Князь великїй же Дмитрей Ивановичъ едва рече: «кто глаголетъ сіа и что сіи глаголи суть?» [...] И едва възставиша его; и бысть достѣхъ его весь избитъ и язвень зѣло, на телеси же его нигдѣже смертныа раны обретѣся [...]

— и далее подробный рассказ Дмитрия о своем участии в битве.

¹¹⁷ Ср.: «Сергий Радонежский еще неизвестно, кончил ли бы классическую гимназию. Он только молча вышел из леса и благословил Великого Князя Дмитрия Донского идти в опасный и страшный бой с татарами. Могли быть и разбиты русские. Он благословил “в неведомое доброе”. Он стал на сторону “добра”, которое в исходе и победе еще “неведомо”. Вот этого не содержится ни в математике, ни в грамматике, ни в “образцах русской словесности”» (Розанов 1997, 564).

¹¹⁸ Никоновская летопись красочно изображает эту победу:

И удари на нихъ съ едину страну князь Андрѣй Полотскій, а з другую страну князь Данило Пронскій, а князь велики Дмитрей Ивановичъ удари въ лице; и въ той часъ Татарове побѣжаша за рѣку за Вожу, повръгше копья своя, а наши вслѣдъ ихъ гоняюще, бѣюще, сѣкуще, колюще и наполю розсѣцающе, и убиша ихъ множество, и инѣи въ рѣцѣ истопоша. Бяше же при вечерѣ зѣло, и бѣжаша Татарове всю ночь; наутрѣ же мгла бысть зѣло велика, и предѣ обѣдомъ поздѣ, или по обѣдѣ, поиде за ними слѣдомъ ихъ, и разумѣша, яко обѣжаша далече. И обрѣтоша в полѣ дворы ихъ повержены, и шатры ихъ, и вежы ихъ, и юртовѣща и олачюги ихъ, и телѣги ихъ, а въ нихъ товара безчислено много, и тако, богатство все Татарское вземше, возрадовашася и возвратишася каждо въ свояси съ корыстью и радостію (ПСРЛ XI, 1965, 42–43). — Ср. «Повесть о битве на Воже» (ПЛДР 1981, 92–95).

¹¹⁹ Характерен контраст в отношении к инициативам Дмитрия со стороны влиятельных людей Москвы до битвы на Воже и после нее, когда Мамай двинулся на Русь. В первом случае полного единства мнений не было даже в самой Москве. Прежде всего против намерений Дмитрия были наиболее богатые купцы, торговавшие с Крымом; их интересы ставились под угрозу. Известна история «суроужанина» Некомата, ведшего торговлю с Сурожем. Еще задолго до битвы на Воже он вместе с Иваном Вельяминовым, сыном Василия бежали в Тверь и, более того, склоняли великого князя Тверского Михаила напасть на Москву. Несколько позже и Некомат, и Иван Вельяминов отправились к Мамаю, и Некомат привез в Тверь князю Михаилу ханский ярлык на великое княжение Владимирское (после битвы на Воже, в 1379 году, Иван Вельяминов, тайно вернувшийся от Мамаю на Русь, был схвачен и казнен), см. Вернадский 1997, 260, 264. Но против политики Дмитрия в отношении монголо-татар накануне столкновения на Воже были не только богатые купцы-«суроужане», как Некомат, но и люди лояльные к князю, но не одобрявшие его действий, исходя из общих соображений. Таким был предок Романовых Федор Кошка, которого за дружественные

чувства к Орде высоко ценил Едигей и который за прохладное отношение к схватке с Мамаем не был взят в донской поход, но оставлен в Москве защищать ее. Правдоподобно мнение историка, намечающее важную позицию части московского населения (и, конечно, не только московского) в связи с ближайшим будущим Руси:

Возможно, что люди, подобные Некомату и Кошке, чувствовали, что время работает на Русь, и для Руси выгоднее оставаться автономным государством в составе Золотой Орды, чем начинать преждевременное восстановление и, даже в случае победы, заплатить страшную цену за полученную независимость» (Вернадский 1997, 263).

В 1380 году, когда было получено известие о походе Мамая, сомневающимися в решительных контрмерах или не было, или во всяком случае они не отваживались заявлять о своем мнении.

¹²⁰ Такая же ситуация двусторонних угроз характеризовала и других основных участников исторических событий второй половины XIV века, развернувшихся между Балтикой и южнорусскими степями: Литва была повернута с одной стороны к Ордену, от которого она защищалась, а с другой стороны — к Московской Руси, которой она угрожала; последняя защищалась на двух фронтах — литовском и монголо-татарском, лелея при этом надежду на то время, когда защитные рубежи станут той полосой, с которой начнется экспансия как на запад, так и юго-восток.

¹²¹ Из последней литературы общего характера о Киприане см. Прохоров 1978 (см. указатель — 233); Дробленкова, Прохоров 1985, 53–71; Слов. книжн. Др. Руси 1988, 464–475 (с обширной библиографией).

¹²² Иного мнения о Митяе придерживается Голубинский 1892, 43, 94. Ср.: «У великого князя Дмитрия Ивановича Донского был предизбран в преемники святому Алексею архимандрит его придворного Спасского монастыря Михаил, по прозванию Митяй, которого он любил столько же, сколько царь Алексей Михайлович любил Никона, и который, представляя собою человека необыкновенного, был исполнен стольких же достоинств, как и последний, если даже еще не больших. Но он почему-то не совсем нравился святому Алексею, и этот предпочитал ему Сергия»; — «Существующие в нашей церковной истории обыкновенные представления о Михаиле, как о весьма недоброкачественном выскочке, совершенно неосновательны. Напротив, это был человек замечательнейший, помышлявший было о коренном исправлении нашего духовенства, о чем, сколько знаем, помышляли из митрополитов только двое — Феодосий и Макарий. Михаила очернил перед потомством митр. Ки-

приан, у которого он восхитил было кафедру митрополии (и которому должно быть усвояемо хулительное сказание о нем, читаемое в Никоновской летописи). [...] Входить здесь в пространные речи о Михаиле считаем неуместным и неудобным» (Голубинский 1892, 94).

Это мнение почтенного историка русской церкви представляется странным. Разумеется, в определенном смысле (в «ноздревском») Митяй был «исторический человек» и по-своему, следовательно, недюжинный. Но беззакония, связанные с его выдвижением, и его собственные, кажется, столь очевидны, что даже из показаний Никоновской летописи, высоко оценивающей его внешние и внутренние, духовные качества, не трудно составить картину, неблагоприятную для Митяя. Во всяком случае незаконность присвоения Митяем митрополичьих атрибутов и его формальная и неформальная подготовленность к занятию престола митрополита не вызывает подозрения:

[...] въ весь санъ митрополичь самъ себя постави. Проще же сего князь великій Дмитрей Ивановичъ того Митяя архимандрита просилъ у Алексѣя митрополита, чтобы его благословилъ послѣ себя на митрополию всея Русіи; Алексѣй же не восхотѣ сего, понеже нову ему суцу въ чернечествѣ [...] и подобаетъ ему искушатися во иночествѣ и обучитися благими дѣлы и нравы: «и сице аще восхощетъ Богъ, и сотворитъ о немъ, азъ же недоволенъ есмь на сіе». Князь великій же много его моляше и понужаше, чтобы благословилъ Митяя послѣ себя на митрополию, овогда самъ прихожаше и моляше, овогда же князя Володимера Андрѣевича посылаше, овогда же бояръ посылаше. Алексѣй же глагола: «азъ недоволенъ есмь благословити его [...] Митяй же архимандритъ по преставленіи Алексѣевѣ възде на великій степень митрополии всея Руси съ великимъ не обиновеніемъ, и бысть на немъ зазоръ отъ всѣхъ чловѣкъ. И не годоваху о немъ вси, и священницы, и иноцы, и съзирахуся другъ къ другу, и не смѣяху явно что реци, понеже слово и ученіе Митяево со властію бѣ и тако вси кождо глаголаху къ себѣ: «Господи, что есть новое сіе?» [...] И все елико подобаетъ митрополиту всѣмъ тѣмъ обладаше и властвоваше Митяй; и суды судяше, и дани, и оброки, и пошлины емляше. И нача вооружатися на священники, и на иноки, и на игумены, и на архимандриты, и на епископы, и осужаше и продаваше многихъ и възстааше со властію, не обинуюся никогоже, бе бо смѣлъ зѣло и рѣчь имый чисту и грозну; епископы же, и архимандриты, и игумени, и иноцы, и священницы въздыхаху отъ него, многихъ бо и въ веригы желѣзныа сажаше, и наказываше и смиряше ихъ со властію, и никтоже можаше реци противу его (Никон. летоп. ПСРЛ XI, 1965, 35–36).

Примечания

См. и далее (Там же, 36–39), в частности, колоритный портрет Митяя и характеристику его качеств и способностей, его обычаев и манер:

Сей убо архимандритъ Митяй сынъ Тѣшиловскаго попа Ивана, иже на рѣцѣ Окѣ, и потомъ Митяй бысть единъ от Коломенскихъ поповъ. Возрастомъ же великъ зѣло и широкъ, высокъ и напругъ, плечи велики и толсты; брада плоска и долга, и лицемъ красенъ, рожаяень, и саномъ превзыде всѣхъ челоуѣкъ, речъ легка и чиста и громогласна; гласъ же бѣ его красенъ зѣло, износящъ слова и рѣчи сладостны зѣло; грамотъ добръ гораздъ, теченіе велие имѣя по книгамъ, и силу книжную толкуа, и чтеніе сладко и премудро, и книгами глаголати премудръ зѣло и никтоже обрѣташея таковъ, и пѣти нарочитъ, и въ дѣлахъ и въ судѣхъ и въ расужсеніяхъ изященъ и премудръ, и слово и рѣчь чисту и незакоснѣвающу имѣя, и память велию, и древними повѣстьми и книгами и притчями, и духовными, и житейскими, никтоже таковъ обрѣташея глаголати. И того ради изъбранъ бысть хотѣніемъ и любовію великаго князя Дмитрія Ивановича во отечество и въ печатники, и бысть погъ Митяй отецъ духовный великому князю Дмитрею Ивановичю и печатникъ, юже на себѣ ношаше; прихожаху же къ нему на духъ бояре и велможы, и бысть Митяй погъ во чти и въ славу от великаго князя и отъ всѣхъ и, яко нѣкій царь, величашеся, и многи слуги и отроки имѣя. И бысть въ таковом чину и устроеніи многа лѣта, славу и честь имѣя велию паче всѣхъ, и по вся дни ризами драгими измѣняшеся и сіаше въ одѣваніяхъ драгихъ, якоже нѣкое удивленіе, никтоже бо таковаа одѣванія ношаше и никтоже тако измѣняшеся по вся дни ризами драгими и свѣтлыми, якоже той погъ Митяй, и вси чествоваху его, якоже нѣкоего царя [...] и властьвоваше, якоже хотяше, и много лѣтъ бысть въ таковомъ житіи и устроеніи, и любляху его вси (Никон. летоп. ПСРЛ XI, 1965. 35–36; ср. Карташев 1991, 323–328).

Примечание

В связи с именем *Митяй* читатель, возможно, вспомнит один эпизод из «Мертвых душ». Второпях покидает ноздревский дом Чичиков. Его бричка направляется в имение Собакевича. В дороге на бричку внезапно налетела коляска с шестериком коней. Обошлось без жертв, но все перепуталось, и лошади не хотели расходиться. Посмотреть на случившееся пришли мужики из ближней деревни.

«Участие мужиков возросло до невероятной степени. Каждый наперерыв совался с советом: “Ступай, Андрюшка, проведи-ка ты пристяжного, что с правой стороны, а дядя Митяй пусть сядет верхом на коренного! Садись, дядя Митяй!” Сухощавый и длинный Митяй с рыжей бородой взобрался на коренного коня и сделался

похожим на деревенскую колокольню, или, лучше, на крючок, которым достают воду в колодцах. Кучер ударил по лошадям, но не тут-то было, ничего не пособил дядя Митяй. “Стой, стой! — кричали мужики. — Садись-ка ты, дядя Митяй, на пристяжную, а на коренную пусть сядет дядя Миняй!” Дядя М и н я й, широкоплечий мужик с черною, как уголь, бородою и брюхом, похожим на тот исполинский самовар, в котором варится сбитень для всего прозябнувшего рынка, в охоту сел на коренного, который чуть не пригнулся под ним до земли. “Теперь дело пойдет! — кричали мужики. — Накаливай, накаливай его! прищпандорь кнутом вон того, того, солового, что он корячится, как корамора!” Но, увидевши, что дело не шло и не помогло никакое накаливание, дядя Митяй и дядя Миняй сели оба на коренного, а на пристяжного посадили Андриюшку. Наконец, кучер, потерявши терпение, прогнал и дядю Митяя, и дядю Миняя, и хорошо сделал, потому что от лошадей пошел такой пар, как будто бы они отхватили не переводя духа станцию. Он дал им минуту отдохнуть, после чего они пошли сами собою».

Совершенно очевидно, что дядя Митяй и дядя Миняй — парные персонажи, излюбленные Гоголем (ср. Бобчинского и Добчинского, Ивана Ивановича и Ивана Никифоровича и т. п.), своего рода двойники-близнецы, воплощающие по сути дела некий единый образ. И Митяй, и Миняй, чья внешность отличается друг от друга не более, чем их имена, делают одно и то же дело и так и не достигают нужного результата. Их действия бесполезны. Сами они «комические» неудачники. Неудачником был и претендовавший на митрополичий престол Митяй-Михаил. Следует напомнить, что имя *Миняй* (*Минай*) в равной степени является гипокористическим, с оттенком шутливой ироничности, образованием как от *Михаил*, так и от *Митрий* (*Дмитрий*). В этом контексте *Митяй* и *Миняй* оказываются тем более близкими друг к другу («Что в лоб, что по лбу», — говорит в этих случаях русская поговорка).

Гоголевские *Митяй-Миняй*, как и неудачливый персонаж XIV века, сходны не только ономатетически, но и по существу — тщетностью их усилий в достижении их цели. Но этим сходство не исчерпывается. Митяй-Миняй, согласно его портрету в Никоновской летописи (см. выше), высокий, широкий (плотный, толстый), широкоплеч, с длинной бородой (*великъ зѣло и широкъ, высокъ и напругъ, плечи великы и толсты, брада плоска и долга*). Те же или сходные черты отмечены у Миняя, чей портрет дан относительно подробно (как бы «за двоих»), и Митяя, ср. соответственно — *широкоплечий*, с черною бородою и брюхом-самоваром и длинный («деревенская колокольня»), сухощавый, с рыжей бородой (характерно противопоставление Миняя Митяю по признакам «толстый» — «тонкий», «черный» — «рыжий»). Эти наблюдения дают известное основание думать о неслучайности выбора имен и характеристик соответствующих персонажей у Гоголя. О Митяе-Михаиле Гоголь

мог знать прежде всего из «Истории Государства Российского», где Карамзин посвящает ему несколько страниц с «нелюбезной» его характеристикой. Как преподаватель истории (с марта 1831 года в Санкт-Петербургском Педагогическом Институте) Гоголь, вероятно, был знаком и с первым изданием «Никоновской летописи» (восемь томов под редакцией Шлецера и Башилова; первый том вышел в 1762 г.). Если это так, то естественно объясняются и портретные сходства персонажа русской истории и «пáрных» персонажей «Мертвых душ». Если же эти сходства случайны, то «неслучайное» следует искать глубже.

123 После этих инвектив Митяя Дионисий решил отправиться в Константинополь, видимо, собираясь поставить патриарха в известность о беззакониях Митяя. Но последний сам возлагал некоторые надежды на свою встречу с патриархом, и поэтому он попросил князя Дмитрия задержать Дионисия, который и был задержан и силой удерживаем. Выпущен на волю он был после того, как дал обещание не ходить без княжеского разрешения в Константинополь. Своим поручителем Дионисий назвал Сергия Радонежского.

124 Историк русской Церкви пишет по этому поводу:

Худую роль в настоящем случае сыграли данные Михаилу [Митяю. — В. Т.] великокняжеские хартии или бланки. На одной из таких хартий послы написали от лица московского князя представление Пимена на кафедру русской митрополии, и в 1380 г. он действительно был посвящен в митрополита «Киевского и Великой Руси».

Странное, можно сказать, происшествие! Патриархии прекрасно было известно, что посылался вел[иким] князем на поставление Михаил, которого сам патриарх письменно приглашал в Константинополь и торжественное погребение которого здесь также не было тайной для греков. Известно было, следовательно, что Пимен был изобретен уже на месте, без ведома Москвы. С другой стороны, и московским послам не менее хорошо должен быть известен справедливый гнев вел[икого] князя в случае получения, по их милости, нежеланного человека на митрополию. Между тем, и там, и другая сторона, не боясь тяжелой коллизии с московским государем, совокупными усилиями учиняют подозрительную сделку: послы зачем-то обманывают, а патриарх сознательно дается в этот обман. Греки могли припугнуть русское посольство своим правом вновь назначить грека или даже прежнего своего ставленника митр. Киприана. Последний, конечно, тоже прибыл в Царьград со своими претензиями на всю Русь. Тут же был и Дионисий Суздальский. В патриархии он был принят и истолковывал русское положение в свою пользу. В такой сложной обстановке московское посольство могло действовать по принципу «победителей не судят», лишь бы не потерять возможности провести московского кандидата. Выбор был

ограничен лицами, входившими в посольство. Упускать время было рискованно. Привходящий корыстный, денежный момент тоже сыграл соблазнительную роль. С Михаилом прибыла в Константинополь богатая митрополичья казна. Упустить ее из своих рук было совсем не в выгоде тамошних властей. Но завладеть ею мыслимо было только под условием участия в ее дележе самих русских послов. Поэтому весьма вероятно, что инициатива всего плана возведения Пимена в митрополиты принадлежала не русским послам, которые совсем не могли иметь бескорыстной охоты оказаться преступниками перед своим князем, а патриаршим чиновникам, которые сумели обольстить послов перспективой наживы и обещались избавить их от ответственности перед князем принятием всей вины посвящения Пимена на патриарха. Чтобы было ради чего рисковать, согласились увеличить обреченную на дележ наличность посредством бесцеремонного займа у местных банкиров на имя московского князя огромной суммы свыше 20 тысяч гривен серебра (свыше 2-х миллионов золотых рублей). Тут опять хорошую службу сослужили заговорщикам злополучные великокняжеские бланки. «И разсудиша», говорит летопись, «посулы многи и раздаша сюду и сюду, а яже поминков и даров, — никто же может рещи или исчислити, и тако едва возмогоша утолити всѣх». Поживившись так щедро в кредит московского князя, обе заинтересованные стороны постарались различными способами обезоружить всех опасных свидетелей их некрасивого деяния» (Карташов 1991, 328–329).

¹²⁵ Особенно интересно вложенное Киприаном в уста митрополита Петра пророчество о будущем политическом величии Москвы. Похоже, что, нерусский человек, он любил Москву и трудился и в ее славу.

¹²⁶ Страх, пережитый москвичами в конце августа — начале сентября 1380 года, и его снятие победой (положительный аспект), омраченной огромными жертвами (отрицательный аспект), стали важнейшим рубежом в духовной истории Москвы, в формировании «московского» единства, «московской» идеологии, «московского» мифа, «московских» текстов. Возникшая через полтора года после Куликовской битвы теория «длящегося Рима», Москвы как третьего и последнего Рима, богоизбранности Руси, тогда еще именно Московской, нашла себе надежную опору в том, что начало складываться вокруг событий конца 70-х — начала 80-х годов XIV века.

¹²⁷ Указывалось, что в княжеских договорах и завещаниях нередки такие формулы, как *Богъ свободитъ отъ орды; Богъ орду перемѣнитъ* и т. п. Во времена Дмитрия, когда Русь впервые отважилась на открытое противостояние монголо-татарам, такие слова приобретали особый вес и звучали как пароль. Впрочем, надежды на осво-

бождение выражались и раньше, хотя нередко и более осторожно. А пишу вамъ се слово того дѣла, чтобы не перестала память роди[те]ли нашихъ и наша, и свѣча бы не оугасла (Дух. догов. грам. 1950, 14), — заканчивается духовная грамота великого князя Семёна Ивановича от 18 марта — 26 апреля 1353 г., и неугасимая свеча отсылает здесь к неугасимой мысли об освобождении от ига.

¹²⁸ Никоновская летопись в записи под 1382 годом так подводит итоги разгрома и разорения Москвы:

[...] и градъ огнемъ запалиша, а товаръ и богатство все разграбшиа, а людей мечю предаша. И бысть оттолѣ огонь, а отселѣ мечь; овѣи отъ огня бѣжачи, мечемъ помроша, а друзи, отъ меча бѣжачи, огнемъ згорѣша; и бысть имъ четверообразна пагуба: первое — отъ меча, второе — отъ огня, третіе — отъ воды, четвертое — въ полонь поведени быша. Бяше бо дотолѣ видѣти градъ Москва великъ и чуденъ, и много людей в немъ, кипяше богатствомъ и славою, превзыде же вся грады въ Русстей земли честію многою, въ немъ бо князи и святителіе живяста; въ се же время измѣнися доброта его, и отъиде слава его, и всея чести во единомъ часѣ измѣнися. Егда взять бысть и пожженъ, не видѣти иного ничегоже, развѣе дымъ и земля, и трупіа мертвыхъ многихъ лежаща; церкви святыя запалени быша и падошася, и каменыя стояше, выгорѣша внутрѣ и огорѣша внѣ, и нѣсть видѣти въ нихъ пѣніа, ни звоненіа в колоколы, никогоже людій ходяща ко церкви, и не бѣ слышати въ церкви поющаго гласа, ни славословіа, но все бяше видѣти пусто, ни единого же бѣ видѣти ходяща по пожару людій. И не единъ же градъ сей взять Москва, но и прочіи грады и страны поплѣнени быша отъ поганыхъ (ПСРЛ XI, 1965, 78–79).

¹²⁹ И это еще не худший из известных вариантов осмысления поражения: бывает, из поражения (хотя и в высокой степени достойного) делают победу: Бородинская битва — лишь один из самых известных примеров.

¹³⁰ *И тако сразившеся, многа телеса падааху, и Богу помогшу великому побѣдоносному Дмитрею, и побѣждени быша погани татарове и конѣчнѣи пагубѣ предани быша: видѣвше бо окааннии на себѣ богопустный гнѣвъ и Божіе негодование, вси на бѣжаніе устремишася. Крестоносная же хоругвь доволно гнавъ въслѣд спротивных, множество бесчислено убиваше: овѣи же язвени отбѣгоша, иных же живыхъ рукама яша. И бяше чудно зрѣніе и дивна побѣда; иже преже блистающася оружіа, тогда же вся окровавлена кровьюми иноплеменных, и вси образы побѣды ношааху.*

¹³¹ Описание пережитых страданий обнаружимо и в Киприановой редакции «Жития» митрополита Петра. Комментатор отмечает в свя-

зи с этим, что в этом отношении «Киприан выступает прямым предшественником протопопы Аввакума» (ПЛДР 1981, 580).

¹³² Ниже послание цитируется по тексту ПЛДР 1981, 430—443 (в основе издания — рукопись, хранящаяся в ИРБ, Соловецкое собр., № 858. Кормчая 1493 г., лл. 527—536.

¹³³ Так же потащат позже и Аввакума «на Угрешу к Николе в монастырь».

¹³⁴ Киприан, между прочим, напомнил:

Аще кого в полону отведена гдѣ изнашелъ есмь изъ его отчины, колко сила моя была, выимая от погани, отпускать есмь. Кашинцевъ нашель есмь в Литви, два года в погребѣ сѣдящих, и княгини дѣля великой выняль есмь их како мога, клячи под них подавь есмь и отпустиль ихъ есмь зятю ея, князю кашиньскому.

¹³⁵ Как видно из приведенных слов, Киприан не соглашался и с митрополитом Алексием в отношении его «литовской» политики: прием доступ в земли, находившиеся под властью Литвы, практически был закрыт. Это была едва ли конструктивная политика «одного дня» — нынешнего, не заглядывающая в будущее. Имя Алексея-митрополита было зашифровано в этом месте послания как *Одеюрѣви мивропродиву* (Алексееви митрополиту).

¹³⁶ Возможно, Киприан хотел дать шанс Димитрию снять с себя вину: *Хто же ли се пригадываетъ ему?* — намек на вину злонамеренных советников князя.

¹³⁷ Ср.: *Которая есть моя вина перед княземъ перед великимъ? Надеая на Бога: не найдеть въ мнѣ вины не единыя. И аще ли бы вина моя дошла которая, ни годится князем казнити с в я т и т е л е в ъ: есть у меня патриархъ, болший надъ нами, есть Великий сборъ [...]*

¹³⁸ Оттого и возвращается к этому беззаконию и надругательству Киприан еще раз, будучи не в состоянии понять таких «христиан»:

Сицево азъ нынѣ пострадал есмь. Сдѣ святыи сборъ проклинаеть, аще и вину каковую притворять святителю. Мнѣ же которую вину изнайдоша, запрѣвше мене въ единою кѣтви за сторожыми? И ни же до церкви имѣль есмь выхода. Потомъ же, смеръкшуся другому дневи, пришедше изведоша мене, не вѣдящу мнѣ, камо вѣдутъ мене: на убиение ли, или на потопление? А еще бещестивѣше: мене вѣдуще, и сторожеве, и проклятый Никифоръ воевода — одежами моихъ слугъ оболчени и на ихъ конихъ и сѣдлѣхъ ѣхающе.

¹³⁹ Шифрограмма. Согласно комментарию, тайнопись, смысл которой — «Да будут отлучены» не мог быть выражен на письме откры-

Примечания

то писцами: им «было, очевидно, страшно» (ПЛДР 1981, 581), так как проклятие распространялось и на великого князя.

¹⁴⁰ О князе Тверском и великом князе Михаиле Ярославиче и о его «Житии» см. Насонов 1930, 724–751; Ильин 1947, 22–30; Дубенцов 1957, 118–157; Кологривов 1961, 70–72; Антонова 1974, 148–149; Конявская 1984, 11–14; Klug 1985; Клюг 1994, 99–114; Мих. Яросл. 1995, 8–94, 157–328; Слов. книжн. Др. Руси 1988, 299–301 (Я. С. Лурье); Федотов 1990, 98–99 и др. Издание «Жития» — ПСРЛ 1915–1925, 386–389 (т. 4).

¹⁴¹ Убийство Михаила Тверского, который был не только князем Тверским, но и великим князем всея Руси, по всем писанным и неписанным правилам было антихристианским и антигосударственным делом, преступлением. При этом нужно подчеркнуть, что при всех ссылках на *то* время, Михаил Ярославич, несомненно, был добрым христианином, человеком, проявлявшим уступчивость ради согласия, «бескорыстие и даже смирение в борьбе» (Федотов 1990, 98). Это он, узнав о союзе Юрия с татарами, готов отступить от великого княжения, оставив себе лишь удельную Тверь.

¹⁴² Забегая вперед, здесь уместно привести общую характеристику «нестяжательско»-иосифлянской контроверзы, не забывая при этом сложную историю оценок и переоценок в отношении каждой из двух противостоящих сторон. В центре внимания этой характеристики (чаще имплицитно, чем эксплицитно) две темы — во-первых, становление имперского сознания, все более привязывающего Церковь к мирской Власти и Государству, и его последствия — установление особого типа уставного благочестия и обрядового исповедания, начавшийся процесс «обизвесткования» живой веры, утраты мистической составляющей в жизни Церкви и, во-вторых, преемство линии и традиции Сергия Радонежского в последующие полтора века (ср. Голубинский 1904; Карташов 1991 и др.). Ситуация конца XV — начала XVI вв. — тот расширяющий и многое проясняющий контекст, который отбрасывает свой свет и назад, в XIV век, и позволяет в нем высветить ранние ростки того, что обрело силу позже.

Противоположность между заволжскими «нестяжателями» и иосифлянами поистине огромна как в самом направлении духовной жизни, так и в социальных выводах. Одни исходят из любви, другие — из страха — из страха Божия, конечно, одни являют кротость и всепрощение, другие — строгость к грешнику. В организации иноческой жизни на одной стороне — почти безвластие, на другой — суровая дисциплина. Духовная жизнь заволжцев протекает в отрешенном созерцании и «умной» молитве, — иосифляне любят

обрядовое благочестие и уставную молитву. «Заволжцы» защищают духовную свободу и заступаются за гонимых еретиков, иосифляне предают их на казнь. «Нестяжатели» предпочитают трудовую бедность имениям и даже милостыне, иосифляне ищут богатства ради социально организованной благотворительности. «Заволжцы» при всей бесспорной русской генеалогии их — от преподобных Сергия и Кирилла — питаются духовными токами православного Востока, иосифляне проявляют яркий религиозный национализм. Наконец, первые дорожат независимостью от светской власти, последние работают над укреплением самодержавия и добровольно отдают под его попечение и свои монастыри, и всю Русскую Церковь. Начала духовной свободы и мистической жизни противостоят социальной организации и уставному благочестию.

Сама по себе противоположность духовных направлений не означает с необходимостью борьбы между ними. Но практические выводы — отношение к монастырским вотчинам и еретикам — сделали борьбу неизбежной. Сам преподобный Нил воздерживался от полемических посланий, как и вообще от участия в политической жизни. За него писали ученики, особенно Вассиан Косой, с большой страстностью. Иосиф, переживший Нила, показал себя неутомимым полемистом. Обе стороны старались привлечь на свою сторону власть. Иван III не был расположен казнить еретиков. И сам он, и его преемник подумывали о секуляризации монастырских вотчин. Это объясняет покровительство, которое Василий III долго оказывал Вассиану, жившему в Москве на Симонове и по своей высокой боярской родовитости вхожому во дворец. Победа иосифлянам досталась недешево. Но перспектива потерять имущество вооружила против «заволжцев» не одну волоколамскую партию, но и огромное большинство Русской Церкви. Великий князь не мог противиться этому господствующему настроению. В конце концов он пожертвовал Вассианом, который был осужден на соборе 1531 г. по обвинению в богословских промахах, которые были превращены в ереси. Еще ранее Вассиана, в 1525 г., был осужден Максим Грек, заезжий с Афона монах, православный гуманист и писатель, с которым забрезжила было и погасла возможность возрождения на Руси православной культуры, умиравшей в Византии. Максиму вменили в вину неточности его переводов. За этими обвинениями стояла месть человеку, который разделял взгляды «нестяжателей» и обличал внешнее, обрядоверческое направление русского благочестия. После тридцатилетнего заточения по русским монастырям Максим скончался у Троицы Сергия, где он чтился местно как святой за невинно перенесенные им страдания (Федотов 1990, 186–187).

¹⁴³ Сергий крестил у великого князя двух сыновей — Юрия (1374 г.) и Петра (1385 г.). Таким образом Димитрий вступил с ним «в родство

духовного соотчества или кумовства» (см. Голубинский 1892, 45), а это превращало Сергия и в усердного молитвенника великокняжеского дома.

¹⁴⁴ Ср.: *Тоя же осени [...] побѣженъ бысть царь Тахтамышь, и воинство его многое избіено бысть от Аксакъ-Темира царя* (Никон. летоп., ПСРЛ XI, 1965, 127).

¹⁴⁵ Болезнь Дмитрия была тяжелой, с ложными перерывами, подававшими надежду, и вскоре возобновлявшейся (*Потомъ разболѣся и прискорбенъ бысть добрѣ, и паки легчае ему бысть, и возрадовашася великая княгини и сынове его радостію великою, и велможя его; и чаки впаде в болшую болѣзнь, и стенаніе приде въ сердци его, яко и внутренимъ его торгатися*). Поняв, что конец близок, Дмитрий призвал княгиню свою Евдокию, попрощался с ней и наказал ей укреплять детей в страхе Божьем, хранить заповеди Божьи, чествовать иереев и иноков, миловать убогих и нищих, *межи собою мирно и любовно жити*. Схожие наказания были даны и сыновьям, розданы города своей отчины по частемъ, на чемъ имъ есть княжити и земли имъ раздѣли по жеребьемъ. Последние слова князя, насколько они известны были — «*А живите, дѣти мои, вси въ мирѣ и въ любви, и Божіа милость буди на васъ и Пречистыя Богородицы и всѣхъ святыхъ, и мое благословеніе*». 19 мая Дмитрий скончался. На погребении его присутствовал среди других духовных лиц и Сергий.

¹⁴⁶ Однако существует на этот счет и противоположное мнение — «Не понимая значения дара и отказываясь от него, преподобный со смиренным поклоном сказал [...] Тогда святой Алексей уже прямо сказал, что дает ему параманд как некоторое обручение святительству и что желает оставить его по себе преемником [...]» (Голубинский 1892, 43). Что это предложение Алексия для Сергия было неожиданным, трудным и что принять его он не мог, — несомненно. Но из этого едва ли следует заключение о непонимании им акта вручения ему параманда. Неожиданность предложения, известная сложность отказа — и по существу и этикетно, наконец, все-таки неполная уверенность Сергия в том, что он понимает этот жест Алексия правильно, — все это объясняет некое минутное замешательство преподобного и желание получить подтверждение тому, о чем догадывался, словесно, т. е. недвусмысленно. Поэтому ответ на алексиево *Вѣдый буди [...]*? вопросом же *И како могу, Господи, вѣдати?* образует своего рода попытку удостовериться, так ли он, Сергий, понимает этот символический акт. Здесь скорее скромность, осмотрительность, некоторая растерянность перед предложением, о котором Сергий догадывается и которое он не сможет принять (это он

147 знает твердо) ни при каких обстоятельствах. Но, конечно, Сергия должно было смущать и то, что Алексей мог обидеться на его отказ. «Этот спор [Августина с Пелагием. — В. Т.] основывается на известном разделении и напряжении между человеком и Господом, между субъективно-внутренне-личным и объективно-внешне-надличностным моментом религиозной жизни, а именно это напряжение совершенно чуждо русскому метафизическому чувству. Ибо совершенное позитивное содержание личности происходит для него только от одного Бога и тем не менее принимается не только как внешний дар, а усваивается внутренне» (Франк 1996, 173; Frank 1926). Этому особому пониманию соотношения и взаимосвязи «субъективного» и «объективного», внутреннего и внешнего, личного и надличностного соответствует и особый тип психологии не как науки, единой как для Запада, так и для России, но как общего мировоззрения — философского и философизированного. «Не поднимая здесь вопроса об истинной ценности и объективности такого столь обычного для нас теперь психологического мировоззрения, — пишет С. Л. Франк, — я хотел бы подчеркнуть, что может существовать совершенно иная психология, которая рассматривает душевное не снаружи, со стороны явления в чувственно-предметном мире, а, если можно так выразиться, по направлению и внутри вовне — именно так, как душевное переживание являет себя не холодному и постороннему наблюдателю, а самому себе, переживающему “я”. И есть — принципиальная постановка вопроса русской психологией: не в специальном психологическом исследовании, которое по большей части будет находиться под влиянием западной науки, а в общем философском мировоззрении, охватывающем область психического» (Франк 1996, 174; Frank 1926).

148 Ср.: *невѣрием одръжимъ о святѣмъ.*

149 Сергей обладал завидным телесным здоровьем. Физическое, чтобы быть преодоленным, требовало физического же: потому в молодые годы так беспокоило его «тѣлесное разженіе» и так трудно давалось его преодоление — *И тако у томи тѣло свое многимъ въздрѣжаніемъ и труды, и сице плотскаа двизаніа у толи, и угаси тѣлесное разженіе, и стрѣлы лукаваго без пошествиа сотвори, и подвизи къ подвигомъ прилогаше [...]*, — сообщает повесть о преподобном Сергии, включенная в состав Никоновской летописи (см. ПСРЛ XI, 1965, 135), ср. там же: *Всегда тружаася и поты проливая, и сице плоть у толи и изсуши и успи [...]* (135). Но физическое здоровье, телесная крепость и полнота жизненных сил, как часто это бывает, не исключает возможности тяжелых бо-

лезней, само преодоление которых означает старт нового жизненного подъема, всплеска жизненной силы, физического цветения. Из Троицкой летописи известно об одной такой тяжелой болезни Сергия:

Того же лѣта [1375 г. — В. Т.] болѣзнь бысть тяжка преподобному изумену Сергию, святому старцу, но Богъ помилова, и продлилася зѣло; разболѣся въ великое говѣніе, и пакы здоровъ бысть, въста к Семенову дни. Да никто же чюдится видя праведники Божіа въ болѣзни терпяща и въ трудѣхъ, а грѣшники здоровы и въ лѣгцѣхъ пребывающа; елма же судьбы Божіа не испытаны суть; аще бо праведникъ едва спасетсѣя, а грѣшникъ и нечестивыи гдѣ явитсѣя? (Троицк. летоп. 1950, 398)

¹⁵⁰ «Сергий был и остается воспитателем русского народа, его пестуном и духовным вождем» (Булгаков 1926 — Серг. Радонежск. 1991, 346).

¹⁵¹ Эти слова о Блоке некогда были сказаны Ахматовой. Во время своего последнего посещения Троице-Сергиевой Лавры она же, вероятно, внутренне прощаясь с ней, заключила это прощание словами: «Это — лучшее место на земле» (Ардов 1998, 171).

¹⁵² Нужно напомнить, что для Сергия, как и для всех русских, литовцы действительно были «погаными», поскольку до 1387 года они, не считая исключений, оставались в основном язычниками. И о «поганных татаровех» тоже ни слова (официальной религией ислам стал в Золотой Орде, точнее, при ханском дворе, когда правителем стал Узбек — 1313–1341 гг.), и лишь постепенно принимался большинством его монгольских и татарских подданных.

¹⁵³ Здесь уместно отметить, что именно Иван Грозный имел к Сергию особенное усердие и почитание. Сам он был крещен в сергиевой обители и по крещении положен в раку преподобного, «как бы в знак препоручения покровительству его» (Слов. истор. свят. 1991, 213). Известно, что Иван Грозный во время Казанского похода в новосозданном городе Свияжске в 1551 г. основал первую церковь Сергиевскую, что по возвращении из похода он возил крестить первородного своего сына Димитрия в Троицу, что по его повелению в 1561 г. в Сергиеве монастыре была учреждена архимандрия и архимандриту этой обители Елевферию и его будущим преемникам было дано первенство среди всех митрополитов Российских, что Иван Грозный сделал походную церковь во имя Сергия, существовавшую века. Что влекло несправедливого царя к столь отличающемуся от него святому угоднику, сказать трудно. Не сознание ли своей греховности и потребность в раскаянии, заглушаемая новыми грехами и преступлениями? Особо выделяли Сергия Радонежского

«тишайший» царь Алексей Михайлович и его отнюдь не «тишайший» сын Петр I. Оба они брали с собой во все походы икону преподобного, писанную на гробовой его доске. В 1812 году митрополит Платон этой же иконой благословил Александра I на брань с Наполеоном.

154 Тема «нечувствующих», «непонимающих», «неприемлющих» Сергия, равнодушных к нему занимала Розанова и в других случаях. В заметке «Памяти В. О. Ключевского» (1911 г.) он пишет:

Не был хозяином ее [русской истории. — В. Т.] и Соловьев [С. М. Соловьев. — В. Т.]; в 29 томах «Истории России» он будто распоряжается ею, почти как господин или как арендатор, арендовавший плохо устроенное имение, которому умом своим, ученостью и крепким, стойким характером придает лучший вид, разум и осмысленность. Весь тон его таков, как бы историк стоит выше истории. Он не уравнился в народную судьбою в ее, увы, бывающем и необходимом оподлении. А без этого, как без позора и греха, опять где правда истории, правда в тоне? В 29 томах мы имеем беспримерно ученого и беспримерно работоспособного русского человека, но который лично и врожденно не имел множества таких русских «жилок», без которых просто невозможно усвоить всю полноту русской действительности. Несмотря на огромное протяжение почти трех десятков томов она не полна. И не полна в существенных частях. В ней нет тех «ветров буйных», которые гуливали на Руси, и той «землицы», в которую по пояс увяз Святогор-богатырь. Нужно ли договорить, что Соловьеву совсем непонятна была личность св. Сергия Радонежского.

Во всяком случае, он построил и изъяснял тело России. Души ее он не коснулся (Розанов 1996, 568–569).

С. М. Соловьев действительно уделил очень немного места в своей «Истории» Сергию Радонежскому, хотя и обозначил основные эпизоды, когда Сергей оказывался в эмпирическом пространстве русской истории (ср. Соловьев 1988, 259, 275–276, 282, другие упоминания Сергия приходятся на те части «Истории», где описываются события, имевшие место уже после смерти преподобного). В этом отношении «История» Соловьева существенно уступает «Истории» Карамзина, где о Сергии говорится несравненно подробнее (см. Карамзин 1993, т. V, 9, 10, 39, 41, 44, 54, 67, 173, 174, 181, 238, 240, 244–245, 247, 249, 252, 258, 262, 264, 314, 316), иногда в более обширных фрагментах (ср. там же 34–36, 61–63, 275–277) и в необходимых случаях приподнято-поэтически. Поэт Карамзин, несомненно, лучше чувствовал то глубинное, которое определяет сам дух Истории. С. М. Соловьев как эмпирик и позитивист более

дорожил конкретными фактами, нежели общим контекстом, в котором лакуны неизбежны, и тем более духом Истории.

И еще одна категория «нечувствующих» и «нежелающих чувствовать», обозначенная Розановым, выступающим в худшей из своих ипостасей:

[...] ибо по существу их цель [...] есть просто задача исторического еврейства, которому что до «Ярослава Мудрого и Александра Невского и Сергия Радонежского»?

Богораз, — скажите по правде: что вам Сергий Радонежский?

Или, может быть, он очень дорог Айхенвальду, Гершензону и Венгэрову? [...] (Розанов 1994, 151–152).

Сергий Радонежский, как и Серафим Саровский, для Розанова высшие духовные ценности — именно русские, именно — «наши», — подчеркивает он: слишком много заемного, хотя и ценного, и слишком мало «своего»:

Позвольте: так что же вы сделали? Все — греки. Все — греческая церковь. Ее разум. Ее усердие. Ее теплота сердечная. От которой и мы, русские, согрелись. [...] Все, все, сколько ни есть вас, — поистине черная и поистине скудная рать. И что ужаснее — ленивая, небрегающая делом своим рать. Где вы, что вы? Хоть бы вы консисторию устроили почище. Взятки и возможность их предупредили бы. Но вы и «человеческого» не сделали, не говоря о божественном. Где, скажите, где, скажите, — ваши, именно ваши, т. е. «наши русские», утешения душе скорбящей, человеку недоумевающему. Где слово человеку угнетенному, бедному, в темнице, в поле. Где слово останавливающее — разбойнику, укоряющее — вору? Все «от Макариев», еще «от Египта»... А, знаем, ну, и кланяемся им. Кланяемся все же прекрасной Греции, а не холодным нашими снегам и болотам.

Правда, есть Сергий Радонежский и Серафим Саровский. Да. Есть. [...] Но как все-таки мало, — и ни служб, ни молитв наших русских.

Правда, хороши есть акафисты.

Но я вопию: мало, мало, мало — для тысячи лет славянщины (Розанов 1997, 239–240).

Или:

Вот Сергий Радонежский. Вот Серафим из Сарова. Но это — не столько люди, сколько чудеса природы человеческой. Они «видели», они «знают». Им «Бог был близок».

Прочие? Даже из церковной иерархии. Они повторяют, косо и деревянно, — чего не понимают; они не смеют не верить, «по по-

ложению» и «в виду народа», — а не то чтобы уже «верили» [...] (Розанов 1997, 480).

Или:

Нужно не просвещение, а просвящение.

Не книга и грамота, а святой человек, святое ремесло, честная торговля, «крестящийся на угол» (икона) чиновник.

Трудолюбивый отец и заботливая мать.

Вот что нужно. А без книг можно вовсе обойтись. Строганов без них нажил богатство, Петр, «по складам разбирая», устроил Сенат и Синод, корабли; и учили в лесах Сергей Радонежский, Серфим Саровский и Амвросий Оптинский (Розанов 1997, 392).

Ср. также Розанов 1994а, 252–254; Розанов 1995, 118, 493; Розанов 1995а, 33–34, 218–219, 247; Розанов 1996, 441, 628.

В статье «Два стана» (1904 г.) Розанов с одобрением приводит слова инока из Троицы, сказанные им в выступлении на Публичном богословском чтении 21 марта 1904 года в Московском Епархиальном доме. Инок просит позволения «поведать свои монашеские думы по поводу печальных явлений в современной нам духовной русской жизни»:

На это дает ему дерзновение, — продолжает он, — столь дорогое для русского сердца имя *Сергиево*. В самом деле: кому из православных русских людей с раннего детства не знакомо это святое имя? У кого из нас, коренных москвичей, сладостно и радостно не трепетало сердце, когда наши благочестивые родители говорили нам, детям, о преподобном Сергии и его знаменитой Лавре? О, с каким благоговением вступали мы тогда в святые врата заветной обители Сергиевой, с каким восторгом, благоговейным умилением повергались пред священной ракою его нетленных мощей!..

Говорят: Москва есть сердце России. Если так, что Лавра Сергиева есть один из самых жизненных нервов этого сердца. Именно здесь скорее, чем где-либо, можно подслушать биение русского народного сердца, приобщиться народной жизни, проникнуться сознанием истинно русских основ и идеалов этой жизни (Розанов 1995а, 218–219).

Все верно, кроме того, что об «истинно русских основах» сам Сергей никогда не говорил. Конечно, Сергей во всех своих помыслах, словах и делах преимущественно имел в виду русский народ, но он для него был прежде всего стадом Христовым, христианами и православными, и все, кто входил в это стадо (а там были, разумеется, и нерусские), могли быть больше или меньше других только в

силу их веры, религиозного усердия и собственных добродетелей, а никак не из-за их «русскости».

¹⁵⁵ Этот круг идей был близок Шестову и нашел отражение в целом ряде его выступлений не только о «неспособности» слова открыть тайну, но и о его вреде, когда речь идет о тайне. «Слова от пугивают тайну»; — «Слова мешают человеку приблизиться к последней тайне жизни и смерти» («Sola Fide», см. Шестов 1966, 77); — «“Самое важное” лежит за пределами понятного и объяснимого, то есть за пределами допускаемого языком или словом общения» («Афины и Иерусалим», см. Шестов 1993, т. 1, 619) и т. п. Эти мысли Шестова в значительной степени разделялись всей мистической традицией. Отсюда — естественное обращение к идеям бессловесности, молчания (столь существенным в связи с Сергием Радонежским), с одной стороны, и веры с другой. Апофатический модус описания в мистическом богословии, несомненно, коренится именно в этой ситуации тайны и возможности его «положительно-го» выражения языком, в слове. — В связи с соответствующей темой у Шестова см. основательное и проницательное исследование Левин 1996.

¹⁵⁶ Глубоко понял эту ситуацию современный мыслитель:

«Пока я не уступаю миру, пока думаю, что все сводится только к моей тренировке и моей установке, будь то установка на тщательную отделку слова или, наоборот, на автоматическое письмо и на поток сознания, т. е. на вычерпывание бессознательного, мой метод заслоняет от меня то, что просто *есть*. Ведь и установка на бессознательное тоже установка сознания. Так называемое бессознательное оказывается опять сознанием, замахнувшимся на то, чтобы вычерпать собою без остатка все, что есть в человеке. Сознание добивается, чтобы кроме него и *его* бессознательного ничего непредвиденного на дне человеческого существа не осталось. Интенсивный разговор о бессознательном в 20 в. скрывает за собой намерение сознания распорядиться тем, что оно раньше не смело считать своим, чем оно поэтому не могло распоряжаться и что оно теперь сделало попытку подчинить, назвав бессознательным. Как чрезмерные стилистические заботы, так и техника письма, черпающая из «бессознательного», — это продолжение хлопот сознания вокруг себя с подстегиванием самого себя, с обеспечением себя, со сменой разнообразных «установок», когда давно уже неясно, осталось ли вообще что-либо этому сознанию выражать. Суэта вокруг «средств выражения» продолжается еще долго после того, как сказать становится нечего. Отгородившись концепцией «бессознательного» от задачи осознания самого себя,

сознание оберегает себя от той догадки, что смысл и слово, смысл-слово громко говорят вне его.

Один из этих голосов — настроение. Другой — голос совести, прежней жилицы дома, куда вселилось сознание (Бибихин 1993, 76–77).

- ¹⁵⁷ Строго говоря, внутри «епифаниева» текста следовало бы выделить и сообщение неких третьих персонажей — личное или в третьеличной передаче — о Сергии. Точно так же следует помнить и о значительной степени относительности речевых партий самого Сергия, которых около 75 образцов, составляющих значительный общий объем. О «собственных» словах-речах Сергия см. в соответствующих частях работы.
- ¹⁵⁸ Нужно отметить, что в «Житии» Сергия, строго говоря, вообще нет фрагмента, который можно было бы счесть за канонический образец портретного описания, помещаемого в определенное («свое») место житийного текста.
- ¹⁵⁹ Известная работа П. А. Флоренского о моленных иконах Сергия Радонежского, в основе которой лежит реферат, прочитанный автором в 1919 году в Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры (Флоренский 1969, 80–90; Флоренский 1996, т. 2, 383–408).
- ¹⁶⁰ Богословско-исторический комментарий к ряду проблем, поставленных Флоренским в «Иконостасе», см. Успенский 1989.
- ¹⁶¹ Среди них в первую очередь нужно различать иконы, где Сергий является единственным или безусловно центральным изображением, как в иконах класса «Сергий со сценами жития», и иконы, на которых Сергий входит в состав более сложных композиций типа явления Богоматери Сергию или же представлен в ряду других святых.
- ¹⁶² См. об этом Франк 1996, 167, но и 103–112.
- ¹⁶³ Панегирический портрет Сергия, приведенный выше, по сути дела реализует противоположный принцип — «из малого многое» и представляет собой упражнение в синонимии. Малое содержание (один, в принципе, смысл) — многие слова: более 20 эпитетов, в которых воспроизводятся и монтируются в широком масштабе одни и те же элементы, ср.: *смирeный* — *смиреномудрый* — *цѣломудренный*, *привѣтливый* — *благоцѣтливый* — *благоподатливый* — *благоговѣйный*, *добросрѣдый* — *добронравный* (ср. *добродѣтели*), *нищелюбивый* — *страннолюбный* — *миролюбный* — *боголюбный*, *тихий* — *утѣшителный*. Среди этих эпитетов более половины составляют сложные двучленные образования с женскими окончаниями (чаще) или дактилическими (несколько реже), создающие инерцию ритма.

- ¹⁶⁴ Ср. и предлагаемые экспликации-дополнения: «Из блаженств евангельских, как изображает нам преподобного Сергия его жизнеописатель, несомненно прилагались к нему: *блаженны нищие духом...*, *блаженны кроткие...*, *блаженны чистые сердцем*. Но вполне прилагалось к преподобному Сергию и еще [одно. — В. Т.] евангельское блаженство: *блаженные милостивы*» (Голубинский 1892, 30).
- ¹⁶⁵ Сергей в этом отношении был очень далеко от г-на Тэста, хотя и ему, вероятно, были чужды чувствительное, эмоциональное, «душевное», «психологическое» и тяга к анонимному, к деперсонализации, к тому пределу, где все личное растворяется в великом бесконечном. Возможно, и Сергей, как и автор «Вечера с господином Тэстом», знал, что «в словах нет никакой глубины». Но он знал и то, что имеет глубину, — безмолвие.
- ¹⁶⁶ В связи с тем свойством Сергия Радонежского, которое обозначается как кротость (*кротѣкъ*), уместо вернуться к этимологии слова с тем, чтобы определить семантическую мотивировку ее. К этому лексико-семантическому гнезду относятся праслав. **krotъkъ(jь)*, **krotъnъ(jь)*, **krotostъ*, **krotidlo*, **krotiti*, **krotěti*, **krotmъti*, см. ЭССЯ 1987, 17–19. Здесь же предлагается новый вариант этимологии. Соглашаясь с Бернекером в том, что в основе значения этих слов находится идея кастрации ('упрощение, усмирение кастрированием'), см. Zborn, Jagić 1908, 602; Berneker 1908, I, 625, авторы словаря не соглашаются с предложенным Бернекером выбором способа кастрации — *битье* мошонки палками (ср. русск. диал. *кротить* 'бить морского зверя' → 'усмирять'). «С нашей точки зрения, преждевременны поэтому и сравнения с греч. *κροτέω* 'бить', 'колотить', а тем более — прямолинейное возведение к и.-евр. **kert-* 'резать' (ЭССЯ 1987, 19). Вместо этого и в развитие старой идеи (Brückner 1957, 271) авторы предлагают объяснять эти слова из и.-евр. **kret-*: **kert-* 'крутить', 'скручивать' (относя сюда же и инфигированный вариант **krōtiti*: праслав. **krōtiti*), см. Рокоту 1959, I, 585, и связывать в таком случае кастрацию с вариантом перевязывания (перекручивания) семенников. Это решение едва ли можно назвать безупречным. Разгадку этимологии указанных слов следует, видимо, искать на других путях. В этом случае внимание должно быть привлечено к и.-евр. **kret-* 2 'бить', 'ударять' и **kret-* 1 'трясти', 'перетряхивать' (Рокоту 1959, I, 620–621), которые скорее всего могут быть поняты как две филиации единого источника, обозначавшего предположительно такое трясение-перетряхивание сыпучей субстанции, которое имеет своей целью избавление от всего лишнего с тем, чтобы в результате осталось нужное. Вероятно, можно говорить и о специализированном значении **kret-* в акусти-

ческом коде — ‘шуметь’, ‘верещать’ и т. п.: шум как результат трясения-перетряхивания (ср. русск. *грóхатъ*, *грóхотáть* и т. п. ‘стучать’, ‘стукать’, ‘ударять’; ‘издавать шум’ при *грóх*, *грóхот*, *грóхоты* как обозначениях большого решета, в которое помещают сыпучее вещество — зерно, порох, землю и т. д. для просеивания). Это сепарирование нужного от ненужного, лишнего можно представить себе как такое трясение, перетряхивание, взбалтывание сыпучего вещества, например, зерна, при котором об-б и в а е т с я и отъединяется от нужного все лишнее, как в решете для очистки зернового хлеба. Отчасти то же происходит и при перебалтывании жидкой субстанции, чтобы увеличить ее густоту, иногда вплоть до твердости (ср. *с б и в а т ь* молоко в сливки, в масло и т. п.). В последнем случае все кончается тем, что жидкая субстанция твердеет и перетряхивание-перебалтывание становится невозможным и акустические эффекты снимаются сами собой: шум исчезает и бывшее жидкое как бы «усмиряется», у с п о к а и в а е т с я, у т и х а е т, у к р о щ а е т с я (**u-krotĭjati* : **u-krotĭjiti*). Именно эти значения как раз и являются основными в праслав. **krotěti*, **krotiti*, *krotnoti* и в отдельных славянских языках. Строго говоря, этот круг значений и является единственным, а н.-луж. *krośiś*, в.-луж. *chrośiś* ‘оскоплять’, ‘холостить’, ‘кастрировать’, как бы опустошаться, избавляться от лишнего, вполне объясняются из основного семантического круга этих глаголов, хотя следует заметить, что конкретные семантические мотивировки могут, иногда задним числом, привязываться к разным специализированным действиям, объясняющим закрепление в данной традиции д а н н о й мотивационной схемы.

В приводимом здесь контексте становится ясным значение идеи удара, битья в семантическом развитии этой лексической семьи. И здесь кажущееся исключением русск. диал. (арханг., беломорск., терск.) *к р о т и т ь* (рыбу, тюленя, нерпу), т. е. оглушать их («успокаивать») ударом палки по голове (см. СРНГ 1979, вып. 15, 285): но также и ‘унимать’, ‘смирять’; ‘укрощать’ [ср.: *К р о т и* страсти свои. Даль II⁴, 509; — *Я не в след твой ступлю, а спесь и гордость твою заступаю — пол топчу и твое сердце крочу и руки коротаю* (Сольвыч. Волог., 1846. СРНГ 15, 1979, 285); ‘воспитывать в строгости’, ‘держат в повиновении’) должно быть выведено из изоляции: и русск. диал. *к р о т и́ло* ‘деревянный молот, которым бьют морского зверя или крупную рыбу’, *к р о т и́лка*, *к р о т и́льщик*, *к р о т и́к* (СРНГ 1979, 184), и словен. *krotílo*, чье значение ‘успокоительное средство’ (Pleteršnik I, 477) предполагает из-за суффикса *-l-* (< *-dl-*) наличие более раннего инструментального значения — орудие усмирения-укрощения, отсылают к соответствующим

Примечания

щему значению 'бить', 'ударять', 'стучать' (физическое «грубое» воздействие на объект) уже на праславянском уровне, что подтверждается и бесспорными параллелями в других индоевропейских языках. Ср. др.-греч. κρούω 'бить', 'ударять'; 'стучать', 'трещать'; 'с грохотом мчать': κρότος 'шум', 'грохот', 'лязг'; 'удар, производящий отзвук (шум)'; лит. *krēsti* (*krēčia*, *krēta*) 'бить', 'ударять'; 'рубить'; 'наказывать', 'качать'; 'мучить', 'причинять страдание' при более распространенных значениях 'трясти', 'перетряхивать', 'пересыпать', 'высыпать' и т. д. (LKŽ 6, 1962, 539–550), ср. также *krēsti* 'очищаться' (от паразитов), 'избавляться' и т. п. — при *kratyti* 'трясти', 'сотрясать', 'встряхивать'; 'обыскивать' и т. п. (LKŽ 6, 1962, 450–456), *kratoti* 'громко смеяться', 'хохотать', но и *krata* 'большое плетеное решено'; 'растрясывание', 'обыскивание', *krātilas*, *krētilas*, то же, *kratyklė*, *kratiklis* 'прут (или другое приспособление) для встряхивания', 'соломотряс', 'трясилка' и др. (ср. также Fraenkel 1962, 295), лтш. *krēst* 'ронять', 'трясти', *krateklis*, *kratiklis* 'большое решето'; ср.-ирл. *crothaim* 'трясти', др.-англ. *hraðe*, *hraeðe* 'быстро', 'скоро', др.-исл. *hraðr* 'быстро', 'спешно', но и слова со значением 'твердый', 'крепкий', 'жесткий', как-то: гот. *hardus*, нем. *hart*, англ. *hard* и др., что в свою очередь находится в перекличке с некоторыми употреблениями русск. диал. *кроткий* 'крепкий', 'жесткий', 'суровый', 'злой' (*Ох, и кроток он! Со страху умрешь, лишь одним глазом поведет; — Спать кротким сном, т. е. крепким; — Жмет кротко, т. е. крепко и т. п.*), см. СРНГ 1979, вып. 15, 285; но в то же время *кротко* применяется и для обозначения мирной, дружной жизни, жизни в согласии (ср.: *Кротко жили, свекрови не перечили; — вот уж кротко так, кротко живут, характером сошлись.* — Там же).

Во всех рассмотренных случаях вся совокупность значений определяется присутствием некоей силы, выступающей как причинно-образующий фактор соответствующего действия или свойства. Уже одно это обстоятельство дает серьезные основания поставить вопрос о связи рассматриваемых слов с обозначением силы в древнегреческом и индо-иранском, ср.: др.-греч. κράτος 'сила', 'мощь': 'крепость'; 'могущество', 'власть'; 'одоление' и т. п. (: κρούω 'быть сильным, мощным', 'господствовать', 'властвовать', 'первенствовать'; 'осиливать', 'одолевать', 'добиваться верха'; 'входить в силу', 'усиливаться', 'крепнуть' и т. п.), κράτις 'сильный' (Гомер), κράταίος 'сильный', 'могучий', 'крепкий', κράτερός (но и κάρτερός) 'сильный', 'крепкий', ср. κάρτος [эпич., ионич.] 'сила', 'крепость', эол. κρέτος); — др.-инд. (вед.) *krātu-* 'сила', 'мощь', 'крепость', 'энергия' (: *kratūyānti* RV IV, 24, 4; X, 64, 2: *kratūyānti krátavo...*),

авест. *xratu-*, др.-перс. *xratu-*, *xra9u-* 'сила (духа)', парф. *xrd* и т. п. (см. Mayrhofer 1989, I, Lief. 6, 407–408), в связи с которыми неоднократно обнаруживает себя та же идея твердости, жесткости, что и в гот. *hardus* и родственных ему словах. При всех весьма пронизательных наблюдениях Э. Бенвениста над специализацией др.-греч. *κρᾰτός* применительно к соответствующему типу культуры («преимущество», «первенство», «превосходство над равными», ср. *κρᾰτερός*), в частности, к воинам, идея силы и в древнегреческом слове и родственных ему словах других индоевропейских языков остается несомненной (Benveniste 1973, 357–367, ср. Benveniste 1969). При этом сила может специализироваться в разных направлениях — быть физической или духовной, быть силой воина или поэта, быть магической или профанической.

Семантика рассмотренных слов, их основная идея, наконец, филиация значений и их специализация, несомненно, должны быть учтены, чтобы почувствовать сам дух языка, приведшего смысл от идеи силы-насилия к идее кротости, тем более, что и о самом Сергии Епифаний скажет — *кротокъ*, и за этим обозначением мягкости, незлобивости еще угадывается та духовная сила, которая позволяет быть кротким. Слова с этим корнем *крот-* составитель «Жития» употребляет и в других случаях и, вероятно (на своем «этимологическом» уровне) связывает их с *кротокъ*. Так, в главке о бесноватом вельможе рассказывается о человеке, который был *бѣсом мучим лють*, и это беснование придавало ему огромную злую силу — такую, *яко и желѣзныя ему узы съкрушати. И ничим же могущен его удръжати, яко 10 или множае мужей крѣпких: овѣх бо рукама биаше, иных же зубы хапаа. И тако от нихъ отбѣгъ в пустаа мѣста [...]* Сергей начал молиться о болящем и кротость целителя освободила бесноватого от присутствия в нем злой силы: *И оттолѣ бѣснуяйся начат помалу кротѣти [...]* И тако пребысть в монастырѣ нѣколико дни кроток и смыслень, благодатию Христовою отиде здравъ в дом свой (ПЛДР 1981, 367, ср. Тихонравов 1892, 35). Сергей знал по собственному опыту, что надо в таких случаях делать. Еще раньше он сам был жестоко мучим бесами, и, вооружившись молитвою, он сказал: «*Боже! Кто уподобится тебѣ? Не премлъчи, ни укроти, Боже! Яко се врази твои въшумѣша*». И Бог укротил врагов.

¹⁶⁷ При всех кажущихся непреодолимыми различиях между Сергием и господином Тэстом у них есть и нечто общее, объединяющее их с любым человеком. И так Тэст — человек «авторerefлектирующий» (во всяком случае, более чем «рефлектирующий» при всей установ-

ке на анонимность), то, может быть, и в этом случае уместно прислушаться к его словам:

Припомните, в детском возрасте мы *открываем* (*on se découvre*): мы медленно открываем пространство своего тела, выявляем, думается мне, рядом усилий особенности нашего существа [...]

Он почувствовал боль.

— Однако что с вами? — сказал я ему. — Я мог бы...

— Со мной?.. — сказал он. — Ничего особенного. Есть... такая десятая секунды, которая вдруг открывается... (*se montre...*). Погодите... Бывают минуты, когда все мое тело освещается (*s'illumine*). Это весьма любопытно. Я вдруг вижу себя изнутри... (*j'y vois tout à coup en moi...*). Я различаю глубину пластов моего тела; я чувствую пояса боли (*des zones de douleur*) — кольца, точки, пучки боли. Вам видны эти живые фигуры? Эта геометрия моих страданий (*cette géométrie de ma souffrance...*)? [...] Моя усиливающаяся боль заставляет меня следить за собой. Я думаю о ней! Я жду лишь своего вскрика... И как только я его слышу, предмет — ужасный предмет! — делается все меньше и меньше, ускользает от моего внутреннего зрения... Что в силах человеческих? Я борюсь со всем — кроме страданий моего тела, за пределами известного напряжения их [...] (Валери 1976, 102–103; Valéry 1946, 31–33).

Ср. др.-инд. *ātman* — и собственно Я, и тело, и сущность, и существование, и ум, и дыхание, и жизнь (к взаимоотношению Я, тела и жизни).

¹⁶⁸ Главное на эту тему кратко сказано в «Главе о своем Я» («*Attavaggo*»), хотя *attā* как Я-душа постоянно присутствует и в других главах «Дхаммапады»:

Знающий, что свое Я — приятно (*attānaṃ se piyaṃ*), пусть бдительно охраняет себя.

Пусть он сначала себя (*attānaṃ*) приведет в надлежащее состояние [...]

Полностью смилив себя (*attānaṃ*), он может смирить и других. Поистине, смирение самого себя — трудно.

Ведь свое Я — господин себе (*attā hi attano nātho*). Кто же может быть господином? Полным смирением своего Я человек находит господина, которого трудно найти [...].

Ибо сам человек совершает зло, и сам оскверняет себя. Не совершает зла он тоже сам, и сам очищает себя. Чистота и скверна связаны с самим собою. Одному другого не очистить («Дхаммапада» XII, 1–4, 9).

¹⁶⁹ Мотив борьбы за *мѣсто сие* весьма четко обозначен в «Житии». Собственно, казалось бы, и бесы, и сам диавол требуют немного-

го — уйди только отсюда, с этого места, и мы тебя оставим, а не уйдешь — погибнешь: *«Избѣжи, изиди отсюду и к тому не живи здѣ, на мѣсте сем»* или *«Отиди, отиди от мѣста сего! [...]* *Что хочещи обрѣсти на мѣсте сем? [...]* *Въскую здѣ въдворяещися?* и т. п. У дьявола и бесов мест, к тому же свободных, пустых, незаселенных, очень много, на Руси — тем более, но им понадобилось именно это место и спор идет именно за него, как если бы на нем клин сошелся. И это так: место — не более чем экстенсивный вариант «персонального». Всё дело в том, что, пока это место сергиево, оно свято и нечисти здесь не жить. Бесы хорошо понимают это, и потому им не столь важно присвоить себе «место сие», сколь убрать с него Сергия и — шире — не позволить ему иметь свое «место сие» на земле.

¹⁷⁰ Правда, в «Житии» есть место (точнее, в «Слове похвальном»), в котором через указание положительных свойств Сергия дается понять, что плотские («похотные») искушения не нарушили его чистоты, ср.: [...] *поживе на земли аггельским житиемъ, стяжа трѣтѣние кротко и въздрѣжание твердо, въ девѣствѣ, и в чистотѣ, и цѣломудрии, съврѣши святыню Божию и сподобленъ божественна благодати [...]* — Характерно, что упоминаемое в ряду достоинств Сергия *трѣтѣние* в этом контексте невольно осмысляется как терпение перед «похотными» искушениями [*трѣтѣние кротко и въздрѣжание твердо* в ПЛДР 1981, 417 переводится как «(закалился) в терпении кротком и воздержании твердом», что дает возможность понимать это сочетание как отчасти антитетическое: кроткое, т. е. мягкое терпение : твердое воздержание; но, кажется, не менее вероятно понимание *кротко* в этом контексте и как ‘крепкое’, так сказать, ‘упорное’, ‘жесткое’ (ср. выше о *кротѣти* и др.), и тогда перед нами семантическая тавтология — терпение к р е п к о е и воздержание т в е р д о е при том, что и терпение, и воздержание здесь обозначают неподатливость греху, устойчивость против него, несмещение с ним; дальнейшие (непосредственно) упоминания о девственности, чистоте и целомудрии как бы обозначают сферу, в которой Сергий успешно, крепко терпел искушения и твердо воздерживался от соблазна]. — О терпении говорится и в другом месте «Жития», но уже в более широком, менее специализированном смысле: [...] *тяготу вара дневнаго понесъ, и зной полудневный добльственѣ възприатъ, и студень зимную велми пострада, и мразы лютыя неистрѣпимыя претрѣпѣ имени ради Божиа*. Одним словом, возвращаясь к предыдущему примеру, терпел жесткое, жестокое, крепкое, нестерпимое, и того ради

нынѣ въсприять мзду съвершену и велию милость, где «милость» отсылает к мягкости-кротости.

¹⁷¹ См. Ухтомский 1996. Предание, если говорить о русской традиции, объединяет и канонические христианские тексты, и святоотческую литературу, и великую русскую художественную литературу, «осознаваемую как органическую часть того предания, в мире которого жили и живут русские люди». И еще, на этот раз с другой стороны, — «Там, где оборвано предание Христовой Церкви, — человечество быстро скатывается в животное состояние и е»; ср. также Хализев 1998, 223 и др.

¹⁷² «Его [Л. И. Шестова. — В. Т.] путь — пусть *ненаправленного поиска* (он не знает не только где искать, но даже и что искать), *бестолковости, неразумия, даже безумия*, путь, приводящий к нелепостям, парадоксам, абсурду, — но только на таком пути может проявиться *свободное творчество и гениальность*. Он не претендует на абсолютную истину, его суждения могут быть только *проблематическими* — а еще лучше молчание, *бессловесность*» (Левин 1996, 7).

¹⁷³ Здесь уместно привести слова С. Л. Франка из статьи «Русское мировоззрение», где именно познание, бытие и Я образуют единый контекст, существенно отличный от «рационалистического» западноевропейского (декартовско-кантовского) подхода к проблеме:

Русскому духу путь от «*cogito*» к «*sum*» всегда представляется абсолютно искусственным; истинный путь для него ведет, напротив, от «*sum*» к «*cogito*». То, что непосредственно очевидно, не должно быть вначале проявлено и осмыслено через что-то иное; только то, что основывается на самом себе и проявляет себя через себя самое, и есть бытие как таковое. Бытие дано не посредством сознания и не как его предметное содержание; напротив, поскольку наше «я», наше сознание есть не что иное, как проявление, так сказать, ответвление бытия как такового, то это бытие и выражает себя в нас совершенно непосредственно. Нет необходимости прежде что-то «познать», осуществить познание, чтобы проникнуть в бытие; напротив, чтобы что-то познать, необходимо сначала уже *быть*. Именно через это совершенно непосредственное и первичное бытие и постижимо, наконец, всякое бытие. Можно также сказать, что в конечном счете человек познает постольку, поскольку он сам есть, что он постигает бытие не только идеальным образом через познание и мышление, а прежде всего он должен реальнее укорениться в бытии, чтобы это постижение вообще стало возможным. Отсюда следует, что уже рассмотренное нами понятие жизненного опыта как основы знания связано с онтологизмом. Ибо жизнь есть реальная связь между «я»

и бытием, в то время как мышление — лишь идеальная связь между ними. Высказывание «*primum vivere deinde philosophare*» по внешнему утилитарно-практическому смыслу есть довольно плоская банальная истина: но то же самое высказывание, понимаемое во внутреннем, метафизическом смысле, таит в себе (как выражение онтологического примата жизненного факта над мышлением) глубокую мысль, которая как раз и передает, по-видимому, основное духовное качество русского мировоззрения (Франк 1996, 169–170).

Ср. также обсуждение этих проблем (и смежных с ними) в русской философии, начиная с 80-х годов XIX века (труды Л. М. Лопатина; Трубецкой 1890; Трубецкой 1900) и особенно в начале XX века (Лосский Н. О. 1906; Франк 1915 и др.). — Впрочем, и спускаясь с уровня мировоззрения, рефлексий, бытийственного на уровень профанического, обыденного, бытового идея бессилия, бессмысленности слова и выбор позиции молчания, легко заметить, что эти мотивы в «практической» речи столь часты, что можно говорить (с известным основанием) о целом классе подобных высказываний — как имплицитных типа *С тобой говорить — язык наварить* (следовательно, лучше молчать), так и эксплицитных типа *С тобой говорить бессмысленно — лучше помолчу* или *Сколько тебе ни говори, а ты всё одно, лучше уж молчать, чем языком зря трепать*, или *Слово — серебро, молчанье — золото* и т. п.

174 Как сказано в несколько иной ситуации поэтом в стихотворении «Читатель»: [...] *Там те незнакомые очи | До света со мной говорят. || За что-то меня упрекают | И в чем-то согласны со мной... | Так исповедь льется немая, | Беседы блаженнейшей зной.*

175 Ср., впрочем: «Если Исаакий и Михей своей кончиной упредили св. Сергия и были связаны обещанием молчания до смерти, то от Симона Епифаний мог узнать о тайнах, оставшихся неизвестными для остальных монахов» (Федотов 1990, 149–150).

176 Это чудесное дарование «неспособному» Варфоломею справедливо рассматривается как освящение духовной культуры, и сам повод к этому освящению, явленный в случае Варфоломея, можно признать более сильным, чем необыкновенные способности к грамоте Феодосия Печерского или Авраамия Смоленского. Федотов 1990, 144 пишет, что такое освящение «более авторитетно, ибо благодатно», и с этим трудно не согласиться.

177 В этом контексте нередко вспоминают о тезоименитом преподобному Сергии Нуромском, ведшем подвижническую жизнь на Афоне, потом в обители Сергия Радонежского и, наконец, удалившемся в Вологодские леса.

¹⁷⁸ Та же идея отразилась и в возобновлении новых связей с центром вселенского православия — с Византией, Константинополем, Афоном, что открыло всё более расширяющиеся возможности греческого (и южнославянского) влияния, о чем см. выше. Разумеется, важны были не только культурные, книжные влияния, распространение знания греческого языка (московский митрополит Алексей перевел исправленное им Евангелие с греческого подлинника), но и личные связи русских, приезжавших в Византию, и греков, посещавших Северо-Восточную Русь. По преданию, Сергей Нуромский начинал свое подвижничество на Афонской горе, а ученика Сергия Радоньжского Афанасия, игумена Серпуховского; видимо, с основанием отождествляют с Афанасием Русином, списавшим на Афоне в 1431 году «под крылием св. Григория Паламы» сборник житий для сергиевой Троицы.

¹⁷⁹ Эти понятия встречаются в учительном писании о руководстве молодых монахов из монастыря, в котором жил Павел Обнорский, см. Smolitsch 1936, 64; ср. также Smolitsch 1953 и др. — И еще один характерный пример, хотя и несколько иного рода. Во время своего паломничества по Вологодскому краю А. Н. Муравьев, автор «Русской Фиваиды», зашел в уединенную часовню на берегу Нурмы, чтобы поклониться преподобному Павлу Нуромскому. «Кроткий лик его встретил меня там в сонме прочих пустынножителей, по сторонам распятого Господа, ради Коего столько подвизались. В руках святого Павла был свиток с надписью: “О, если бы ведали всю силу любви”. Такое краткое напоминание в пустыне особенно было умилительно для сердца и красноречивее многих витийственных речей» (Муравьев 1855, 23–24; ср. Концевич 1994, 142).

¹⁸⁰ В версии «Жития» — *Блажени кротци, яко ти наслѣдят землю и обладают ею.*

¹⁸¹ Весьма существенны и своей логической строгостью, и прикосновенностью к наиболее глубоким слоям, обозначаемым в апофатическом плане и в троическом богословии, и последующие рассуждения В. Н. Лосского, представляющие собой по существу ответ на поставленный им же самим вопрос:

Если всякое троическое богословие в своем стремлении освободиться от противоречивости космологической и приложить некоторые свои понятия к запредельности Бога в Себе должно прибегать к апофазе, которую мы встречаем у христианских мыслителей, приводит к троическому богословию?» (Лосский 1975, 97, ср. также и далее; Лосский 1995, 29).

Чтобы ответить на этот вопрос, В. Н. Лосский рассматривает различные случаи применения «негативного» метода богословами и распределяет их в зависимости от их принадлежности к различным аспектам христианского апофатизма, ограничиваясь прежде всего двумя примерами — Климента Александрийского и Дионисия Ареопажита. Отсылая к соответствующим анализам автора, следует признать, что сам выбор этих мыслителей и богословов сделан очень удачно, и разница между ними говорит не только об их индивидуальных вариантах богословия, но и том переломе, который был связан в христианском богословии и прежде всего в богопознании с Никейским собором и выдвинутым на нем троическим догматом, и с великими каппадокийцами. На примере Климента и Дионисия видно, как по-разному отражается связь апофатизма с учением о Троице, но в обоих случаях она очевидна. Разница только в том, что у первого, близкого к интеллектуальной среде платоников, апофатизм остается в рамках троического богословия в том его варианте, который характеризовал доникейскую эпоху. Что же касается второго, то при всей сложности его хода размышлений, иногда вызывающих соблазн выбора нелучшего решения, при неполноте дошедших до нас трактатов, составляющих корпус его текстов, основной вывод после глубокого анализа В. Н. Лосского ясен: «То, что не удалось осуществить александрийскому дидакалу, завершил “искусный неизвестный”, нанеший после каппадокийцев последний удар триадологическим схемам платоновской традиции и отождествивший непознаваемого Бога негативного пути с “Триединством” христианской трансцендентности» (Лосский 1975, 104 [Лосский 1995, 39]).

¹⁸² О богословском понятии человеческой личности см. Лосский 1975, 113–120 [Лосский 1995, 106–128]; Lossky 1967, 109–121 и др.

¹⁸³ Ср.: «Тварь, будучи в одно и то же время “природной” и “ипостасной”, призвана осуществлять равным образом свое природное единство и свое личностное различие, благодатно преодолевая индивидуальные пределы, которые дробят природу и стремятся свести личности к уровню замкнутого бытия частных субстанций. Это значит, что уровень, на котором ставится проблема человеческой личности, превосходит уровень онтологии, как ее обычно понимают» (Лосский 1975в, 120; Lossky 1967, 121).

¹⁸⁴ Это, разумеется, не означает, что личностное начало отсутствовало ранее. Яркий пример его присутствия — «Моление» Даниила Заточника (XII–XIII вв.), следы интереса к которому обнаруживаются и в XIV веке, см. Слов. книжн. Др. Руси 1987, 112–114 и др.

- ¹⁸⁵ К сожалению, распространено ни на чем не основанное в одних случаях и основанное на ложных предпосылках в других мнение о позднем возникновении общины и к тому же в контексте фискальных интересов государства и крупных землевладельцев.
- ¹⁸⁶ Как известно, исповедь была обязательной для всех, тайной и предусматривающей открытие исповеднику всех сокровенных грехов и мыслей. И хотя ответы относились к задаваемым, заранее сформулированным вопросам, сам перечень грехов, о которых спрашивалось, был и обширен, и, главное, предполагал подробную дифференциацию в зависимости от социального статуса исповедуемого.
- ¹⁸⁷ Говоря об этом сдвиге религиозного сознания на Руси, начавшемся в XIV веке, нужно со всей настоятельностью подчеркнуть, что этот прорыв вглубь был, конечно, делом меньшинства, более того, очень немногих, кому выпала эта благодать (о некоторых из них — как иночествующих, так и «мирских» — можно узнать из «Жития» Сергия и некоторых других источников). Но этот прорыв был важен сам по себе. Его преображающий эффект был заразителен, и в дальнейшем эта новооткрытая «лично» глубина христианского сознания и соответствующей ему жизни во Христе усваивалась, видимо, легко и естественно как «свое» собственное обретение. Такие прорывы неотменимы, даже если они совершаются на фоне противоположных по своему характеру прецедентов — богоотступничества, богохульства, поругания святынь, того бесования, которое бывает тем сильнее и агрессивнее, чем значительнее достижения на пути к Богу. И дело здесь вовсе не в количественном соотношении праведников и грешников, благочестивых и нечестивых, Божьих людей и людей Дьявола. «И свет во тьме светит, и тьма не объяла его», — сказано в Евангелии от Иоанна (1: 5), и эта неугасимость света в конечном счете перевешивает беснование тьмы, ее мощь и плотность. — А людей тьмы (не той, что жаждет света, а той, что ему враждебна и уже сделала свой выбор — против света) на Руси XIV века было, судя по всему, немало. Об этом отчасти можно догадываться по свидетельствам XV века, когда богохульство в определенных (по крайней мере) местах приобретало, видимо, массовый характер. В послании новгородского епископа Геннадия (январь 1488 г.) суздальскому епископу Нифонту рисуется страшная картина:

Еретикам ослаба пришла, уже наругаютца христьянству — вяжут кресты на вороны и вóроны. Многие видели: вóрон деи летает, а крест на нем вязан деревян, а ворона деи летает, а на ней крест медян. Ино таково наругание: вóрон и ворона садятца на стерве и на калу, а крестом по тому волочат! А zde обретох икону у Спаса на Ильине улици [речь идет о Новгороде. — В. Т.] — Преображение з

деянием, ино в праздницех обрезание написано — стоит Василий Кисарийский, да у Спаса руку да ногу отрезал, а на подписи написано: обрезание Господа Нашего Иисуса Христа.

Впрочем, и вдали от Новгорода, в глуши (на Ояти), где можно было бы, казалось, ожидать большей благочестивости или во всяком случае меньшего цинизма, творилось такое же:

Да с Ояти привели ко мне попа да диака, и они крестьянину дали крест телник древо плакун, да на кресте том вырезан сором женской да мужской и христианин де и с тех мест сохнути, да немного болел иш да умерл.

¹⁸⁸ Современный исследователь, имея в виду византийских исихастов XIV века, которых нередко упрекали как раз в многоглаголании и многописании, в активной борьбе за достижение своих целей, нередко в своего рода суетности, пишет: «[...] можно еще раз видеть, что суть нового византийского исихазма XIV века была не столько в молитвенном углублении, сколько в беспокойных поисках согласия между личным откровением и жизнью мира» (Бибихин 1995, 348).

¹⁸⁹ Нужно подчеркнуть, что фигура Феолипта стала проясняться, начиная с середины нашего века, прежде всего благодаря публикациям отца Салавилля (Salaville 1940, 1–25; Salaville 1944, 119–125; Salaville 1947, 101–105 и др.), продолженным в последнее десятилетие Синкевичем (Sinkewicz 1988; Sinkewicz 1992 и др.) и другими специалистами. При этом ряд известных по названию текстов Феолипта остаются пока не опубликованными.

¹⁹⁰ Ср.:

Они [Симеон Новый Богослов и Никифор, видимо; Никифор Исихаст, учитель Феолипта, автор трактата «О хранении сердца». — В. Т.] явно советуют начинающим как раз то, против чего, как ты говоришь, кое-кто возражает. Да только ли старые святые? Мужичи, свидетельствовавшие незадолго до нас и отличившиеся силой Святого Духа, передали нам то же самое из собственных уст. Я говорю о богослове — воистину богослове и достовернейшем созерцателе истины Божиих тайн, — о прославившемся при нас достоименном Феолипте, предстоятеле Филадельфийской Церкви, вернее светильнике, озарявшем из нее вселенную (Триада I, 2, 12 — Триады 1995, 53);

ср. также:

На него-то философ [Варлаам. — В. Т.] и напустил свое воображительное многоумие словно некий огонь, использующий препятствие себе в пищу. У него нет благоговения перед исповедничеством

и последовавшим изгнанием, он не уважает мужей, общавшихся с Никифором в этом изгнании и учившихся от него божественным тайнам, мужей, которые в нашей Церкви явились как соль земли, свет мира (Мф. 5, 13–14) и всегда «держались слова жизни» (Флп. 2, 16), — мы говорим о Феолите, просиявшем как свет в лампаде в городе Филадельфии (Триады II, 2, 3 — Триады 1995, 160).

- ¹⁹¹ Среди учителей Григория Паламы, повлиявших на него, указывают и святителя Афанасия I, патриарха Константинопольского (1289–1293 гг., 1303–1309 гг.), который на рубеже XIII и XIV веков продолжал традицию «психосоматического» способа молитвы, насмешливо окрещенного Варлаамом как *ὀμφαλοψυχία* (букв. — ‘пуподушие’). Монаху Ксерокерского монастыря в Константинополе Симеону (XI век) приписывают классическое описание подобной техники, которая вовлекает в общую «работу» тело и душу. Ср.:

Затвори двери твоей кельи, сядь в углу¹ и отвлеки мысль твою от всего земного, телесного и скоропреходящего. Потом склони подбородок твой на грудь свою и устрями чувственное и душевное око твое на пупок свой; далее сожми обе ноздри свои так, чтобы едва можно было дышать, и отыщи глазами приблизительно то место сердца, где сосредоточены все способности души. Сначала ты ничего не увидишь сквозь тело твое; но когда проведешь в таком положении день и ночь, тогда, о чудо, увидишь то, чего никогда не видал, увидишь весьма ясно, что вокруг сердца твоего распространяется божественный свет (Христианство 1993, I, 652).

- ¹⁹² В вопросе о сущности и энергии Божиих, споря с Варлаамом и Акиндином, отрицавшими возможность отделения Божьей сущности от энергий, отказываясь слушаться запрета патриарха, опасавшегося, что учение Паламы опасно для Церкви, на благословствование, Григорий «был уверен, что не столько вводит новшества в православное богословие, сколько возвращает его к живым истокам. Не случайно на всем протяжении споров его главным аргументом оставался святоотеческий текст. Задачей св. Григория, как он ее формулировал, было “развернуть” многочисленные суждения о Божьем действии, которые уже есть у учителей Церкви. “Нет ни сущности по природе без энергии, — пишет св. Василий Великий, — ни какой бы то ни было энергии без сущности, и больше того, мы познаем сущность через энергию, имея для удостоверения саму эту энергию как показание (*δείξιμα*) сущности: ведь Божией сущности никто никогда не видел, но мы все равно достоверно знаем эту сущность через ее энергии”. “Действуя (энергии) разнообразны, а сущность проста, и мы говорим, что можем познать нашего Бога по Его действиям, а что можем приблизиться к самой Его

сущности, не утверждаем: ведь к нам нисходят Его энергии, а Его сущность остается неприступной”» (Бибихин 1995, 359).

193 Эта апология тела не раз подтверждается текстами св. Григория. В частности, с нее и начинается 2-я часть «Триады I»: о том, что, стремясь в исихии внимать самому себе, не бесполезно держать ум внутри тела:

Разве не помнишь, брат, слов апостола, что «наши тела — храм живущего в нас Святого Духа» и что «мы — дом Бога», как и Господь говорит, что «вселось и буду ходить в них и буду их Богом» (1 Кор. 6, 19; Евр. 3, 6; 2 Кор. 6, 16)? А в то, что по природе способно сдзлаться Божиим домом, разве погнушается вселить свой ум всякий, ум имеющий? И зачем Бог изначально вселил ум в это тело? Уж не сделал ли плохо и Он? Подобные вещи пристало говорить еретикам, которые называют тело злом и изваянием лукавого, а мы злом считаем только пребывание ума в телесных помыслах, в теле же — никак не злом, раз само тело не зло [...] (Триады 1995, 41),

ср. об «умственном змии», отдалившем человека от Бога (там же, 129); отсюда и полемика с «любителем наук», и то «единовидное свертывание ума», позволяющее «внешнему» человеку «сделаться монахом и соответствовать высшей единящей жизни», подняться над тварным миром (Триады 1995, 147).

194 Нужно напомнить, что во время расцвета исихазма в середине XIV века Григорий Палама был достаточно хорошо известен в Сербии и высоко ценим. Филофей, патриарх Константинопольский, в своем жизнеописании св. Григория сообщает о встрече сербского короля Стефана Душана, выдающегося государственного деятеля той эпохи, на Афоне с Григорием, с которым он вел беседу. Отдавая себе, видимо, отчет в значении этой фигуры, Стефан Душан приглашал Григория Паламу к себе, обещая ему дать во владение города, церкви и целые области, приносящие громадные доходы (Успенский 1891, 374–375; Концевич 1993, 94 и др.). Связь с исихазмом характеризует Сербскую Церковь с тех пор, как она стала независимой. «Святой Савва был исихастом в точном смысле слова: весь проникнутый учением древних отцов пустыни и учением св. Симеона Нового Богослова [† 1032 г. — В. Т.], он проложил то русло, по которому неизменно с той поры потекла духовная жизнь Сербии вплоть до наших дней» (Концевич 1993, 93–94). Как известно, архиепископ Иаков был учеником преп. Григория Синаита и способствовал усилению духа исихазма в Сербской Церкви. Этот дух водил рукой миниатюриста, иллюстрировавшего сербскую («мюнхенскую») Псалтирь и «вдохновленного современным ему богословом Григорием

Паламою» (см. Vasić 1930, 110–123; Концевич 1993, 94). Также известно влияние, оказанное сербской иконописью той эпохи на новгородскую иконопись, в которой обнаруживаются отчетливые следы соприкосновения с духом исихазма. В частности (и это сильный аргумент в пользу исихастического сознания и связанных с ним переживаний), не раз обращалось внимание, что на иконах новгородской школы иконописи, особенно в 70–80-е годы XIV века, обнаруживается стремление наглядно передать состояние экстаза, в котором пребывали апостолы при созерцании Фаворского света (ср. фрески, изображающие Преображение, в Ковалево и в Волотовской церкви): позы лицезрящих этот таинственный свет позволяют видеть в них своего рода иконописную метафору выхода из своего собственного тела и пребывания вне его.

¹⁹⁵ Третий способ — перенести в XIV век средства связи XX века — был, разумеется, исключен из-за его абсолютной неосуществимости.

¹⁹⁶ Лишь вкратце, так сказать, панорамно, можно напомнить «русские» инициативы, предпринятые начиная с середины XIV века (речь при этом идет прежде всего о Северо-Восточной Руси). Невооруженным глазом заметно, что с этих пор начинается интенсификация связей с Константинополем и Святой Горой (Афоном), причем связи эти становятся более целенаправленными, «адресными», деловыми. Сюда приезжают не только с тем, чтобы «побывать и посмотреть» святые места, не только в связи с «низкой злобой» дня, но с серьезными целями, в надежде на долговременную, если не постоянную, связь. Количество паломников с Руси существенно возросло именно в это время и продолжало увеличиваться и в последующие десятилетия. Вскоре в константинопольских монастырях образовалась небольшая колония русских монахов. Одним из них, между прочим, был любимый ученик, и, видимо, земляк Сергия Радонежского и впоследствии первый настоятель Высоцкого монастыря под Серпуховом преподобный Афанасий Высоцкий, о котором епифаниево «Житие» Сергия сообщает, что он «въ божественныхъ писанияхъ зѣло разумень». Афанасий попал в Константинополь в 1383 году, «яко единъ отъ убогихъ», он занимался, кажется, только перепиской книг. Всего он прожил в Константинополе около 20 лет. Сначала Афанасий пребывал в монастыре Иоанна Предтечи, потом в Перивлепте. В одном из них он купил «андроэать» (Никон. летоп. IV, 39), т. е. ἀνδροεάτων, приобретенное единовременным взносом определенной суммы денег право пожизненного или на определенный срок содержания в монастыре. Известно, что в 1401 году, пребывая в монастыре в Перивлепте, он перевел с греческого на церковнославянский «Устав» Саввы Освященного — «Око духовное» или, мо-

жет быть, только написал список готового уже перевода (Голубинский 1892, 99). Об Афанасии Высоцком (в миру Андрей) см. Смирнов 1874; Барсуков 1882, стб. 66–67; Тренев 1902; Иванов 1958, 27, 68–69; Вздорнов 1968, 176–177, 190–192; Слов. книжн. Др. Руси 1988, 79–81. — Что касается «Устава» Саввы Освященного (Иерусалимского), то история его введения в XIII–XIV вв. в Византии, в Сербии, в Болгарии, на Руси (где впервые, кажется, это сделал в Троице Сергий Радонежский после устройства им общежития; утвержден для русских монастырей этот «Устав Иерусалимский» был позже по инициативе митрополита Киприана) обнаруживает духовное единство Вселенского православия и — при учете «медленного» времени — известный синхронизм развития и появления таких крупных фигур, как святитель Савва, архиепископ Сербский Никодим, Феодосий Тырновский, патриарх Евфимий, Сергий Радонежский: все они были причастны или к введению «Устава», или к его переводу на славянский язык (Концевич 1993, 94–95).

Другим русским монахом в Константинополе несколько позже был Кир Зиновий, вероятно, игуменствовавший позже (с 1432 по 1443 гг.) в Троицкой Лавре и существенно увеличивший состав монастырской библиотеки. Вообще интерес к книжному делу, к рукописям, к их переписыванию и приобретению определял многое в деятельности русских монахов, пребывавших в Константинополе. Так, известно, что русская колония в Константинополе установила тесные связи с болгарской колонией: заимствовались книги, с них делались списки, отправлялись на Русь; вместе с тем неизвестные болгарам русские тексты также доставлялись им для ознакомления и, видимо, для сверки с греческими оригиналами, хотя бывало, видимо, что этой работой занимались и русские монахи, знакомые с греческим языком. Одному из таких людей принадлежал исправленный по греческому оригиналу текст Евангелия в константинопольском списке 1383 года. Сильно исправленный текст Нового Завета в Чудовском списке, переведенный с греческого и приписываемый перу митрополита Алексия (впрочем, есть и иное мнение, см. Соболевский 1903, 26–31), был сделан именно в Константинополе. Такие же контакты русских монахов с болгарами известны в то же время и на Афоне; очевидно, были они и с сербами, но в существенно меньшем масштабе, что и объясняет редкость русских списков того времени с сербских оригиналов (Соболевский 1894, 13–14).

Картина была бы неполной, если не отослать читателя к тем спискам духовной литературы — аскетической, житийной и иной, — которые были сделаны начиная с середины XIV века и которые по-

зволяют понять и широту охвата тем, и направления интереса, и — отчасти — духовный уровень русского читателя того времени: Василий Великий, Исаак Сирийский, Авва Дорофей, Максим Исповедник, Симеон Новый Богослов, Исихий, Феодор Студит и многие другие (см. Соболевский 1894, 17–22 при том, что за последний век этот список текстов, обязанных своим появлением на Руси южнославянскому влиянию, существенно пополнился). Значительная часть соответствующих рукописей хранилась именно в Троице.

¹⁹⁷ Впрочем, Никифор Григора опровергает паламизм Феогноста, сообщая, что когда Феогносту, как и другим архиереям, был прислан томос с определением Константинопольского Собора 1341 года (победа Григория Паламы и осуждение Варлаама), он, прочитав томос, поверг его на землю и, заткнув уши, покинул помещение. Позже он, будто бы, написал опровержение и укоризны Патриарху и епископам, обвиняя их в безбожности, бесстыдстве и анафематствуя их (ср. Голубинский 1900, т. II, 168); можно вспомнить, что тот же Никифор Григора, не будучи знаком с Алексием лично, злобно клеветал на него. Е. Е. Голубинский, с возмущением осуждая Григору, объясняет его поведение ненавистью к императору Иоанну Кантакузину и патриарху Филофею, возведших Алексия в митрополичий сан. Следует, однако, вспомнить, что Никифор Григора был другом Феогноста, уроженца Константинополя (ср. «Историю» Григоры — XXVI. 47–48 // III. 113–115). Однако эти данные ставятся под серьезное сомнение, так как они не вяжутся с историческими данными. Среди них указывают на то, что князь Симеон Иванович не без влияния Феогноста послал византийскому императору Иоанну Кантакузину, известному покровителю паламитов, большую сумму денег на восстановление рухнувшей южной абсиды храма Св. Софии. В свое время на этом, в частности, основании считали, что Феогност подписал томос, а не отверг его. Позже выяснилось, что в Московской Синодальной библиотеке хранилась греческая рукопись XV века, включавшая в себя томос 1341 года, где стояли имена тех, кто его подписал. Судя по описанию этой рукописи арх. Владимиром, среди подписавшихся был Μητροπολίτης Ρωσίου [...] Θεόγνωστος. Е. Е. Голубинский с достаточным основанием полагает, что в тексте присутствует ошибка, и предлагает напрашивающуюся конъектуру: Ῥωσίας вместо Ρωσίου (Голубинский 1900, т. II, 169). Известен и другой аргумент: когда в Константинополе взяла верх антипаламитская партия, Феогност сразу был урезан в своей власти (в Галиче была открыта особая митрополия, которой подчинялись все епархии Волыни); когда верх снова оказался за паламитами, Феогност был восстановлен в своих правах и на Волыни (Концевич

1993, 96). Наконец, едва ли «антипаламит» Феогност прочил бы в свои преемники бесспорного паламиста будущего митрополита Московского Алексия.

¹⁹⁸ Трудно не согласиться с мнением (Концевич 1993, 97), что «если бы св. Алексий держался в вопросе паламизма нейтральной позиции, то не могло бы образоваться столь тесного сближения с Патриархом. Только единомыслие могло их сблизить». А в этом единомыслии Филофей мог убедиться при личном знакомстве с Алексием. Впечатления патриарха были самые благоприятные, и с этих пор начинается его покровительство ему и, видимо, некоторая переоценка соотношения церковных сил на Руси и изменение взгляда относительно того, на кого нужно опираться на Руси в первую очередь. В этом плане характерно изменение позиции Филофея, о чем см. Макарий 1866, т. 4, 39, 42–46; Концевич 1993, 98. Незадолго до прибытия Алексия в Константинополь или даже сразу же после его прибытия туда же прибывает посольство из Новгорода (последовательность событий согласно Новгородской летописи: 1354 — послание Моисея, 1355 — возвращение Алексия на Русь) с жалобой на недавно скончавшегося митрополита Феогноста, почему-то не захотевшего дать архиепископу Новгородскому Моисею «крещатых риз», которые, однако, были даны предшественнику Моисея. На эту жалобу патриарх Филофей откликнулся благоприятным для Моисея посланием и удовлетворением жалобы. Новгородская первая летопись младшего извода по Комиссионному списку сообщает об этом восстановлении справедливости так:

Того же лѣта приидоша послове архиепископа новгородчкого Моисиа изъ Цесаряграда, и привезоша ему ризы крестъцаты, и грамоты с великымъ пожалованием от цесаря и от патриарха, и златую печать. Бѣ же тогда цесарь гричкыи Иванъ Кантакузинъ, а патриархъ Филофѣи, преже бывши ираклиискымъ митрополитомъ (Новгор. летоп. 1950, 364).

Но следующее послание Филофея к архиепископу Новгородскому, после того как Филофей ближе узнал Алексия и, видимо, его «единомыслие» с ним, выдержано в существенно ином тоне. Патриарх жестко ставит всё на свои места. После настоятельного приглашения к новгородскому владыке оказывать новому митрополиту беспрекословное и полное повиновение он указывает ему, что тот может обращаться в патриархию только с ведома и согласия Алексия (оговаривается единственное исключение — случай, если бы Алексий отнял у Моисея посланные ему Филофеем «крещатые ризы»). И в заключение — строгое предупреждение: «И не найдешь от нас со-

вершено никакой помощи, если, паче чаяния, явишься непослушным и непокорным к утвержденному митрополиту твоему».

Позже, когда новый владыка Новгородский Алексей проявил своеволие и непокорство, Филофей лишил его такой важной привилегии, как крещатые ризы, и, более того, угрожал ему лишением сана (1370 г.). Весьма показательна и та характеристика, которую в том же году в грамоте русским князьям дает патриарх Филофей:

А посему, так как и вы имеете там вместо меня святейшего митрополита Киевского и всея Руси, мужа честного, благочестивого, добродетельного и украшенного всеми добрыми качествами, способного, по благодати Христовой, пасти народ, руководить его к приобретению спасения, утешать скорбные души и утверждать колеблющиеся сердца, как и вы сами знаете, изведав его достоинства и святость, то вы обязаны оказывать ему великую честь и благопокорность (см. Концевич 1993, 98).

Не менее поучительно в этом отношении и послание Филофея к Димитрию, князю Московскому:

[...] Ибо я, как общий, свыше от Бога поставленный отец для христиан, находящихся по всей земле, по долгу своему, обязан и всегда стараюсь и забочусь о их спасении и молю за них Бога. Преимущественно же сие исполняю в отношении к вам потому, что среди вас именно обретаю народ Христов, который имеет в себе страх Божий, любовь и веру. Молюсь и люблю всех вас, повторяю, более других. Твое же благородство еще более люблю и молюсь за тебя, как за сына своего, за любовь и дружбу к нашей мерности, истинную веру во Святую Церковь Божию и искреннюю любовь и покорность к святейшему митрополиту Киевскому и всея Руси, возлюбленному во Святом Духе брату нашей мерности. Я знаю, что ты искренне расположен к нему, любишь его и оказываешь ему совершенную покорность и повиновение, как он сам писал ко мне, и тем более я возлюбил тебя и молюся о тебе. Поступай же, сын мой, точно так и вперед, дабы иметь молитву мою и на будущее время, и будешь иметь еще большие блага: и жизнь беспечную и царство несокрушимое в настоящей жизни, а в будущей наслаждение вечными благами.

Внимательное прочтение этого отрывка из послания Филофея свидетельствует с бесспорностью, сколь многое в нем из тех добрых слов, сказанных патриархом Димитрию, объясняется добрым отношением к митрополиту Алексию и надеждой, разделяемой и Филофеем, и Алексием, на «государственно-церковную» симфонию, на то согласие, которое должно быть (и, увы, так редко случается) между христианским (не только по имени) государством и христиан-

ской Церковью, помнящей прежде всего о Христе, о духовном окормлении народа, этого «христианского стада», который одновременно составляет и гражданство христианского государства. И если «государственно-церковная» симфония в эти годы лишь была чаемой и надежды на ее осуществление казались немалыми, то «симфония» между Церковью на Руси и Вселенской Церковью была, как никогда, полной. Стоит еще раз вчитаться в личное послание патриарха Филофея митрополиту Алексию: оно говорит о многом —

Ты знаешь сам и притом хорошо любовь и благорасположение, которые питаю к священству твоему: я питаю к тебе любовь особенную и полное сочувствие, крепко люблю тебя и имею как близкого друга, и весьма желаю, чтобы ты писал, да знаем о тебе, о месте твоём, об управлении и великом стаде твоём. Знаю и вполне уверен, что и ты любишь меня и питаешь дружбу к нашей мерности. И если в чем нуждаешься, пиши о том с полной уверенностью, что я исполню (Макарий 1866, 32–63, 324–333; Концевич 1993, 99).

Такие послания не пишутся патриархами только из вежливости и только потому, что адресат — хороший человек и пишущий привязан к нему: они безусловно свидетельствуют — тем более в такой горячий и ответственный период в религиозной и государственной жизни Византии — о полном согласии в выборе того направления в христианском богословствовании, каким было учение Григория Паламы, исихазм в его паламитском понимании.

¹⁹⁹ В этом отношении исключением был митрополит Алексей: есть намеки на то, что в первой половине своей жизни среди других иноческих подвигов было и молчаличество; вместе с тем Алексей был автором нескольких текстов (поучительное послание, грамота и т. п.).

²⁰⁰ Иное положение со знакомством с трудами Григория Паламы русских авторов второй половины XIX — начала XX вв. На этот факт обращает внимание Мейендорф 1997, 224, 327 (Послесловие), подчеркивая, что наличие существенных трудов, посвященных византийской исихастской традиции в России, опровергает мнение Jugie 1933, согласно которому православные забыли о Григории Паламе. Впрочем, несмотря на сохранение церковной службы св. Григорию Паламе, тексты его действительно на Руси знали далеко не полностью, и это знакомство с тем, что было все-таки известно, не получило сколько-нибудь адекватного отражения. Сам Мейендорф 1997 лишь отчасти может дополнить прежних авторов, писавших на эту тему, пытаясь восстановить христологический и библейский контекст учения Паламы. Ср. Stăniolae 1938; Сырку 1890, 55–140, 167–

219; Яцимирский 1908, 507–517, 661–672; Кривошеин 1936; Лосский 1991 и др.

201 Имея в виду современную читательскую аудиторию, с одной стороны, и отрицательное (или индифферентное) отношение к аскетизму, понимаемому как «чистая» техника, позволяющая уходить от решения «общественных» проблем сего дня, как со стороны материализма, позитивизма или индифферентизма, так и со стороны некоторых властителей дум (как, например, Ницше), с другой стороны, нужно предостеречь от крайностей в понимании такого явления, как аскетизм, и от очевидных ошибок и упрощений в его трактовке. Об этом не раз предупреждали крупнейшие исследователи аскетизма, в частности, и такие, которых нельзя упрекнуть в глухости к социальному аспекту христианства. Один из них писал в начале века:

«Традиционный аскетизм» иногда даже и у богословов решительно противопоставляется христианской любви как начало ей совершенно чуждое, с нею решительно не совместимое. Считают необходимым категорически констатировать, что «наше время внимательно не к тому, что совершается за монастырской стеной, в уединении пустыни, в затворе аскета, а к тому, что дает христианство для всех сторон действительной жизни, для экономических нужд, для социальных потребностей, для трудовых общин, для братского общежития» [scil. — Тареев 1905, 660. — В. Т.]. В современное христианское сознание всё более и более проникает убеждение, что задачей христианства является спасение не только лично-индивидуальное, но и общественно-социальное, торжество царствия Божия не только в личной жизни, но и общественных и социальных отношениях. Современная жизнь настойчиво выдвигает вопросы о путях и средствах созидания христианской общественности, в связи с вопросами об отношении христианства к земной жизни человечества, его культурно-историческому творчеству. Христиане, и в особенности христианские пастыри, приглашаются осуществлять заповеди практической любви, предписанные христианством, к выполнению задач так называемой «христианской общественности». При этом аскетизм как начало спасения будто бы исключительно индивидуального рассматривается в качестве фактора, отрицательно относящегося к осуществлению спасения общественного. Представителей церкви упрекают в том, что они в христианстве видят и понимают один только загробный идеал, оставляя земную сторону жизни, весь круг социально-общественных отношений без воплощения христианской истины. Констатируют ненормальность постановки пастырства на аскетическую почву. Считают бесспорным, что «перерабатывать самую жизнь, христианизировать ее во всех ее

проявлениях» пастырь-аскет отказывается из-за страха «оскверниться» «прикосновением с нею». Зло во внешнем мире разрослось до такой степени именно «благодаря бездействию аскетов-пастырей и их попустительству». Утверждают, что для христианства наступила пора на деле показать, что в церкви заключается не один лишь загробный идеал. Настойчиво провозглашают, что церковь в противоположность интеллигентному обществу поняла и приняла сознательно будто бы лишь заповедь о любви к Богу, сосредоточила всё свое внимание лишь на аскетической стороне учения Христова, но пренебрегла Божиим миром, исполнением заповеди о любви к ближним. Вообще христианство должно не отрицать земную жизнь и культуру, как это было будто бы доселе, а сообщать им религиозное освящение. Как бы ни относиться к указанным убеждениям и взглядам, игнорировать их невозможно; с ними следует считаться и считаться серьезно, так как они составляют догмат веры почти всей нашей так называемой интеллигенции и последовательно и широко распространяются в обществе (Зарин 1907, I, 1: XV–XVII).

202 Ср., например, у Симеона Нового Богослова в «Деятельных и богословских главах»:

Оставивший мир весь и в гору удалившийся на безмолвие, и оттуда тщеславно пишуший к сущим в мире, одних ублажая, другим ласкания и похвалы расточая, подобен тому, кто, разведшись с женой, блудною и непотребною, и всезлобною, и отшедше на страну далеко, чтоб изгладить и самую память о ней, забыл потом о сей цели, для которой удалился на страну — в гору, — и пишет с вожделением к тем, которые обращаются с тою женою, или, прямо сказать, оскверняются и ублажают их. Таковой, хотя телом не оскверняется, но сердцем и умом всячески оскверняется, как бы сочувствуя тем произволениям в их связи с тою женою (Добротолюбие 1988, т. 5, 34).

203 Кстати, с текстами Симеона Нового Богослова был знаком близкий к паламизму Нил Сорский, неоднократно ссылающийся на этого автора. — О раннем (до XIV века) исихазме — Евагрий Понтийский, Макарий Великий, египетские пустынножители и пр. — см. Bois 1901, 1–11; Hausherr 1956, 5–40; Guillaumont 1980, 285–293; Мейендорф 1997, 187–191.

204 Эта борьба Григория Паламы с дуализмом тела и души в известном отношении составляет центр паламитской антропологии. Ср. прежде всего сам пафос выступлений Григория Паламы против дуализма в антропологии и апологию тела, участвующего и в молитве, и в сверхъестественной жизни и не являющегося, как считают еретики-мессалионе, злом само по себе:

Примечания

Второй [довод Варлаама. — В. Т.] еще лучше: «Любовь к действиям [энергиям], общим для страстной способности души и тела, пригвозждает душу к телу и наполняет ее мраком». Да какая скорбь, какое наслаждение, какое движение в теле — не общее действие души и тела? [...] Ведь есть и блаженные страсти и такие общие действия души и тела, которые не приковывают дух к плоти, а поднимают плоть к духовному достоинству, увлекая с собой ввысь и ее. Какие эти действия? Духовные, идущие не от тела к уму [...], а переходящие от ума к телу, которое через эти энергии и страсти преобразуется к лучшему и обживается: как едина для тела и души божественность вочеловечившегося Божия Слова, которая через посредство души обжила плоть и ею совершались божественные дела, так у духовных мужей духовная благодать, перейдя через посредство души на тело, дает ему тоже переживать божественные страсти и благословенно сострадать божественно страдающей душе. Раз страдание такой души божественно, у нее, разумеется, есть благословенная и божественная страстная способность [...]. Достигнув этой блаженной полноты, она обживает и тело, и тогда не телесными и земными страстями волнуется [...], а наоборот, сама поворачивает к себе тело, уводя его от склонности к злу и вдыхая в него святость и неотъемлемое обожение, чему явное свидетельство — чудотворные мощи святых [...] Значит, божественное страдание и соответствующее ему действие — общие для души и тела! И это их совместное страдание не пригвозждает душу к земным и телесным мыслям и не наполняет душу мраком, как пишет философ, а становится некоей таинственной связью и единением с Богом, чудесно поднимая над дурными и земными страстями даже тело [...] Вот каковы те невыразимые действия [энергии], о которых мы говорим, что они совершаются в телах священных безмолвников, посвятивших всю жизнь исихии («Триады» II, 2, 12).

Одним из таких общих душе и телу действий Палама называет «блаженный плач» (*μακάριος λένθος*) и слезы умиления, считающиеся настоящим духовным крещением (см. Мейендорф 1997, 201, ср. также 202–204, а также раздел о смысле психофизического способа).

Но еще раньше, во второй части Триады I (первая часть посвящена сугубо общим вопросам), т. е., по сути дела, в самом начале, которое Палама озаглавливает «О том, что, стремясь в исихии внимать самому себе, не бесполезно держать ум внутри тела», он со всей широтой говорит о теле, о телесном и, зная о том, что тело может быть и дверьми, через которые зло входит в человека, сосредоточивает внимание на том добре, которое несет в себе тело и которое именно с ним органически связано:

Разве не помнишь, брат, слов апостола, что «наши тела — храм живущего в нас святого Духа» и что «мы — дом Бога», как и Господь говорит, что «вселюсь и буду ходить в них и буду их Богом» (1 Кор. 6, 19; Евр. 3, 6; 2 Кор. 6, 16)? А в то, что по природе способно делаться Божиим домом, разве погнушается вселить свой ум, всякий, ум имеющий? И зачем Бог изначально вселил ум в это тело? Уж не сделал ли плохо и он? Подобные вещи пристало говорить еретикам, которые называют тело злом и извоянием лукавого, а мы злом считаем только пребывание ума в телесных помыслах, в теле же — никак не злом, раз тело не зло. Недаром каждый посвятивший жизнь Богу возглашает к Богу вместе с Давидом: «Возжаждала Тебя душа моя, сколь же больше плоть моя» и «Сердце мое и плоть моя возрадовались о Боге живом (Пс. 62, 2; 82, 3) — и вместе с Исайей: «Чрево мое возгласит как гусли, и внутренность моя — как стена медная, которую Ты обновил», и: «Страха ради Твоего, Господи, во чреве зачали Духа спасения Твоего» (Ис. 16, 11; 26, 18) [...] Если апостол и называет тело смертью, — «кто», говорит он, «избавит меня от сего тела смерти»? — то он понимает тело как приземленное и телесное помышление, совершающееся только в телесных образах [...] Немного выше он еще яснее показывает, что осуждается не плоть, а привходящее от преступления греховное желание [...]

Поэтому мы, противостоя «закону греха» (Рим. 8, 2), изгоняем его из тела, вселяем ум управителем в телесный дом и устанавливаем с его помощью должный закон для каждой способности души и для каждого телесного органа: чувствам велим, что и насколько им воспринимать, действие этого закона называется «в о з д е р ж а н и е м»; страстной части души придаем наилучшее состояние, которое носит имя «л ю б о в ь»; рассуждающую способность души мы тоже совершенствуем, выгоняя всё, что мешает мысли стремиться к Богу, и этот раздел умного закона именуем «т р е з в е н и е м». Кто воздержанием очистит свое тело, силой Божией любви сделает свою волю и свое желание опорой добродетелей, а ум в просветленной молитве отдаст Богу, тот получит и увидит в самом себе благодать, обещанную всем, кто чист сердцем. [...]

И несколько дальше — о сердце:

Если наша душа — это единая многоспособная сила, которая пользуется получающим от нее жизнь телом как орудием, то пользуясь какими частями тела как орудиями действует та ее способность, которую мы называем умом? Конечно, никто никогда не представлял себе вместилищем мысли ни ногти, ни ресницы, ни ноздри, ни губы, все считают ее помещенной внутри нас, но бого-

слова разошлись в вопросе, каким из внутренних органов мысль пользуется прежде всего, потому что одни помещают ее, как в некоем акрополе, в м о з г у, а другие отводят ей вместилищем глубочайшее средоточие с е р д ц а, очищенное от душевного духа. Если сами мы определенно знаем, что наша способность мысли расположена и не внутри нас как в некоем сосуде, поскольку она бестелесна, и не вне нас, поскольку она сопряжена с нами, а находится в с е р д ц е как своем орудии, то мы узнали это не от людей, а от самого Творца людей, который после слов «Не входящее в уста, а выходящее через них оскверняет человека» говорит: «Из с е р д ц а исходят п о м ы с л ы» (Мф. 15, 11; 19). Вот почему у Макария Великого сказано: «Сердце правит всем составом человека, и если благодать овладеет пажитями сердца, она царит над всеми помыслами и телесными членами; ведь и все помыслы души — в сердце»: так что сердце — сокровищница разумной способности души и главное телесное орудие рассуждения. Стараясь в строгом трезвении соблюдать и направлять эту свою способность, что же мы должны делать как не то, чтобы, собрав рассеянный по внешним ощущениям ум, приводить его к внутреннему средоточию, к с е р д ц у, хранилищу п о м ы с л о в. Недаром достоименный Макарий [...] прибавляет: «Итак, здесь надо смотреть, начертаны ли благодатью законы Духа». Где «здесь»? В г л а в н о м телесном органе, на престоле благодати, где ум и все душевные помыслы: в с е р д ц е. Видишь, что тем, кто решился внимать себе в и с и х и и, обязательно нужно возвращать и заключать ум в тело, и особенно в ту внутреннейшее т е л о т е л а, которое мы называем с е р д ц е м («Триады» I, 2, 1–3).

205 «Сосуди злати и серебряни, и самыа священныя не подобает имети [в церквях. — В. Т.], тако же и прочая украшения излишняя» (Нил Сорский 1912, 8). Великого князя Ивана III Нил умолял сделать так, чтобы «у монастырей сел не было, а жили бы чернецы по пустыням и кормились бы своим рукоделием». Для больших монастырей, для дальнейшего монастырского строительства предложение Нила не было, конечно, реалистическим ответом, но реакцией возвышенно-

206 Ср. этот Троичный тропарь: «Божеством твою энергию именуем, кольми же паче Твою природу, те бо вместе Тебе принадлежат; Тебя, Т р о и ц у, поем, яко единое нетварное Божество».

207 Экзегетический комментарий к этому стиху Книги «Бытия» подчеркивает, что эта заключительная формула одобрения всего дела Творения «существенно разнится по степени своей силы от всех остальных, ей предшествовавших». Ранее при создании различных видов растений и животных «хорошо» Творца относилось все-таки

- к частному, отдельному, узко-конкретному (ср. Бытие 1: 4, 8, 10, 12, 18, 21, 25). И только теперь, когда Творение было завершено, обнаружив свою полноту и истинность-целесообразность, Творец, окинув взором созданное, возвеселился («да веселится Господь о делах Своих!» — Псалт. 103: 31), потому что удостоверился, что Творение вполне отвечает «Предвечным планам Божественного Домостроительства, создания мира и человека» (Новк. Толк. Библ., т. 1, 1990, 270).
- 208 Известно из «Жития» Сергия, что он прилагал особенную заботу к приобретению и изготовлению четирих книг, к составлению библиотеки, причем книги предполагались и для келейного чтения монахов (см. данные о келейной исихастской литературе в библиотеке Троицы уже в XIV в. — Прохоров 1974). Весьма ценил Сергей некоего инока Афанасия, «в божественных писаниях зело разумна». Сергей «хранил и выращивал ростки духовного просвещения. Все эти факты означают собой некое знамение, благословение Преподобного и книжной мудрости» (Булгаков 1991, 347), хотя вся жизнь Сергия проходила вне догматических споров. — Между прочим, в библиотеке Троице-Сергиевой Лавры хранились (а отчасти и хранятся) некоторые рукописные книги сергиева века. Среди них Пятикнижие Моисея, собрания ряда книг — Ветхий Завет, Евангелие, Паримейник, Поучения Св. Ефрема Сирина, 16 глав Св. Григория Богослова, «Слова постнические» Преп. Исаакия Сирина и т. п.
- 209 Оппоненты Паламы, признавая, что понятие «энергия» подразумевает идею зависимости от некоей причины, и принимая тезис нетварности Божественных энергий, отождествляли их с Сыном и Духом. «Сын и Дух, — писал Акиндин, — суть природные и сущностные силы (φύσικαὶ καὶ οὐσιώδεις δυνάμεις) Бога и Отца (Мейендорф 1997, 297), ср. Мейендорф 1992, 331–348.
- 210 В этой связи нужно подчеркнуть важность понятия «взаимопроникновения» (περιχώρησις).

В области тварного любое личное действовање по необходимости присуще единственной действующей ипостаси: следовательно, человеческие действия подобны между собой, но не тождественны. В Боге это не так: три Божественные ипостаси обладают *одной* энергией, и любое Божественное действие необходимо есть действие Отца, Сына и Духа вследствие их единосущия. Следовательно, общая Божественная сущность есть причина (αἰτία) энергий, но эти энергии остаются личными действиями, ибо единосущность не устраняет в Боге личностный элемент, а устанавливает между ипостасями «взаимопроникновение» [...], проявляющееся как раз в их общей энергии. «Бог [всегда] Тот же Сам в Себе [или: идентичен Сам Себе] (αὐτός ἐστιν ἐν ἑαυτῷ), потому что три Божественные ипоста-

си обладают одна другой естественно, целиком, вечно и неисходно [...], но также и без смешения и неслиянно, и взаимопроникают одна в другую, так что и обладают одной энергией [...]» (Мейендорф 1997, 292).

²¹¹ См. эрмитажную картину Филиппо Липпи на эту тему.

²¹² Троичной теме у В. Н. Лосского посвящены несколько глав в его книгах «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» и «Догматическое богословие», см. Лосский 1991, 36 и сл., 208 и сл., 212 и сл., 226 и сл. — В связи с нравственным аспектом догмата Троицы ср. Антоний 1892, 149–172. Поскольку этот аспект был весьма существен и для Сергия, здесь уместно процитировать фрагмент из этой работы:

Когда Всевышний, сошед, смешал языки, то разделил собою народы, когда Он раздавал огненные языки, то призвал всех в соединение; поэтому мы согласно славим Всесвятого Духа. Хотя нравственные требования Нового Завета и имеют в нашей природе соответственный им внутренний залог (Рим. 1, 20), но столь слабый и притом столь бессильный в борьбе с противоположными греховными влечениями, что сами по себе эти требования не выполнимы для человеческих сил без тех благодатных Откровений о Христе, будущей жизни, о тленности всего земного, об Утешителе и общем Страшном Суде, посредством которых они только и получают в наших умах и сердцах устойчивость и дают надежду на свою выполнимость. Поэтому и требование любить ближнего как самого себя, будет ли выполнимо для человека, пока ему нечего противопоставить непосредственному голосу своей природы, которая говорит ему, что его «я» и всякое другое «не я» — суть существа противоположные, что ближний есть именно «не я», а потому любить его как самого себя он может лишь в отдельных порывах, но никак не в постоянном настроении своего сердца? Здесь-то его и просвещает догмат Святой Троицы, уверяющий его, что истиннейшее и вечное существо Творца его природы свободно от подобной исключительности, ибо, будучи едино по естеству, оно троично в Лицах, что разделенное сознание человечества есть ложь, последствие греховного падения, уничтожаемое пришедшим от Отца Сыном, но с Отцом не разлучившимся и призывающим нас в благодатное единство с Собою. [...] Таким образом, православное учение о Святой Троице является метафизическим обоснованием нравственного долга любви (Антоний 1892, 164–166). Ср. также Троицкий 1909.

²¹³ Далее С. Н. Булгаков отдает дань богословской рефлексии:

Бог, во Св. Троице сущий, есть Любовь, и эта Любовь есть самая жизнь Божественного триединства, само триединство, как предвеч-

ный акт любви-взаимности, в которой Три суть Один и Один суть Три, единый триипостасный, абсолютный, божественный Субъект, Сущий, Иегова, божественное Я. Человек создан по образу Божию, и посему в себе он таит возможность боговедения. Всякий человеческий субъект есть я, ипостась, единое подлежащее бесконечных своих сказуемых или самополаганий. Я непосредственно дано субъекту, как основное его самополагание, оно неопределимо, хотя и лежит в основе всех определений или всяческой сказуемости. Оно смотрится само в себя, самополагается: я есть я, есть я или короче: я, я, я... дробящиеся зеркальные лики единого лица, которое грамматика называет поэтому *первое* лицо. [...] Таково самосознание я, нам непосредственно вемое, таково это чудо я, которого мы не замечаем лишь потому, что его умное солнце всегда горит на горизонте нашей жизни, и в свете его мы ее созерцаем, и нам также невозможно помыслить его угасшим, как и когда-либо не сиявшим. Это окно вечности в душе нашей есть образ Божий в нас, образ Сущего, Ипостасного Бога, Божественного я. Тем же образом я говорит о Себе Бог, как говорит о себе и человек, и это не антропоморфизм, но богоподобие человека (Булгаков 1991, 349–350).

²¹⁴ Интересно, что В. О. Ключевский в контексте Троицы воспринял троицу великих духовных учителей XIV века на Руси: «Эта прсноблаженная троица ярким созвездием блещет в нашем XIV веке, делая его зарею политического и нравственного возрождения русской земли» (о митрополите Алексии, Сергии Радонежском и Стефане Пермском).

²¹⁵ Едва ли нужно здесь говорить о том, что, будучи весьма важным само по себе, было уже многократно описано. Можно только напомнить, что значение Сергия, его деятельности, самого его человеческого облика в том благотворном сдвиге, который испытала народная психея, в духовном воспитании и развитии русского народа огромно, как и его историческое — в широком понимании этого слова — значение (см. Забелин 1847; Случевский 1889; Голубинский 1892 [= 1909]; Ключевский 1892; Орловский 1892; Белокуров 1892; Серг. Радонежск. 1991; Кучкин 1992, № 10, 75–92; Флоренский 1994 и др.). Такова же роль Сергия в монастырском строительстве, предполагающем и основание новых монастырей, и христианизацию с их помощью Севера Руси, и воспитание многочисленной плеяды учеников, святых подвижников, сподвижников, продолжателей великого сергиева дела (см. Шевырев 1850, 1–30; Муравьев 1863; Толстой 1877; Кудрявцев 1881; Голубцов 1892; Тр. патер. 1896; Лисовой 1991, 414–429 и др.). Особо надо отметить факт глубокого народного усвоения праздника Святой Троицы,

вышедшего за пределы только церковного почитания и ставшего праздником мира, согласия, радости (см. Снегирев 1838). В этот день и одиночки, и толпы народа — и из Москвы, и из разных мест России — тянулись в дом Сергия, объединявший — в этот день особенно — всех в согласии, мире, любви (см. Карамзин 1848, 458–501; Десятников 1991, 475–495 и др.).

Но и сама Лавра, детище Сергия, как величайшее в России средоточие духовных, культурных, материальных богатств, более шести веков оказывавшая и оказывающая благотворное влияние на духовное развитие народа, давно уже приобрела самостоятельное и самодовлеющее значение (см. Снегирев 1842; Забелин 1847; Карамзин 1848; Смирнов С. К. 1854; Горский 1890; Горчакова 1892; Кедров 1892; Голубинский 1892 [= 1909]; Корсаков 1894; Смирнов С. И. 1898; Тр.-Серг. Лавра [1968]; Балдин 1976; Просвирнин 1985 и др.). Литература о самом Сергии тоже многочисленна, хотя, конечно, изобилует повторениями, штампами, иногда не вполне достоверными сведениями. К уже указанной литературе ср. также Род. Преп. Серг. 1899; Белокуров 1892, 702–711, 864–877. Наконец, помимо приведенной выше литературы о «Троице» Андрея Рублева ср. также Гурьянов 1906; Сычев 1915 (= Сычев 1976, 81–114); Дурьлин 1918, 15–16; Alpatov 1927, 150–186; Алпатов 1967, 119–126; Алпатов 1980, 35–41; Олсуфьев 1920, 9–16; Олсуфьев 1927, 5–32; Щербаков, Свирин 1928; Un moine 1953, 133–139; Антонова 1956, 21–43; Успенский 1957, 51–55; Волков 1958, 19–24; Eckhardt 1958, 145–176; Onasch 1960, 427–429; Onasch 1977, 19–32; Голубцов 1960, 32–40; Mainka 1962, 3–13; Mainka 1964; Демина 1963 (= Демина 1972, 45–81); Щекотов 1963, 36–43; Zander 1964, 14–28; Лазарев 1970, 292–299; Вздорнов 1970, 115–154; Børtnes 1970, 172–179; Evdokimov 1970, 205–216; Evdokimov 1976, 156–170; Дунаев 1972, 29–34; Голубцов 1972, 69–76; Ветелев 1972, № 8, 63–75, № 10, 62–65; Müller 1976, 50–52; Никифорова 1976, 57–61; Goltz 1978, 289–300; Benoit 1978, 15–40; Stéphane 1979, 164–169; Салтыков 1981, 5–24; Брюсова 1991, 440–452; Антол. 1981, 127–130 и др.

Особая тема — русская культура и русское искусство в XIV — начале XV века, преимущественно в Северо-Восточной Руси, их мощный подъем, их связи с культурой и искусством Византии и южнобалканских славянских стран, их значение в истории русской культуры и искусства. Но здесь она может быть только упомянута и не более того.

216 В середине XI века в митрополиты попал Иларион, автор «Слова о законе и благодати», которому весьма покровительствовал Ярослав Мудрый и который был выбран русским духовенством вопреки по-

рядку замещения митрополии, согласно которому требовалось посвящение от руки Константинопольского патриарха. Век спустя, в 1147 году, кафедру митрополита Киевского и всея Руси занял — без содействия патриарха Константинопольского — известный Климент Смолятич, поставленный на митрополию князем Изяславом Мстиславичем, внуком Владимира Мономаха. Пребывание на кафедре для Климента Смолятича было крайне неудачным. Пробыв на ней до 1155 года, причем с рядом перерывов, он в этом году вынужден был покинуть кафедру с вокняжением в Киеве Юрия Долгорукого после смерти Изяслава Мстиславича. И вообще пребывание Климента на кафедре и неоднократное покидание ее зависело от того, как протекала борьба за великокняжеский престол между названными двумя князьями. Как показывает история первых двух веков Русской Церкви, «русский» выбор оказывался тем соблазном, за которым следовало нарушение стабильности и прочие нестроения.

²¹⁷ В 1237 году на Руси оказался митрополит из греков Иосиф (1237 год был тем временем, когда Северо-Восточная Русь подверглась разгрому). Кажется, избежав киевского погрома, он удалился в Византию. Его впечатления как свидетеля, возможно, способствовали формированию заключения константинопольских властей — как духовных, так и светских — «с Русью все кончено» и надо искать себе в восточноевропейском пространстве нового союзника.

²¹⁸ Позже, в XV веке, «Житие» Петра в киприановой редакции было без изменений включено в Иосифо-Волоколамские Минеи, в XVII веке — в Милютинские Минеи и Минеи Димитрия Ростовского. При включении «Жития» в XVI веке в «Великие Минеи Четии» (см. Макарий 1868–1917) оно было распространено соответственно вкусам того времени. «Житие» было включено и в состав «Степенной книги». В XVI–XVIII веках появился и ряд сокращенных вариантов «Жития» или даже его пересказов.

²¹⁹ Этот текст «Жития» принадлежит к той же редакции, что и в Сборнике XV века (ГИС, собр. Уварова, № 1045, лл. 98–108 об.).

²²⁰ Ср. начало «Жития»:

Праведници в веки живут и от Господа мзда их, и строение их от вышняго. И праведник, аще постигнет скончатися, въ покои будетъ. И похваляему праведнику, възвеселятсѧ людие, занеже праведнымъ подобаетъ похвала. От сихъ убо единъ есть и иже ныне нами похваляемый священноначальникъ. И аще убо никтоже доволенъ ныне есть похвалити достойное по достоинству, но пакы неправедно, судихъ, таковаго святителя венець неукрашенъ некако оставити, аще и прежде насъ бывашимъ самохотиемъ преминуша. Смотрение и се некое Божие, мню, и святаго дарование,

*яко да и мы малу мѣзду приимемъ, яко же и вдовица она, прнесъ-
шиа две медьници.*

*И аз убо многыми деньми т о м и м и п р а в л а ч и м ь л ю б о в и ю
к истинному пастуху, и хотящу ми малое некое похваление при-
нести святителю, но свою немощь смотрящу недостижну к оно-
го величеству, удерживаахся. Паки же до конца оставити и обле-
нитися тяжчайша вьмених. Сего ради, на Бога всю надежду
възложив и на того угодника, по дело выше меры нашея
прияхся — мало убо м и от жития его поведати, елико Бог дастъ
и елико от сказателей слышах, мало же и от чудес его. Ни бо аще
не можетъ кто всю глубину исчрипати, оставити тако и не поне
малою чашею прияти и прохладити свою жажду? Так и о семъ не-
достойно судих, на его ми месте с т о я щ у и на его гроб з р я щ у,
и того же ми престола наследовавшу, его же он прежде лет оста-
ви и к небесным обителемъ преиде. Н а ч н у убо еже о немъ п о -
в е с т ь.*

Епифаний и во вступительной части к «Житию» Сергия и в за-
ключающем «Житие» преподобного «Похвальном слове» практиче-
ски говорит о том же, но разница между этими его фрагментами и
вводной частью к «Житию» митрополита Петра очевидна. Она не
только в объеме, который у Киприана в д е с я т к и раз меньше, чем
у Епифания, но, главное, — в той соразмерности, сдержанности то-
на, отсутствии каких-либо излишеств, продуманности и простоте
композиции (той прозрачности ее, которая незамутнена риториче-
скими ответвлениями в сторону или избыточным возвращением к
уже сказанному). Свое авторское Я в вводной части присутствует
зримо, но оно не переключает на себя внимание: оно сугубо «объяс-
нительно»; автор как бы опасается, что из-за несовершенств этого Я
совершенства им «похваляемого праведника» не предстанут перед
читателем со всей их очевидностью.

221

Ср. заключительную часть «Жития»:

*Такова убо великаго сего святителя и чудотворца исправления.
Сицевы того труды и поты, ими же изъмлада и от самыя уности
Богу угоди и их же ради Бог того въспрослави, въздарие ему даро-
вав.*

*Се тебе от нас слово похвално, елико по силе нашей грубой, из-
рядный в святителех, о них же потекл еси, яко безътруден апо-
стол, о стаде порученомъ ти, словесных овцах Христовых, их же
своею кровию искупи конечным милосердиемъ и благостию. И ты
убо сице веру съблюде, по великому апостолу, и течение сверши,
яснейше наслаждаешия н е в е ч е р н я г о и Т р о и ч н а г о с в е -
т а, яко, небеснаа мудръствовав, възлете благоуправлен. Нас же,
молимъ тя, назирай и управляй свыше. Веси бо, колику тяжесть*

*имат житие се. В томъ бо и ты некогда трудился еси. Но убо по-
неже тебе предстателя Русьская земля стяжа, славный же град
Москва честна твоя мощи, яко же некое съкровище, честно
съблюдают, и, яко же тебе живу, на всякый день православнии и
светлии наши князи съ теплою верою покланяются и благословение
приемлютъ с всеми православными, въздающе хвалу живона-
чалней Троици, ею же буди всемъ намъ получитьи о самомъ Хри-
стосе, о Господи нашемъ, ему же подобаетъ слава, честь и
дръжава с безначальнымъ Отцомъ, всесвятымъ и благымъ и живо-
творящимъ Духомъ ныне и въ бесконечныя веки, аминь.*

В этом финальном фрагменте особое внимание следует обратить (учитывая паламитский контекст и паламизм самого Киприана) на мотив «невечернего и Троичного света» (ср. далее о хвале живоначальной Троице), скорее, вероятно, отсылающий к самому Киприану, чем к Петру, скончавшемуся еще до начала паламизма. Заслуживает внимание и вынесение темы Москвы в заключение.

²²² Можно напомнить, что и в случае Сергия знамения его святости начались, когда он находился в материнской утробе.

²²³ Отчасти с центральным образом этого сна перекликается сходный образ в «Житии» Сергия: [...] *подвижник, иже от родителей добродородных и благовѣрныхъ произыде, добра бо корене добра и отрасль прорасте.*

²²⁴ Ср. в «Житии» Сергия: *Посему бо не мала печаль бяше родителема ему; не малу же тщету вмѣняше себѣ учитель его* при том, что в «Житии» Петра: *О семь убо немала печаль бяше родителемъ. Немалу же тщету се вмѣняше себе и учитель его.* Только подобием, объясняемым принадлежностью к житийному клише, удовлетворяться в данном случае. Скорее всего объяснения надо искать в связи текстов обоих «Житий», по крайней мере в соответствующих фрагментах. Но Киприан, работая над «Житием» Петра, не мог знать «Жития» Сергия. В таком случае приходится предполагать с известным вероятием, что Епифаний воспользовался текстом «Жития» Петра в киприановой редакции (характерно, что в краткой редакции, принадлежащей перу Прохора, учитель вообще не упоминается). Показательно, что в «Житии» Сергия пересказывается (практически буквально) сон, приснившийся матери Петра (изложение сна непосредственно предшествует фрагменту, посвященному неудаче Петра в овладении грамотой. Епифаний, как бы почувствовав, что его текст в этом месте не что иное, как переписывание соответствующего места в «Житии» Петра, спохватывается — *И что подобаетъ инаа прочаа глаголати и дльготою слова послушателемъ слухи лѣнивы творити?*

225 К этому мотиву «восхождения-возведения» ср. также уже упоминавшийся выше образ «лествицы въсхождения», с отсылкой к Иоанну Лествичнику (VI век), автору сочинения «Лествица Райская», чья память чтится 30 марта.

226 В этом кратком фрагменте все-таки можно угадать Киприана-художника, обращающегося к жанру «геопанорам», каковой в одном из лучших своих вариантов представлен в «Слове о погибели Русской земли». Здесь же — панорама Волыни, всякымъ обильствомъ преимуществен. Позже в этом тексте Киприан увидит и Москву из конца XIV века как некое благодатное и чреватое славным будущим целое.

227 Речь идет о Галицко-Волынском князе Юрии Львовиче. У него были свои основания для негодования на Геронтия. На Волыни в это время вообще были недовольны перенесением кафедры из близкого Киева в далекий и труднодоступный Владимир. Юрий был могуществен и амбициозен (он именовался царем Руси) и хотел, чтобы митрополичья кафедра была перенесена в Галич. Возможно, что в мыслях своих он видел на этой кафедре Петра. Дерзкая инициатива темного проходимца Геронтия, естественно, разрушала планы князя Юрия.

228 Это патриаршее наставление, как оно приведено в «Житии» и независимо от степени его подлинности, позже было осмыслено как провиденциальное благословение Москвы, как знак особого внимания Вселенского патриарха к Русской земле и послужило одним из опорных камней того здания, с которым задолго до старца Филофея стал складываться «московский» миф. Через три четверти века, после 1380 года, в строительстве этого здания начался новый этап.

Текст этого патриаршего наставления Петру выглядит так:

«Блюди убо, чядо и брате о Христе възлюбленный, в каковы и колеры подвигъ вышел еси. Се тебе великий корабль Христос Бог поручил есть наставляти и правити и к пристанищемъ спасения привести. Да не обленитишия никогда же, да не уныеши, да не отяготишия великымъ попечениемъ величества и множества земля Русская. Се приемникъ быти апостольскаго служения, делателя тебе Христос винограда своего постави. Будь подражателъ апостоломъ, будь ученик истинный Спасова, яко да и ты с дръзновениемъ в второе пришествие его станещи, възывая: “Се аз и дети, яже ми еси дал”».

229 Составитель «Жития» подводит некий нравственный итог, который существенно шире только этого случая: *Самъ же къ трудомъ труды прилагааше, данный ему талант во сто хотя умножити. Смерение же тако же к смерению приложу.*

- ²³⁰ Таков был случай с еретиком Сеитом, проповедовавшим чуждое христианству учение (согласно летописям, сеитами называли проповедников Ислама, который стал ревностно распространяться между татарами в правление Узбека). *И непокоряющаяся того, проклятию предасть, иже и погыбе,* — завершает «Житие» Петра этот эпизод.
- ²³¹ Интерес представляет и то, что содержание сна стало достоянием молвы, о сне многие говорили, видимо, обсуждали, что он значит. Один из двух главных образов сна — гора — невольно отсылает к евангельской цитате из «Жития» о горе, на которой не укрыться граду. Рамка, обозначенная двукратным воспроизведением единого образа, обнимает вершину подвижнического служения святителя Петра. Может быть, московские холмы, покрытые лесом, напомнили Петру волынские холмы его детства и молодости.
- ²³² Ср.: *и начать день отъ дъни стѣяти и воздвизатися, и самому святому Петру прилежати на всякъ день и спѣшити* (Степ. кн. 1908, 318).
- ²³³ Есть немало свидетельств того, что знание часа своей смерти было свойственно и мученикам ленинградской блокады.
- ²³⁴ Очевидно, что, увидев это, неверующий человек уверовал. Правда, в тексте киприановой редакции ничего об этом не говорится (как и в соответствующем месте «Степенной книги»). Однако в редакции Прохорова мотив уверования присутствует.
- ²³⁵ В «Степенной книге» особо указывается, что обитель, основанную князем Даниилом Александровичем за Москвой-рекой, Иван Кали-та *приведе оттуду [...] во градъ Москву и собра иноков множество и воздвиже и устрои таковую обитель близъ себе, яко нѣкое божественное сокровище, юже хотяше всегда видѣти и радоватися, и возлюби монастырь той паче инѣхъ монастырей и часто въ оны приходяше молитвы ради со многимъ смиреніемъ и благоговѣніемъ [...]* (Степ. кн. 1908, 319).
- ²³⁶ Слабым местом этого объяснения является хронология: «боярином литовским» Феодор мог быть назван после 1356 года, тогда как родители Алексия (в святом крещении — Елевферий; впрочем, Рогожская и Симеоновская летописи крещальным именем Алексия называют Симеон). В некоторых списках Никоновской летописи оба имени — Елевферий и Симеон употребляются совместно перебрались в Москву за много десятилетий до этого. Совершенно очевидно, что до того как отец Алексия стал выходцем из Чернигова, он или, скорее, его предки по отцовской линии были выходцами из балтийских земель, о чем свидетельствует характерное родовое имя *Бяконт*, ср. *Vukant* (1350 г.), имя шалава (Trautmann 1925, 18),

жителя Шалавии/Скалови, области, отделяющей литовские земли на западе от прусских на востоке. Это двусоставное имя (*By-kant*) имеет ясную этимологию и входит в круг подобных же по своей структуре имен, ср. *By-gerde*, *By-tawte*: *Vý-tautas* и т. п.

237 Митрополит всея Руси Феогност по происхождению был греком. Четверть века он возглавлял митрополичью кафедру, хотя, кажется, и его предшественник митрополит Петр перед смертью, видимо, с согласия князя Ивана Даниловича прочили в митрополиты некоего архимандрита Феодора. Однако дело Феодора оказалось проигранным. В 1328 году Феогност приехал в Москву и стал главителем митрополичьей кафедры. Отношения между митрополитом и великим князем могли бы сложиться по-разному, но князь Иван Данилович, несмотря на поражение своего выдвиженца Феодора, проявил мудрость, не захотев повторять ошибки Михаила Ярославича, князя Тверского в подобной же ситуации. Феогност был принят великим князем с подчеркнутой благожелательностью.

На его любезный прием и митр. Феогност не имел оснований не ответить дружбой. Дипломатическое чутье грека, любившего, как и Иван Данилович, усердно умножать свои имущества, подсказало ему, что молодая столица Москва и ее скопидомный князь — это высшая на Руси сила, и вся выгода быть в союзе с ней. Поэтому, когда новый митрополит, после недолгой остановки в волынской земле для поставления там епископов, прибыл в 1328 г. на место своего служения, то, побывав в своем кафедральном городе Владимире, прямо переехал на жительство в Москву и этим окончательно утвердил в ней резиденцию кафедры митрополитов на будущее время. В своей гражданской политике митр. Феогност сделался столь усердным москвичом, как только можно было ожидать от местного уроженца. Став дружественным сотрудником московских князей в их стремлении к возвышению Москвы, митр. Феогност известен не одними благоприятными в этом смысле действиями в среде церковной, но, насколько нам известно, один раз пускал в ход свой духовный меч и в сфере чистой политики [речь идет о событиях 1327 года, когда в Твери был убит ханский посол Шевкал и другие татары, а Тверской великий князь Александр Михайлович бежал от ханского гнева в Псков; хан Узбек передал великое княжение Ивану Даниловичу, т. е. Москве, с условием, что она предоставит беглеца Орде. Псковичи не хотели выдавать князя, и тогда Иван Данилович обратился к Феогносту с просьбой наложить и на псковичей и на князя Александра Михайловича церковное отлучение; Феогносту явно не хотелось идти на это, но князь и его окружение «начаша увещевати и молити преосвященнаго митрополита Феогноста», и он

вынужден был согласиться. — В. Т.] (Карташев 1991, 305, ср. также 304–307).

Именно при Феогносте и Иване Даниловиче Москва оказалась стольным городом великого княжения, хотя по своему внешнему виду сильно уступала. Как позже говорили «Петербург — город, Москва — деревня», так в первой половине XIV века могли говорить «Владимир — город, Москва — деревня». Новое положение Москвы обязывало, и заботы о Москве, о возведении каменных храмов, об украшении ее объединили Феогноста и великого князя. Через год после прибытия Феогноста в Москву к единственной каменной небольшой Успенской церкви присоединились еще две каменные церкви, а далее и еще целый ряд известных по имени церквей. Феогност в своем отношении к русским духовным ценностям заметно отличался от своих предшественников-греков еще домонгольского периода. Он был прославления святителя Петра. По этому вопросу Феогност сносился с Константинополем и получил оттуда утвердительную грамоту патриарха Иоанна Калеки (1339 г.). Все это, конечно, льстило «самолюбивому самосознанию» москвичей.

Но Феогност уделял свое внимание не только Москве. Он усердно объезжал свою митрополию, но «московские» симпатии и пристрастия Феогноста были очевидны. В Новгороде, где он тоже побывал в 1341 году, им были недовольны, в частности и тем, что собираемые там деньги шли на строительство московских каменных храмов.

Митрополит Феогност замечателен в истории Москвы тем, что, будучи чужим для Москвы по происхождению, он всю жизнь содействовал ее успехам как добрый патриот. А что всего замечательнее, так это то, что свою москвофильскую программу он довел до конца, то есть постарался обеспечить ее проведение и в будущем через передачу ее своему преемнику (Карташев 1991, 307).

Феогност был автором дошедшей до нас грамоты и текста, известного как «Поучение Феогноста, митрополита всея Руси, душеполезное и спасенное, к духовным чадам, нашим правоверным крестьяном [...]» (см. Никольский 1907, 118–126; Акты соц.-экон. ист. Сев.-Вост. Руси 1964, т. 3, 341–343). Из литературы о Феогносте ср. Барсуков 1882, стб. 584; Филарет 1884, 70–71; Голубинский 1893, 223–245; Голубинский 1904, т. 2, 1-ая половина, 145 и сл.; Введенский 1914, 235–245; Карташев 1991, 304–305; Слов. книжн. Др. Руси 1988, 453–457 (Прохоров).

238 Возможно, путь лежал через Орду, о чем свидетельствует охранный грамота (собств. — ярлык) Алексею, уже как митрополиту, ханшей

Тайдулой 11 февраля 1354 года, см. Приселков 1916, 81; Слов. книжн. Др. Руси 1988, 26.

²³⁹ Известно, что 8 октября 1364 года вернувшийся на патриарший престол Филофей написал грамоту о присоединении Литовской митрополии к всероссийской Киевской, но по каким-то причинам не отправил ее по назначению, и она долгое время оставалась неопубликованной (ср. РИБ, т. 6. Приложения, № 15, стб. 91–98).

²⁴⁰ «Слышу, — писал Филофей Алексею, — что ты не бываешь ни в Киеве, ни в Литве» (РИБ, № 29, стб. 157—158). Основания для этого упрека, безусловно, были. Об этом свидетельствует и грамота патриарха Антония 1389 года, многие годы спустя после кончины Алексея: «приняв на себе вместо пасения и поучения христиан мирское начальствование», Алексей «увлекся в войны, брани и раздоры. С тем вместе он оставил Литовскую землю без епископа» (РИБ, № 36, стб. 197–198).

²⁴¹ Впоследствии имя Алексея-митрополита поминалось и 5 октября во время праздника святителей московских — Петра, Алексея, Ионы, Филиппа и Гермогена. В конце XV века чудовский архимандрит, а позже архиепископ Новгородский Геннадий воздвиг в Кремле церковь во имя Алексея и перенес туда раку с его мощами.

²⁴² Эти слова, возможно, отражают паламитские привязанности митрополита Алексея, естественно подтверждаемые и другими свидетельствами.

²⁴³ Ср.:

Елма убо божественымъ мужемъ, хотящимъ повѣсти написати и вънца от них плетеныа похвалити полезно есть и зѣло успѣшно, не яко они таковая требующимъ, никако же их же самыа аггели похвалиша, их же «имена ихъ написана суть на небесѣхъ въ книгахъ», не и нынѣ въздвизати к тѣхъ зѣльному преизячству и любви къ Богу, не тѣхъ токмо похвала послушающих и Богови подражаниемъ внимающих отсуду приходящимъ боголюбезных и в самѣхъ тѣхъ похвалъ произволяющих прибыток обилныи и мѣздовѣздаание немало не сиа бо токмо едина, но и таковыми угождаемъ есть Богъ святымъ бо есть похвала обыче на самого Бога въсходити и превъзноситися и в лѣпоту, ибо и самъ Господь нашъ Исус Христос рече: «Прославляющаго мя прославлю».

²⁴⁴ Надо сказать, что и детство Алексея в «Житии» тоже остается освещено более скудно, чем, например, в летописной «Повести о Алексии митрополите всея Руси» (Никон. летоп. 1897, 30). Сцены, изображаемые здесь, в высокой степени несут на себе черты подлинности, семейного быта и трогательны по существу. Ср.:

Отець же его и мати и братіа вопрошаху его, глаголюще: «что тако въ печаль вдался еси, и отнюдь уклоняешися в молчаніе, и всегда книги въ рукахъ имаши, и въ сихъ точью поучаешися, къ намъ же ни одинаго отъ тебе слова нѣсть; сіа бо суть иночьскаа, а не мірскаа; кто убо тебя наказа иноческимъ житіемъ жити? почто убо тако изсушилъ еси себя постомъ и жажею? не сокрушай убо себя, да не въ недугъ впадеши и насъ въ скорбь и въ печаль вдаси; повѣжь намъ, кто тя разврати?»

Блаженный же, мало утѣшивъ ихъ, паки дръжашеся своего воздръжаніа, и на позорище не хожаше, и со отроки не играше, и всячскихъ кощуній и глумленій отбѣгаше и прилежаше млчанію и пощенію и прочитанію Божественныхъ писаній, и хожаше въ умиленіи и смиреніи всегда. Бывшу же ему возрастомъ двадцатимъ лѣтомъ, и возлюби Бога всею душею, и вся заповѣди Его тщашеся хранити, и вжелъ въ иночьское житіе пострицися; и остави отца и мать, и братію и сестры, и вся ближники и друзи, и женитву и всякое мірское пристрастіе возненавидѣ, но точію Богу единому работати вжелъ [...]

²⁴⁵ Ср. лишь некоторые моменты, относящиеся к этому периоду, в версии Никон. летоп. 1897, 30—31:

[...] и вниде въ монастырь Богоявленіа и пострижеся въ святой ангельскій иноческій образъ, и нарекоша имя ему Алексѣй [...] И нача жестокомъ житіемъ жити, постомъ и бдѣніемъ и молитвами и умиленіемъ и слезами, и всякое Писание ветхое и новое извыче. Приде же въ той монастырь Богоявленіа и старецъ Стефанъ изъ Радонежа, духовень сый и подвиженъ, ибо и той Стефанъ духовнымъ и жестокымъ житіемъ живяше, братъ сый, одинаго отца и единыа матери, блаженнаго игумена Сергіа, иже въ Радонежи о Господи монастырь воздвиже. И тако старецъ Стефанъ со Алексѣемъ духовнымъ житіемъ оба купно въ единьствѣ живяста, и не точію же се, но и во церкви на крылоствѣ, оба по ряду стояще, пояху въ мнозѣ любви о Господи и смиреніи. [...] Любяше ихъ и Феогнастъ митрополитъ всея Русіи, и чясто къ себѣ призываше и упокоиваше и прохлажаше, и почиташе ихъ добръ [...] Также потомъ пресвященный Феогнастъ [...] взя къ себѣ во дворъ изъ монастыря святаго Богоявленіа преподобнаго старца Алексѣя и учини его у себя намѣстникомъ иже спомогати ему и разсуждати церковныа люди въправду по священнымъ правиламъ; и бысть въ дворѣ у митрополита Феогнаста преподобный старецъ Алексѣй 1 лѣтъ 12 и 3 мѣсяцы, въ иночествѣ же имѣя 40 лѣтъ [...]

Особо говорится здесь о большой любви Феогноста к Алексию, добродѣтели его ради.

²⁴⁶ С характерным, но многозначашим дополнением — *не токмо единѣмъ христіаномъ, приходящимъ ти с вѣрою, но и во ино вѣр-ныхъ яви тобѣ Богъ своего угодника и подасть ти творити предивнаа чюдеса.*

²⁴⁷ «Попытки приурочить памятник ко времени, более близкому к 1380 г., представляются вполне целесообразными. Они отвечают тому явно эмоциональному характеру, какой имеет Слово Софония с начала до конца. В связи с этим есть основания считать, что Слово Софония появилось сразу же после Куликовской битвы, может быть, в том же 1380 г. или в следующем» (Ржига 1947, 397).

²⁴⁸ Вообще автор «Задонщины» чуток к теме происхождения, «землячества». Так, например, фраза *Звонят колокола колоколы вечныа в великом Новгороде, стоят мужи новгородцы у святой Софеи [...]*, как и особенности списков «Задонщины», свидетельствующие о связи с псковской и новгородской рукописными традициями (ср. Седельников 1930, 524–526 и др.), возможно, говорят об особых связях автора с Северо-Западной Русью. В частности, высказывалось предположение, что он мог быть дружинником псковского князя Константина Дмитриевича, младшего сына великого князя Дмитрия Ивановича. Кажется, не обращалось должного внимания на связь «брянской» темы в «Задонщине» (а Брянск еще при Альгирдасе вошел в состав Литовского государства) с литовской темой «Задонщины» в связи с сыновьями Альгирдаса:

[...] И моляше Ондрей Олгердович брату своему Дмитрию: «Сама есма себе два брата, сынове Олгордовы, а внуку есмя Едимантовы, а правнуки есми Сколомендовы. И зберем братью митую пановой удалыи Литвы, храбрых удалцев, и сами сядем на борзья своя комони, посмотрим быстрого Дону, [...] испытаем мечев своих литовьских о шеломы татарскыа, сулиц немецьких о байданы бесерменьскыа».

И рече ему Дмитрей: «Брате Ондрей, не пощадим живота своего за землю за Рускую и за веру крестьянскую и за обиду великого князя Дмитрия Ивановича [...] Седлай, брате Ондрей, свои борзьи комони, а мои готовы [...] Выедем, брате, на чистое поле, посмотрим своих полъков».

Очень вероятно, что «брянская» тема многое объясняет и в позиции автора по отношению к описываемому событию, и кое-что объясняет в самом тексте «Задонщины». Подчеркнутость «литовского» слоя в повести позволяет, кажется, несколько иначе трактовать практическое отсутствие в ней «рязанской» темы (единственное ее

упоминание дается в сугубо не «политическом» плане: *В то время по Рязанской земли около Дону ни ратаи, ни пастуси не кличут, но толко часто вороне грають, зогзици кокують трупу ради человеческого [...].*

²⁴⁹ Положительная оценка участия «литовских» князей в событиях 1380 года в «Задонщине» резко противостоит отрицательной оценке литовских участников этих же событий в «Летописной повести о побоище на Дону» (*Такоже с Мамаем вкупе в единомыслии, в единой думе и литовьский Ягайло с всею силою литовьскою и лятскою [...]. Но хотя человеколюбивый Бог спасти и свободити род крестьянский [...] от работы измаштеския, от поганаго Мамаа и от сонма нечестиваго Ягайла и от велеречиваго и худаго Олга рязаньскаго [...]; — И нача посылати к Литве, к поганому Ягайлу [...] и т. п.* при положительной оценке Ольгердовичей) и в «Сказании о Мамаевом побоище» (*Князь же Ольгорд литовский, слышав то, вельми рад бысть за велику похвалу другу своему князю Ольгу рязанскому. И посылаетъ скоро посла к царю Мамаю с великими дары и с многою тешью царьскою. А пишетъ свои грамоты сице: «Въсточному великому царю Мамаю, князь и Вольгорд Литовский, присяжник твой, много тя молитъ! [...] и т. п.).*

²⁵⁰ Летописная «Повесть о Куликовской битве» возникла, видимо, в конце XIV века. Считается, что в ее основе лежал краткий рассказ «О побоище иже на Дону», отразившийся в «Летописце Рогожском» и «Симеоновской летописи» (Слов. книжн. Др. Руси 1989, 244). Наиболее полные тексты «Повести» — в «Софийской I» и «Новгородской IV» летописях, а также в «Новгородской V» и «Новгородской Карамзинской». Есть мнение, согласно которому «Повесть» была создана в конце 40-х годов XV века (Салмина 1966, 344–384; Салмина 1974, 98–124; Салмина 1977, 3–39; Слов. книжн. Др. Руси 1989, 245). Тем не менее окончательной эту датировку считать нельзя. Более того, альтернативная точка зрения относит создание «Повести» к существенно более позднему времени.

²⁵¹ Нужно отметить, что имени Сергия нет и в «Слове о житии великого князя Дмитрия Ивановича», в котором уделено место (правда, весьма скромное) и битве с Мамаем.

²⁵² Эта формула благого замедления, ведущего к *п о с п е ш е н и ю*, т. е. к тому успеху, который достигается и надежнее, и скорее («спешнее») всего, в устах Сергия звучит особенно убедительно. И сам он действовал так — помедлив, словно пропуская возможное течение ситуации через тот фильтр, который помогает осесть в осадок (ср. др.-русск. *модѣти* 'медленно загустевая, оседать': праслав. **mьděti*,

см. ЭССЯ 20, 1994, 205) всему тому, что «возмущает» и самое ситуацию, и ее видение. Праслав. **mьd-*, **mьdьlь(jь)*, **mьdьliti (se)*, **mьd(ь)lěti* за значением 'медлить' ('tardare', 'cunctari') обнаруживают и более глубокий смысловой слой — 'слабеть', 'увядать', 'терять силу', 'становиться вялым', 'млеть', 'лишаться сознания', 'обмирать', 'замирать' и т. п. (см. ЭССЯ 20, 1994, 205–211). В ситуации Сергия медление, замедление, нарочитая медлительность, возможно, могут быть поняты как постепенное отключение от «умствующего» разума, освобождение от диктата ratio как чистой умозрительности и открытие доступа к интуитивному, спонтанному, которое в трудных условиях и при дефиците времени может озарить человека промыслительным выбором нужного решения, позволить ему увидеть целое во всей его последней глубине. В этом смысле, видимо, и надо понимать «сергиеву» максимуму «*Сети замедление сузубо ти поспешение будеть*», своего рода более сильный аналог пословичному *тихо едешь, дальше будешь* (интенсивный вариант к экстенсивному пространственному *дальше* — временное *скорее*; впрочем, и «дальше» тоже чревато временным «скорее»): оно, это «дальше», — о времени, выраженном в пространственном коде.

253 Это место отсылает к словам Сергия, произнесенным во время встречи с князем Димитрием незадолго до битвы: «*Не уже бо постиже венец победе носити, но по минувших летех, ныне же мнози венцы плетутся*» (Пов. Кулик. 1959, 86).

254 Интересно, что здесь князю Олегу Рязанскому сообщают о «калугере» (καλούγρος) Сергии так, как будто князь впервые слышит это имя. Вообще складывается впечатление, что всерусская известность Сергия — достояние более позднего периода: воспоминания о Сергии после его смерти многое сделали для прославления преподобного и распространения его славы, естественно, сдвинув начало этой известности и славы к более раннему периоду.

255 Ср.:

И в то время преподобный игумен Сергий з братиею вкуси хлеба, брашна в трапезе не по обычаю. И востав от стола, «Достойно» сотворив и рече: «Братия моя, что се есть?» И не могла братия ответа ни един воздати ему. Рече же преподобный Сергие: «Аз вам, братия, глаголю, яко князь великий Дмитрей Ивановичь здрав есть пришил на свой стол».

256 Ср. в «Задонщине»: *а изгибло нас всей дружины пол 300000. И помилова Бог Рускую землю, а татар пало безчислено многое множество* (Пов. Кулик. 1959, 17). Чужие потери, конечно, считать легче.

Но надо отдать должное нашим предкам: своих потерь они не скрывали, и вот что говорит о них летописец в записи под 1380 годом — [...] *осталоя всѣхъ насъ 40000, а было всѣхъ вяще четырехсотъ тысящъ и конныа и пѣшіа рати* (Никон. летоп. — ПСРЛ 1965, XI, 65). Оттого и был великий плач и на Москве и по всей Руси, откуда было послано войско на Дон. И какими бы ни были подсчеты тех, кто положил свою жизнь на поле битвы, их всегда было намного больше, чем оставшихся в живых. Ср. в «Основной редакции» текста «Сказания»:

И рече князь великий Дмитрей Ивановичь: «Считаетеся, братие, кольких вѣвед нет, кольких служилых людей?» [...] «Нет у нас, государь, 40 боаринов московских, да 12 князей белозерских, да 13 боаринов посадников новгородских, да 50 бояринов Новагорода Нижнего, да 40 боаринов серпоховских, да 20 боаринов переславских, да 25 боаринов костромских, да 35 боаринов владимерских, да 50 боаринов суздальских, да 40 боаринов муромских, да 33 боаринов ростовских, да 20 боаринов дмитровских, да 70 боаринов можайских, да 60 боаринов звенигородских, да 15 боаринов угле-тцких, да 20 боаринов галитцких. А молодым людем счета нет, нѣ токмо ведаем: изгыбло у нас дружины всеа полтретьа ста тысящъ и три тысящи, а осталоя у нас дружины пятьдесят тысящъ» (Пов. Кулик. 1959, 75; ср. также Пов. Кулик. 1959, 106: «Летописная редакция»; 153–154: «Распространенная редакция» — «от детей боярских и от молодых во всех полцех 200000 и 50000 и 3000»; 201–202: «Забелинский список» — «А посечено [...] от безбожнаго царя Мамаа 200000 без четырех человек. А помиловал Господь землю всю Русскую» [...] и всех ям копаша 300000).

Нет, не сила татар, не исторические «случайности», а «победа» над Мамаем и, как следствие ее, чудовищный разгром Москвы Тохтамышем на целый век продлили иго на Руси. И конец ига, строго говоря (и, конечно, к счастью), не был победой: татары ушли сами с берегов Угры.

257 Стоит отметить явно неслучайный момент, отраженный во фразе [...] *посла вестника своего к Москве ко преосвященному Киприану митрополиту и ко преподобному старцу Сергию* [...]. В других редакциях «Сказания» вестник посылается к Киприану, но не к Сергию: Сергей извещается о случившемся Киприаном. Очевидно, составитель Забелинского списка проявил здесь личную инициативу, как бы приравняв Сергия к митрополиту Киприану. Но сама эта инициатива, установка на «возвышение» Сергия, конечно, симптоматична. Впрочем, в этом же самом фрагменте, как бы в противо-

речии с только что сказанным, говорится, что митрополит Киприан, прослезившись и сотворив молитву («[...] Помилуй и избави русских князей и все войско их, яко противнии наши ветри на тихость предложися [...]»), посла [...] по всем монастырем гонца своего и к преподобному старцу Сергию и по всем церквам, и повеле Господу Богу молитвы творити день и ночь». Отсюда с очевидностью следует, что Димитрий все-таки послал весть Киприану, а не Сергию, который узнал обо всем из рассказа в послании Киприана. Из такого «выдвижения» Сергия на равновысокую или даже самую высокую позицию можно заключить о тенденции к известному мифологизированию образа Сергия, неизбежному спутнику народной любви и признания, которые культивировались и поддерживались и сверху. Об этом свидетельствует и еще одно место в Забелинском списке. — Великий князь Димитрий Иванович вернулся после победы в Москву. Его встречает митрополит Киприан с живоносными крестами и святыми иконами. Он приветствует князя, окропляя его святою водой. Князь в ответ митрополиту:

«Аз, отче, вельми пострадах за святая церкви и за веру православную и за землю Рускую и за свою великую обиду, и дасть мне Господь Бог помощь от крепкия своя руки, и молитвою святых страстотерпец Бориса и Глеба и с в я т а г о преподобнаго игумена Сергия вооружителя нашего, того вооружением и молитвами спасохся» (Пов. Кулик. 1959, 204).

Молитва Сергия ставится в один ряд с молитвой Бориса и Глеба, защитников и покровителей Русской земли, а сам он именуется «вооружителем нашим», чьим вооружением и молитвами достигнуто спасение. На этом фоне «победитель» Димитрий оказывается оттесненным в тень игуменом Сергием, тогда еще, конечно, не канонизированным: канонизация произойдет семь десятилетий спустя.

258 Еще раз следует подчеркнуть отсутствие имени и темы Сергия в «Слове о житии великого князя Дмитрия Ивановича». И это еще один пример несоотнесенности или лишь частичной соотнесенности образов Сергия в разных текстах, связанных с событиями 1380 года.

259 В двух первых примерах оба члена ведущей конструкции выражены одним и тем же словом: *отцамь отець и учителем учитель*. Ср. также четвертый цикл — *пастырем пастырь*.

260 Но и — терпел (дважды), переносил, страдал.

261 Здесь Елифаний не удерживается от соблазна сослаться на любимого и им Давида: *«Поучитя день и ночь и будет яко древо, саждено при исходящих вод, иже плод свой даст въ время свое»*.

262 На самом деле сходство этих восьми блоков между собой еще большее. Практически почти все они отвечают схеме: (Или) кто & видя, зря, слыша (деепричастие) & сергиевы добродетели & не & наслаждался, возвеселился, умилился, подивился, почудился.

263 Надо напомнить, что подобные прорывы яко-текста в общий текст «Похвального слова» часты, и этот прием из числа излюбленных Епифанием. Помимо отмеченных уже случаев ср. также:

Тѣм нынѣ и по нем жадаемъ и плачемся, яко остахом его и обнищаном зѣло, яко осирѣхом и умалихомся, яко смирихомся и уничижихомся, яко оскрѣбихомся и убожихомся, и изумлени быхом, яко стадо без пастыря и корабль бес крѣмника, яко виноград многоплодный без стража и болящий без врача.

Как и обычно у Епифания, ключевой элемент схемы, реализующийся в данном фрагменте, не исключает другие приемы уединоображения его, скрепления и уплотнения и на словесном и на ритмическом и «рифменном» уровнях, ср. в приводимом здесь примере парные глагольные связки — *жадаемъ и плачемся; остахом и обнищаном; осирѣхом и умалихомся; смирихомся и уничижихомся; оскрѣбихомся и убожихомся*, а также цепочку, организуемую предлогом *без*, — *без пастыря, без крѣмника, без стража, без врача*.

Ср. также яко-цепочку в конце «Похвального слова»:

Желает душа моя скончати въ дворы твоя, яко лучшии естъ день единъ въ дворѣх твоих паче тысяць; и яко тысяща лѣтъ пред очима твоима, Господи, яко день вчерашний, иже мимо идетъ; и яко желает елень на источники водныя, тако вжада душа моя к тебѣ, Боже; яко всѣм естъ веселящимся жилище у тебѣ и источникъ животу.

Внутри этого фрагмента «разыгрывается» и другая ситуация, близкая к парадоксу: один день лучше, чем тысяча, но и тысяча перед глазами Бога, в Его свете не более, чем один день, да еще к тому же и вчерашний.

264 В данном случае *непрестанная молитва* должно пониматься как *terminus technicus* аскетической духовной практики.

265 Такой же была судьба — но в отличие от Сергия по необходимости — и Феодосия Печерского, с детства взалкавшего встречи со святым городом.

266 О языке и стиле Епифания после теперь уже многочисленных работ (см. Слов. книжн. Др. Руси 1988, ч. 1, 219–220: литература) ср. также Vortnes 1984, 311–342 (о «плетении словес» в структуре «Жития» Стефана, епископа Пермского).

- ²⁶⁷ Нужно заметить, что по данным о распространенности иконных образов русских святых примерно в течение века перед 17-м годом безоговорочное первенство принадлежало Сергию Радонежскому. Иконные образы Серафима Саровского, канонизированного лишь в начале XX века, с тех только пор и начали свою экспансию, но времени для того, чтобы приблизиться в этом отношении к распространению иконных образов Сергия оставалось слишком мало.
- ²⁶⁸ Разумеется, эта непрерывность относится прежде всего к тому, что на глубине сознания формирует некое целостное восприятие образа. Такую непрерывность не замечают, что, конечно, никак не означает, что зритель свободен от ее воздействия. Характерные приемы ограничения сферы непрерывного, если угодно, частичной ее дискретизации, обнаруживают себя на верхних уровнях сознания, ориентированных на осмысление — сюжет, люди, вещи, ландшафт — природный или культурный и т. п. «Клейма» в иконах Сергия с житием — один из наиболее излюбленных приемов дискретизации целого и непрерывного. Результаты использования этого приема наглядно свидетельствуют, что в этом случае «изобразительное», живописное существованием образом теряет свою суверенность и подстраивается к словесному тексту — и не только к его основным содержательно-тематическим и композиционным «узлам», но и к избираемой словесным текстом последовательностью развертывания содержания (ср. порядок клейм в иконах Сергия с житием и порядок событий в словесном тексте-источнике Епифания).
- ²⁶⁹ Иконописным работам Феодора не повезло: ни одна из них не дошла до нашего времени, и наши сведения о них черпаются исключительно из письменных источников. Кстати, есть указания, что иконописью Феодор занимался в первом периоде своей жизни.
- ²⁷⁰ Нельзя исключать, что это был первый после составления Епифанием «Жития» Сергия опыт создания визуально воспринимаемого образа преподобного.
- ²⁷¹ Широта лба Сергия на этом покрове дополнительно акцентируется довольно резким сужением лица ниже ушей.
- ²⁷² Впрочем, это «усреднение» образа Сергия происходило у таких опытных, собственно даже первенствующих мастеров, как Симон Ушаков, ср. оба его Сергия — 1669 года и около 1670 года (в обоих случаях фигура поясная, в фас), см. Антонова — Мнева 1963, т. 2, 415—416, №№ 916—917, илл. 147. Подобные примеры можно было бы умножить.
- ²⁷³ Уместно привести здесь порядок клейм — 1. Рождество Сергия; 2. Видение отроку Варфоломею; 3. Варфоломей приводит старца в

дом родителей; 4. Посвящение в иноки; 5. Сергий прогоняет бесов от келии; 6. Афанасий Высоцкий посвящает Сергия в игумены; 7. Изведение источника; 8. Исцеление мертвого отрока; 9. Отец благодарит за исцеление сына; 10. Сергий беседует с «неким земледельцем»; 11. Приход послов от патриарха Константинопольского Филофея, принесших Сергию параманд и схиму; 12. Явление Богоматери Сергию; 13. Видения огня во время совершения литургии; 14. Исцеление слепого епископа; 15. Положение во гроб; 16. Обретение мощей Сергия; 17. Явление Сергия во сне благочестивому человеку Бороздину; 18. Явление Сергия и Никона во сне больному Семену Антонову; 19. Явление Сергия во сне архимандриту Иоасафу. — Общая площадь клейм существенно превышает площадь самой иконной части.

274 В миниатюрах такие последовательности иконных клейм транспонируются в серию миниатюр, посвященных жизни преподобных и как бы выстраиваемых при их осмотре «по ряду». Тема Сергия в миниатюрах особая и предполагает особый же разговор о ней. Характерный пример — миниатюры «Жития» Сергия Радонежского из Лицевого летописного свода XVI в. (Морозов 1987, 71–87, ср. илл. 1–6) из Библиотеки Академии наук (СПб.). Миниатюры образуют изобразительный ряд, охватывающий основные жизненные события: илл. 1 — Разгром Ростова московским воеводой (БАН, 31.7.30–2, л. 382); илл. 2 — Уход Варфоломея от мирской суеты (БАН, 31.7.30–2, л. 385 об.); илл. 3 — Сергий в пустыни (БАН, 31.7.30–2, л. 395 об.); илл. 4 — Сергий в монастырских трудах (БАН, 31.7.30–2, л. 399); илл. 5 — Сергий в монастыре (БАН, 31.7.30–2, л. 408); илл. 6 — Моления Сергия (БАН, 31.7.30–2, л. 432). Как видно, в рукописи «ряд» нарушается, а в публикации исследователя нарушения устраняются и восстанавливается подлинный «ряд». — Для понимания трагедии, пережитой родителями Сергия и им самим во время разгрома Ростова, и «антимосковских» настроений Сергия (Кадлубовский 1902 и др.) важна первая миниатюра: предельно суженное городское пространство, забитое людьми, на переднем плане — человек, подвешенный за ноги на виселице, рядом палач и, видимо, кто-то из горожан, пытающийся уговорить палача не мучить жертву.

275 Этот глубокий «обратный» ход выдвигает новую, чрезвычайной важности, но и сложности проблемы — не зависимости созерцающего икону от иконы, но возможность, хотя бы только принципиальную, теоретическую, восстановления структуры личности созерцающего икону, его духа по иконе, которая намолена им и значит для него все.

²⁷⁶ Здесь напрашивается параллель с индо-иранским Митрой, надзирающим-наблюдающим над «всем миром» (само имя Митры, видимо, соотносимо с русск. *мир*). Параллель с Митрой может показаться далекой. Тем не менее она весьма плотна и далекоидуща: именно Митра, ответственный наблюдатель за миром, ответствен и за согласие — и социальное, и космическое, за дружбу (др.-инд. *mitra-*), за дружеский договор (*mitrá-*), за изгнание из мира вражды. Гений Сергия — тот же, что и у Митры: как и он, Сергий — всевидящее око, охранитель и своего стада и людей мира, гарант согласия. Такие «плотные» параллели могут не иметь пока надежных объяснений, но в их случайности позволительно усумниться.

²⁷⁷ Относительно этой ситуации и языковой формы ее выражения см. Иванов, Топоров 1983, 141–144.

²⁷⁸ Это воздействие великого произведения искусства, в данном случае религиозного, дает повод вспомнить известные слова Шопенгауэра, приводимые по подобному же поводу Е. Н. Трубецким:

Шопенгауэру принадлежит замечательное верное изречение, что к великим произведениям живописи нужно относиться, как к Высочайшим особам. Было бы дерзостью, если бы мы сами первые с ними заговорили; вместо того нужно почтительно стоять перед ними и ждать, пока они удостоят нас с нами заговорить. По отношению к иконе это изречение сугубо верно именно потому, что икона больше чем искусство. Ждать, чтобы она с нами сама заговорила, приходится долго, в особенности ввиду того огромного расстояния, которое нас от нее отделяет («Умозрение в красках», см. Трубецкой 1994, 235).

²⁷⁹ «А посему и о бессловесных и о врагах истины и о делающих ему вред ежечасно со слезами приносит молитву, чтобы сохранились они и были помилованы; а также о естестве пресмыкающихся молится с великою жалостью, какая без меры возбуждается в сердце его до уподобления Богу» (Исаак Сир. 1858, 299).

²⁸⁰ Уместно здесь напомнить слова Пастернака, сказанные еще в начале его поэтического пути, — о чуде единства и тождественности автора, героини и читателя (реально — Суинберна, Марии Стюарт и воспринимающего творение автора читательского Я), см. очерк «Несколько положений».

²⁸¹ И еще один аспект заслуживает быть отмеченным — возникновение лирического, «поэтического», художественно значимого. «Ангелы Рублева не укладываются в повествование: им нет места ни в Евангелии новозаветном, ни в старозаветном Писании, и раз они явлены в единое «безвременное мгновение» и вместе с тем влияют на нас непосредственно от души к душе, значит, их воздей-

ствие можно назвать лирическим» (Н. М. Щекотов, см. Антол. 1981, 67).

282 Отмечая значительную роль в «аристократизме древнерусской живописи» типов лиц, которые, отличаясь от типов византийской и южнославянской иконы, могли бы быть названы национальными, П. П. Муратов делает весьма важную оговорку — «Но эта национальная особенность не есть особенность национального природного типа, перенесенная в изображения. Это чисто национальная художественная идея, не имеющая прямой связи с природой и действительностью. Мы имеем полное право говорить о высоко особенном и вдохновенном образе русского Христа. Но этот величественный образ говорит нам не столько о лице русского человека, сколько о душе и о мире идей русского человека» (Антол. 1981, 46). — В связи с проблемой национального в контексте широкого пространства религиозного искусства необходимо обозначить еще одно начало, не обойденное вниманием наиболее проницательных исследователей — греческое, и не только византийское, но и впитанное и усвоенное им античное. Флоренский, говоря, что «Лавра и есть осуществление или явление русской идеи — энтелехия», что «только тут, у ноуменального центра России, живешь в столице русской культуры», продолжает:

Отходя от этой точки равновесия русской жизни, от этой точки взаимопоры различных сил русской жизни, начинаешь терять равновесие, и гармоническому развитию личности начинает грозить специализация и техничность. Я почти подхожу к тому слову о местности, пронизанной духовной энергией Преподобного Сергия, к тому слову, которому пока еще все никак не удастся найти себе выражение. Это слово — античность. Вжившийся в это сердце России, единственной законной наследницы Византии, а через посредство ее, но также и непосредственно — Древней Эллады, вжившийся в это сердце, говорю, здесь, в Лавре, неутомимо пронизывается мыслью о переκληках, в самых сокровенных недрах культуры, того, что он видит перед собою, с эллинской античностью. Не о внешнем, а потому поверхностно-случайном, подражании античности идет речь, даже не об исторических воздействиях, впрочем, бесспорных и многочисленных, а о самом духе культуры, о том веянии музыки ее, которое уподобить можно сходству родового склада, включительно иногда до мельчайших своеобразностей и до интонации и тембра голосов, которое может быть у членов фамилии и при отсутствии поражающего внешнего сходства. И если вся Русь, в метафизической форме своей, сродна эллинству, то духовный родоначальник Московской Руси воплотил в себе эту эллинскую гармонию совершенной,

действительно совершенной, личности с такой степенью художественной проработки линий духовного характера Руси, что сам в отношении к Лавре или, точнее, всей культурной области, им **насквозь пронизанной**, — есть — возвращаюсь к прежнему сравнению — портрет портрета, чистейшее выражение той духовной сущности, которая сквозит многообразно во всех сторонах Лавры как целого (Флоренский 1994, 161–162).

И еще одно свидетельство, отсылающее к провиденциальности связи с «греческим» началом, к идее духовного и художественного преемства:

В своей живописи **греческий народ**, предчувствуя неминуемую гибель своего государства, как в лебединой песне, восславил бессмертие греческого гения. В религиозном чувстве греческого народа предчувствие гибели сказалось отходом от жизни и усиленным созерцанием нездешнего... Рублев, кажется, схватил все это. [...] Рублев достиг при этом удивительного синтеза: он дал не только примирение, он дал простой и душевный русский облик всем элементам новой византийской культуры. Она оставалась религиозной культурой по преимуществу и вызвала на Руси новый период религиозного творчества (Антол. 1981, 62: В. Н. Щепкин — «**Душа русского народа в его искусстве**», 1920, рукопись).

283 **О рублевских красках** немало писалось, и внимание, между прочим, привлекалось к цветам в их символическом применении, к византийскому наследию в их выборе и русском опыте их освоения — и до Рублева и после него и, конечно, в его собственном творчестве.

Если в отношении к краске и линии у русского иконописца и был некоторый «сенсуализм», то сенсуализм совершенно отличный от современного: невинный, мягкий и простодушный, почти бессознательный в момент переноса из жизни в искусство... Что в нем было земного — просветлялось, вступая в религию, но не утрачивало своего деликатного оттенка. Золотой цвет солнца, свет неба, риза звездной ночи и пурпур заката давно вошли в византийское искусство [...] Мы назовем теперь некоторые интимные и редкие элементы, впервые усвоенные русской иконописью в эпоху Рублева. Теперь живописец схватывал все краски цветущего луга и созревающей нивы: цвет куколя и цвет василька, цветущего льна и цветущей гречи — это небесные ризы; все переходы красных, желтых, зеленых и голубых оттенков догоревшей зари — это краски семи небесных сфер. Другие бесчисленные впечатления еще должны быть открыты сознанием, которого не вносили в эту сторону своего мастерства сами иконописцы... (Антол. 1981, 61: В. Н. Щепкин).

И еще о той тяге к небу или о сведении неба на землю, свидетельствующих об ожидаемом вот-вот начале Царства Божия на земле, о всеобщем просветлении, мире и согласии, соединяющем крайности (лев и агнец), о символике цвета, о божественном цвете иконописи «ассисте», «эфирной, воздушной паутинке тонких золотых лучей, исходящих от Божества и блистанием своим озаряющих все окружающее», об «эфирной легкости этих лучей, имеющих вид живого, горящего и как бы движущегося неба». Е. Н. Трубецкой в своей работе «Два мира в древнерусской иконописи» (1916) писал:

Всякая просящая и ищущая душа находит в небесах именно то, чего ей недостает и чем она спасается. Нищий, юродивый — страдалец и постник — видит там нездешнюю роскошь божественной трапезы. А царь, возносясь молитвой к небесам, освобождается там от тяжести земного богатства и, в предстоянии Облачному Спасу, обретает *легкость духа*, парящего над облаками.

Так отражается в нашей древней иконописи жизненное соприкосновение с небесами мирской России — земледельческой, нищей, царской.

В этом святом горении России — *вся тайна древних иконописных красок*.

Ряд приведенных только что примеров показывает нам, как иконописец умеет *красками* отделить два плана существования — потусторонний и здешний.

Мы видели, что эти краски — весьма различны. То это — пурпур небесной грозы, то это — ослепительный солнечный свет или блистание лучезарного, светоносного облика. Но как бы ни были многообразны эти краски, кладущие грань между двумя мирами, это всегда — *небесные краски в двойном, т. е. в простом и вместе символическом, значении этого слова*. То — *краски здешнего, видимого неба, получившие условное, символическое значение знамений неба потустороннего*.

Великие художники нашей древней иконописи так же, как родоначальники этой символики, иконописцы греческие, были, без сомнения, тонкими и глубокими *наблюдателями неба* в обоих значениях этого слова. Одно из них, *небо здешнее*, открывалось их телесным очам; другое, *потустороннее*, они созерцали очами умными. Оно жило в их внутреннем, религиозном переживании. И их художественное творчество связывало то и другое. Потустороннее небо для них окрашивалось многоцветной радугой поюсторонних, здешних тонов. И в этом окрашивании не было ничего случайного, произвольного. Каждый цветовой оттенок имеет в своем месте особое смысловое оправдание и значение. Если этот смысл нам не всегда виден и ясен, это обуславливается единственно тем, что мы ут-

Примечания

ра́тили: мы потеряли ключ к пониманию этого единственного в мире искусства.

Смысловая гамма иконописных красок — необозрима, как и передаваемая ею *природная* гамма небесных цветов. Прежде всего иконописец знает великое многообразие оттенков голубого — и темно-синий цвет звездной ночи, и яркое дневное сияние голубой тверди, и множество бледнеющих к закату тонов светло-голубых, бирюзовых и даже зеленоватых. Нам — жителям севера — очень часто приходится наблюдать эти зеленоватые тона после захода солнца. Но голубым представляется лишь тот *общий фон* неба, на котором разворачивается бесконечное разнообразие небесных красок — и ночное звездное блистание, и пурпур зари, и пурпур ночной грозы, и пурпуровое зарево пожара, и многоцветная радуга, и, наконец, яркое золото полуденного, достигшего зенита солнца.

В древнерусской живописи мы находим все эти цвета в их символическом, *потустороннем* применении. Ими всеми иконописец пользуется для отделения неба, запредельного от нашего, поюстороннего, *здешнего* плана существования. В этом — ключ к пониманию неизреченной красоты иконописной символики красок.

Ее руководящая нить заключается, по-видимому, в следующем. Иконописная мистика — прежде всего *солнечная* мистика в высшем, духовном значении этого слова. Как бы ни были прекрасны другие небесные цвета, все-таки золото полуденного солнца — из цветов цвет, из чудес чудо. Все прочие краски находятся по отношению к нему в некотором подчинении и как бы образуют вокруг него «чин». Перед ним исчезает синева ночная, блекнет мерцание звезд и зарево ночного пожара. Самый пурпур зари — только предвестник солнечного восхода. И, наконец, игрою солнечных лучей обуславливаются все цвета радуги, ибо всякому цвету и свету на небе и в поднебесье источник — солнце.

Такова в нашей иконописи иерархия красок вокруг «солнца незаходимого». Нет того цвета радуги, который не находил бы себе места в изображении потусторонней Божественной славы, но из всех цветов один только золотой, солнечный обозначает *центр* божественной жизни, а все прочие — ее окружение. Один Бог, сияющий «паче солнца», есть источник царственного света. Прочие цвета, Его окружающие, выражают собой природу той прославленной твари небесной и земной, которая образует собою Его живой, нерукотворный храм. Словно иконописец каким-то мистическим чутьем предугадывает открытую веками позже тайну солнечного спектра. Будто все цвета радуги ощущаются им как многоцветные преломления единого солнечного луча Божественной жизни (Трубецкой 1994, 250–251).

Ср. также о красках рублевской «Троицы» Антол. 1981, 79–80: И. Э. Грабарь.

284 Наиболее очевидное приближение к мистическому пониманию света и цвета, к его символическому использованию — в поэзии Владимира Соловьева, хотя небесному золоту, пурпуру, лазури нередко сопresentствует дымное, черное злое пламя земного огня — *Вся в лазури сегодня явилась | Предо мною царица моя, — | Сердце сладким восторгом забилося, | И в лучах восходящего дня | Тихим светом душа засветилась | А вдали, догорая, дымилось | Злое пламя земного огня; — О, как в тебе лазури чистой много | И черных, черных туч! | Как ясно над тобой сияет отблеск Бога, | Как злой огонь в тебе томителен и жгуч. | [...] || И светлую росой она его омоет, | Огонь стихий враждебный утолит, | И весь свой блеск небесный свод откроет | И всю красу земли недвижно озарит; — Зачем слова? В безбрежности лазурной | Эфирных волн созвучные струи | Несут к тебе желаний пламень бурный | И тайный вздох немеющей любви. || [...] || И в этот миг незримого свиданья | Нездешний свет вновь озарит тебя, | И тяжкий сон житейского сознанья | Ты отряхнешь, тоскуя и любя; — В эту ночь золотисто-пурпурную | [...] |; — И в пурпуре небесного блистанья | Очами, полными лазурного огня, | Глядела ты, как первое сиянье | Всемирного и творческого дня. || [...] || Еще невольник суетному миру, | Под грубую корою вещества | Так я прозрел нетленную порфиру | И ощутил сиянье Божества и т. п. —* Каким бы парадоксальным это ни показалось, соловьевское «умозрение в красках» — о том же, о чем оно и у Андрея Рублева, не знающего, однако, или во всяком случае не впускающего в свою икону злое пламя земного огня (впрочем, печаль, несомненно присутствует в рублевской иконе, а само слово печаль через соответствующий глагол печь, лежащий в основе производного печаль, отсылает к образам горения, огня, пламени, может быть, дыма). Не приходится, конечно, говорить о той же самой цветовой символике. Подробнее — в другом месте.

285 Количество примеров легко может быть умножено. Здесь стоит лишь привести фрагмент из ранней «аполлоновской» статьи Н. Н. Пунина «Андрей Рублев» (1915), где мотив тишины сопряжен с мотивом вечности:

Ангелы [...] с какой-то меланхолически строгой задумчивостью устремляя глаза в немую и тихую вечность [...] Ангелы [...] только повторяют трижды одну и ту же душевную тишину, и от этого повторения сила этих молчаний приобретает

величие, тишина ширится, покрывает собою всю икону, все горизонты мира, небо и пространства между звезд [...] В этом словно все время нарастающем движении линий, в невозможной тишине душевного мира [...] вычерчивается [...] сущность каждого из трех посланцев неба (Антол. 1981, 48–49).

286 Ср.:

[...] византийское средневековье перед падением дает особенно пышный расцвет, как бы предсмертно с обостренной ясностью сознавая и повторяя свою идею: XIV век ознаменован так называемым третьим Возрождением Византии при Палеологах. Все духовные силы царства Ромеев тут вновь пробуждаются — и в умозрении, и в поэзии, и в изобразительных искусствах. Древняя Русь возжигает пламя своей культуры непосредственно от священного огня Византии, из рук в руки принимая, как драгоценнейшее свое достояние, Прометеев огонь Эллады. В Преподобного Сергия, как в воспринимающее око, собираются в один фокус достижения греческого средневековья и культуры. Разошедшиеся в Византии и там раздробившиеся — что и повело к гибели культуры тут, — в полнокровном сердце юного народа они снова творчески и жизненно воссоединяются ослепительным явлением единой личности, из нее, от Преподобного Сергия, многообразные струи культурной влаги текут, как из нового центра объединения, напоивая собой русский народ и получая в нем своеобразное воплощение (Флоренский 1994, 163–164).

287 Икона — не портрет, а прообраз грядущего храмового человечества. И, так как этого человечества мы пока не видим в нынешних грешных людях, а *только угадываем*, икона может служить лишь символическим его изображением. Что означает в этом изображении истонченная телесность? Это — резко выраженное отрицание того самого **биологизма**, который возводит насыщение плоти в высшую и безусловную заповедь (Трубецкой 1994, 230).

И несколько далее тот же автор и о том же, но в несколько ином ракурсе:

Пока мы не освободимся от ее [сытой плоти. — В. Т.] чар, икона не заговорит с нами. А когда она заговорит, она возвестит нам высшую радость — **сверхбиологический** смысл жизни и конец звериному царству (Трубецкой 1994, 235).

288 Сказанному не противоречит и более конкретная привязка этого мотива в «Троице»:

О чем говорят эти грациозно склоненные книзу головы трех ангелов и руки, посылающие благословение на землю? И отчего их как бы снисходящие к чему-то низлежащему любвеобильные взоры полны глубокой возвышенной печали! Глядя на них, становится очевидным, что они выражают слова первосвященнической молитвы Христовой, где мысль о святой Троице сочетается с печалью о томлящихся *внизу* людях. «Я уже не в мире, но они в мире, а Я к Тебе иду; Отче Святыи, соблюди их во имя Твое, тех, которых Ты Мне дал, чтобы они были е д и н о, как и Мы (Иоанн 17, 11 [ср.: ἵνα ὡσιν ἕν καθὼς ἡμεῖς. — В. Т.]). Это — та самая мысль, которая руководила св. Сергием, когда он поставил собор св. Троицы в лесной пустыни, где были волки. Он молился, чтобы этот звероподобный, разделенный ненавистью мир преисполнился той любовью, которая царствует в предвечном *совете* живоначальной Троицы. А Андрей Рублев явил в красках эту молитву, выразившую и печаль и надежду св. Сергия о России (Трубецкой 1994, 280).

289

Как известно, некоторые историки древнерусского искусства склоняются к тому, чтобы говорить об особой сергиевой «школе иконописи». Е. Н. Трубецкой назвал это «оптическим обманом», но, сославшись на то, что нет дыма без огня, признал «огромное косвенное влияние» Сергия на иконопись его века, как и следующего — XV.

Тот общий перелом в русской духовной жизни, который связывается с его именем, был вместе с тем и переломом в истории нашей религиозной живописи. До св. Сергия мы видим в ней лишь отдельные проблески великого национального гения [...] Вполне самобытною и национальной иконописью стала лишь в те дни, когда явился святой Сергий, величайший представитель целого поколения великих русских подвижников.

Оно и понятно: иконопись только выразила в красках те великие духовные откровения, которые были явлены миру; неудивительно, что в ней мы находим необычайную глубину творческого прозрения, не только художественного, но и религиозного (Трубецкой 1994, 284).

ЛИТЕРАТУРА

Адрианова-Перетц В. П.

1947 Задонщина: текст и примечания // ТОДРЛ 1947, т. 5.

1948 Задонщина (Опыт реконструкции авторского текста) // ТОДРЛ 1948, т. 6.

Азарьин С. Кн. Чуд.

1988 Книга о новоявленных чудесах пр. Сергия. Творение Симона Азарьина. Сообщил С. Ф. Платонов. СПб. (ПДПИ, т. 70).

АИ

Акты исторические, собранные и изданные Археографической Комиссией. СПб.

Аксаков И. С.

1861 О состоянии крестьян в Древней России // Полное собрание сочинений, т. 1. Сочинения исторические. М.

Акты соц.-экон. ист. Сев.-Вост. Руси

1964 Акты социально-экономической истории Северо-Восточной Руси. Кон. XIV — нач. XVI в. М., т. 3.

Алексеев В. Н.

1981 Троицкий книгописец Герман Тулупов // Сибирское собрание М. Н. Тихомирова и проблемы археографии. Новосибирск.

Алмазов А.

1894 Тайная исповедь в православной Церкви. Одесса.

Алпатов М. В.

1933 Историко-художественное значение русской миниатюры XVI в. // Древнерусская миниатюра. М.

1967 О значении Троицы Рублева // Алпатов М. В. Этюды по истории русского искусства. I. М.

1980 Андрей Рублев и его «Троица» // Юный художник. М.

Ангелов Б.

1958 Из старата българска, руска и сръбска литература. София

Антол.

1981 Троица Андрея Рублева. Антология. Составитель Г. И. Вздорнов. М.

Антоний, архим.

1892 Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы // Богословский Вестник 1892, ноябрь.

- Антонова В. И.
1956 О первоначальном месте Троицы Андрея Рублева // Государственная Третьяковская галерея. Материалы исследования, 1. М.
- Антонова В. И., Мнева Н. Е.
1963 Каталог древнерусской живописи. Опыт историко-художественной классификации. Т. I–II. М.
- Ардов М., протоирей
1998 Возвращение на Ордынку // Новый мир 1998, № 1.
- Арсений, иеромонах
[б. г.] О вотчинных владениях Троицкого монастыря при жизни его основателя преподобного Сергия // Летописи занятий Археологической комиссии, вып. VII.
- Арсений и Иларий
1878 Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. М.
- Арциховский А. В.
1944 Древнерусские миниатюры как исторический источник. М.
- Балдин В.
1976 Архитектурный ансамбль Троице-Сергиевой Лавры. М.
- Барсуков Н. П.
1882 Источники русской агиографии. СПб.
- БВ
Богословский Вестник, издаваемый Московской Духовной академией.
- Белоброва О. А.
1958 Посольство Константинопольского патриарха Филофея к Сергию Радонежскому // Сообщения Загорского историко-художественного музея 1958, вып. 2.
1966 О некоторых изображениях Епифания Премудрого и их литературных источниках // ТОДРЛ, т. 22.
- Белокуров С. А.
1892 Преподобный Сергий Радонежский и Троице-Сергиева Лавра в русской литературе: Материалы для полной библиографии // Библиографические записки. 1892, №№ 10, 12.
- Беседы
1994 *Святитель Григорий Палама*. Беседы в трех томах, т. 1–3. Перевел с греч. яз. архим. Амвросий (Погодин). М.

Литература

- Бибихин В. В.
1993 Язык философии. М.
1995 Краткие сведения о житии и мысли св. Григория Паламы // *Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих.* М.
- Бильбасов В. А.
1871 Кирилл и Мефодий по западным легендам. СПб.
- Борзаковский В. С.
1876 История Тверского княжества. СПб.
- Борисов Н. С.
1975 Социально-политическое содержание литературной деятельности митрополита Киприана // *Вестник МГУ* 1975, № 6.
- Брюсова В. Г.
1985 Русская живопись XVII века. М.
1991 Деяния Сергия Радонежского в зримых образах житийных икон // *Сергий Радонежский.* М.
- Бубер М.
1993 Я и Ты. М.
- Бурейченко И. И.
1958 К вопросу о дате основания Троице-Сергиева монастыря // *Сообщения Загорского историко-художественного музея-заповедника, вып. 2.*
1960 К истории основания Троице-Сергиева монастыря // *Там же, вып. 3.*
- Буслаев Ф. И.
1910 Для истории русской живописи XVI в. // *Сочинения, т. 2.* СПб.
- Валери П.
1976 Об искусстве. М.
- Варенцов В.
1860 Сборник русских духовных стихов. СПб.
- Введенский С.
1914 Церковный Собор в Костроме при митрополите Всероссийском Феофане // *Христианское чтение, 1914, февраль.*
- Вел. Мин. Чет.
1883 Великие Миней Четъи. Сентябрь, дни 25–30. СПб.
- Вернадский Г. В.
1997 История России. Монголы и Русь. Тверь–Москва.

- Веселовский С. Б.
1947 Феодальное землевладение в Северо-Восточной Руси. М.—Л.
- Ветелев А.
1972 Богословское содержание иконы «Святая Троица» Андрея Рублева // Журнал Московской патриархии, 1972, №№ 8, 10.
- Вздорнов Г. И.
1968 Роль славянских мастерских письма Константинополя и Афона в развитии иконописания и художественного оформления русских рукописей на рубеже XIV—XV вв. // ТОДРЛ, т. 23.
1970 Новооткрытая икона Троицы из Троице-Сергиевой Лавры и Троица Андрея Рублева // Древнерусское искусство. Художественная культура Москвы и прилежащих к ней княжеств. XIV—XVI вв. М.
- Влияние Серб. и Аф.
1871 Влияние Сербии и Афона на русскую литературу в XIV и XV веках: Отрывок из исследования о Пахомии Сербе, писателе XV в. // Заря, 1871, № 5.
- ВОИДР
Временник Общей истории и древностей Российских. М.
- Волков Н.
1958 О цветовом строе картины. Статья первая // Искусство, 1958, № 8.
- Воронин Н. Н.
1958 Лицевое житие Сергия как источник для оценки строительной деятельности Ермолиных // ТОДРЛ, т. 14.
- Востоков А. [X.]
1842 Описание русских и славянских рукописей Румянцевского музеума. СПб.
- Голейзовский Н. К.
1968 Исихазм и русская живопись XIV—XV вв. // Византийский временник, т. 29. М.
- Голубинский Е. Е.
1892 Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. Жизнеописание преподобного Сергия и путеводитель по Лавре. Сергиев Посад.
1893 Митрополит всея Руси Феогност // Богословский вестник, 1893, февраль.
1900 История Русской Церкви, т. II. М.
1903 История канонизации святых в Русской Церкви. М. (2-е изд.).

Литература

- 1904 История Русской Церкви, т. I–II. М.
- Голуб. кн.
1991 Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI–XIX веков. М.
- Голубцов А. П.
1892 О значении Преподобного Сергия Радонежского в истории русского монашества. М.
- Голубцов Н.
1960 Пресвятая Троица и домостроительство (Об иконе инок Андрея Рублева) // Журнал Московской патриархии, 1960, № 7.
- Голубцов С.
1972 Икона Живоначальной Троицы // Журнал Московской патриархии, 1962, № 7.
- Горский А. В.
1844 Святой Петр, митрополит Киевский и всея Руси // Прибавления к Творениям святых Отцов в русском переводе. М., ч. 2.
1854 Святой Алексей, митрополит Киевский и всея Руси // Прибавления к Творениям святых Отцов в русском переводе. М., год шестый.
1890 Историческое описание Свято-Троицкой Сергиевой Лавры. Сергиев Посад.
- Горчакова Е.
1892 Житие Преподобного Сергия Радонежского и описание св. Троице-Сергиевой Лавры и ее окрестностей. М.
- Грамота митр. Алекс.
1842 Грамота митрополита Алексея на Червлёный Яр боярам, духовенству и мирянам о подсудимости их Рязанскому епископу // АИ, т. 1, № 3.
- Гудзий Н. К.
1968 История древнерусской литературы. М.
- Григорий Палама
1995 см. Триады 1995.
- Гурьянов В. П.
1906 Две местные иконы св. Троицы в Троицком соборе Свято-Троицко-Сергиевой Лавры и их реставрация // Московская старина. Труды Комиссии по осмотру и изучению памятников церковной старины г. Москвы и Московской епархии, т. III, вып. 2. М. [отдельное издание — М., 1906].

- Даль В. И.
[б. г.] Толковый словарь живого великорусского языка. СПб.—М., т. I—IV.
- Делина Н. А.
1963 Троица Андрея Рублева. М.
1972 Андрей Рублев и художники его круга. М.
- Десятников В.
1991 На пути к Троице // Серг. Радонежск. М.
- Димитрий Ростовский
1689 Книга житий святых. Сентябрь, октябрь, ноябрь. Київ, 1689 (переиздание — Укр. письм. 1960).
- Дмитриев Л. А.
1963 Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы: К истории русско-болгарских литературных связей XIV—XV вв. // ТОДРЛ, т. 19.
1973 Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв. Л.
1980 Литературно-книжная деятельность митрополита Киприана и традиции великотърновской школы // Ученици и последователи на Евтимий Търновски. София.
- Дмитриева Р. П.
1979 Был ли Софоний Рязанец автором «Задонщины»? // ТОДРЛ, т. 34.
- Добротолюбие
1988 Добротолюбие в русском переводе, дополненное. Т. 5. Paris [= М., 1900, изд. 2-е].
- Дончева-Панайотова Н. А.
1974 Търновската книжовна школа и Русия в края на XIV и начало на XV в. Киприан и Григорий Цамблак. Велико Търново.
1975 Неизвестно «Похвално слово за Петър» от Киприана // Литературна мисъл, 1975, кн. 1.
1977 Киприановото «Похвално слово за Петър» в българска и руската панегирична традиция // Език и литература, 1977, кн. 2.
1980 Цикл произведения за митрополита Петър от Киприан // Търновска книжовна школа. 2. Ученици и последователи на Евтимий Търновски. Втори международен симпозиум. Велико Търново, 20—23 май 1976. София.
1981 Киприан, старобългарски и староруски книжовник. София.

Литература

- Дробленкова Н. Ф.
1988 Житие Сергия Радонежского // Слов. книжн. Др. Руси. Вып. 2, ч. 1. Л.
- Дробленкова Н. Ф., Прохоров Г. М.
1985 Киприан // ТОДРЛ, т. 39.
1988 Киприан // Слов. книжн. Др. Руси. Вып. 2, т. 1. Л.
- Др.-р. иск. Катал.
1966 Древнерусское искусство. Каталог. Л.—М.
- Дубенцов Б. И.
1957 К вопросу о так наз. «Летописце княжения Тферскаго» // ТОДРЛ, т. 13.
- Дунаев Г.
1972 Символический язык Троицы Рублева // Декоративное искусство, 1972, № 3.
- Дунаев М.
1996—1997 Православие и русская литература, ч. I—II. М.
- Дурьлин С. Н.
1918 Андрей Рублев и писанная им икона св. Троицы // Возрождение. М.
- Дух. догов. грам.
1950 Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей XIV—XVI вв. М.—Л.
- Евгений [Болховитинов]
1827 Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина греко-российской Церкви. СПб. (2-ое изд.).
- Екатерина II
1911 Сочинения. Изд. акад. А. Н. Пыпиным. СПб.
- Живов В. М.
1994 Святость. Краткий словарь агнографических терминов. М.
- Жит. митр. Алекс.
1877—1878 Жития митрополита всея Руси святого Алексия, составленное Пахомием Логофетом // ОДПЦ, т. 4, № 1—2. СПб.
- Жит. препод. СР
1853 Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия Радонежского и всея Руси чудотворца. Сергиев Посад.

Жизненное дело Сергия Радонежского

- Жит. Серг. Радон.
1782 Житие Сергия Радонежского. Издание митрополита Платона (Левшина). М.
- Жит. СР Екат. II
1887 Житие преп. Сергия Радонежского. Написано государынею императрицею Екатериною Второю. Сообщил П. И. Барте-нев. СПб.
- Забелин И. Е.
1847 Троицкие походы русских царей. М.
- Зайцев Б. К.
1991 Преподобный Сергий Радонежский. М.
- Зарин С.
1907 Аскетизм по православно-христианскому учению. Том пер-вый: Основоположительный. Этико-богословское исследо-вание. Книга первая: Критический обзор важнейшей лите-ратуры вопроса. Книга вторая: Опыт систематического рас-крытия вопроса. СПб.
- Зимин А. А.
1967 «Задонщина»: Опыт реконструкции текста Пространной ре-дакции // Ученые записки НИИ при Совете Министров Чу-вашской АССР. Вып. 36. Чебоксары.
- Зубов В. П.
1953 Епифаний Премудрый и Пахомий Серб: к вопросу о редак-циях «Жития Сергия Радонежского» // ТОДРЛ, т. 9.
- Иванов Й.
1958 Българското книжовно влияние в Русия при митрополит Киприан (1375–1406) // Известия на Института за българска литература, кн. 6. София.
- Иванов В. В., Топоров В. Н.
1983 К проблеме лтш. Jumis и балтийского близнечного культа // Балто-славянские исследования 1982. М., 1983.
- Идея обож.
1908 Идея обожения в древневосточной Церкви // Вопросы фи-лософии и психологии, 97.
- Изборник
1969 Изборник (Сборник произведений литературы древней Ру-си). М.
- Избр. жит. св.
1992 Избранные жития русских святых. X–XV вв. М.

Литература

- Ильин М. А.
1947 Тверская литература XV века как исторический источник // Труды Историко-архивного Института, т. 3. М.
- ИОРЯС**
Известия Отделения русского языка и словесности Академии наук. СПб.—Пг.—Л.
- Исаак Сир.
1858 Иже во святых отца нашего аввы Исаака Сириянина, слова подвижнические. М.
- Истоки русск. белл.
1970 Истоки русской беллетристики. Л.
- Ист. р. лит. X—XVII вв.
1980 История русской литературы. X—XVII вв. М.
- Истор. русск. лит. XVIII в.
1980 История русской литературы. Т. 1. Древнерусская литература. Литература XVIII века. Л.
- Истор. русск. литер.
1945 История русской литературы. Т. 2, ч. 1. М.—Л.
- Кадлубовский А. П.
1902 Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава.
- Казакова Н. А., Лурье Я. С.
1955 Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XV в. М.—Л.
- Каменский А.
1894 Святитель Алексей // Странник 1894, авг., сент., окт., ноябрь, декабрь.
- Карамзин Н. М.
1848 Исторические воспоминания и замечания на пути к Троице в сем монастыре // Сочинения, т. 1. СПб.
1992 История Государства Российского, т. IV. М.
1993 История Государства Российского, т. V. М.
- Карташев А. В.
1991 Очерк по истории Русской Церкви. Т. 1. М.
- Кедров Н. И.
1892 Просветительская деятельность Троице-Сергиевой Лавры за первые три века ее существования. М.

- Киприан (Керн)
1942 Духовные предки святого Григория Паламы (Опыт мистической родословной) // Православная мысль, 1942, № 4.
1950 Антропология святого Григория Паламы. Париж.
- Киселков В. Сл.
1956 Проуки и очерки по старобългарската литература. София.
- Клибанов А. И.
1960 Реформационные движения в России в XIV — первой половине XVI вв. М.
1977 Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М.
1996 Духовная культура средневековой Руси. М.
- Клосс Б. М.
1980 Жития Сергия и Никона Радонежских в русской письменности XV—XVI вв. // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописных книг. Вып. 3, ч. 2. М.
1985 Житие Сергия Радонежского (классификация списков). Доклад на секторе источниковедения и истории СССР 26 ноября 1985 г.
- Клюг Э.
1994 Княжество Тверское (1247—1485 гг.). Тверь.
- Ключевский В. О.
1871 см. Ключевский 1989.
1892 Значение препод. Сергия для русского народа и государства // Богословский Вестник, 1892, XI.
1913 Очерки и речи. Второй сборник статей. М., см. Ключевский 1892.
1989 Древнерусские жития святых как исторический источник. М. (репринтное воспроизведение Ключевский 1871).
1990 Исторические портреты. М.
- Кн. Степ. род.
1908—1913 Книга Степенная царского родословия // ПСРЛ, т. 21, ч. 1, 2. СПб.
- Кологривов И.
1961 Очерки по истории русской святости. Брюссель.
- Конявская Е. Л.
1984 Литература Твери XIV—XV вв. (Текстология, проблематика, жанровая структура). Автореферат канд. дисс. М.

Литература

- Копанев А. И.
1980 Правотворчество и правосознание северного крестьянства в XVI–XVII вв. // Вклад северного крестьянства в развитие материальной и духовной культуры. Вологда.
- Корсаков Д. А.
1894 Святой Сергий Радонежский и основанный им Троицкий монастырь. Казань.
- Кочетков И. А.
1981 Иконописец как иллюстратор жития // ТОДРЛ, т. 36.
- Кривошеин (монах Василий)
1936 Аскетическое и богословское учение св. Григория Паламы // *Seminarium Kondakovianum*, vol. VIII. Praha.
- Кудрявцев М.
1881 История православного монашества в Северо-Восточной Руси со времен Преподобного Сергия Радонежского, ч. 1–2. М.
- Кучкин В. А.
1962 Сказание о смерти митрополита Петра // ТОДРЛ, т. 18.
1967 Из литературного наследия Пахомия Сербя: Старшая редакция жития митрополита Алексея // Источники и историография славянского средневековья. М.
1987 Свидание перед походом на Дон или на Вожу // Наука и религия, 1987, № 7.
1992 Сергий Радонежский // Вопросы истории, 1992, № 10.
- Лазарев В. Н.
1955 [Житие Сергия] // История русского искусства, т. 3. М.
1961 Феофан Грек и его школа. М.
1970 Троица Андрея Рублева // Лазарев В. Н. Русская средневековая живопись. Статьи и исследования. М.
- Левин Ю. И.
1998 Инварианты философского текста: Лев Шестов // Избранные труды. Поэтика. Семиотика. М.
- Леонид, архим.
1882 Село Черкизово // Московские ведомости, 17 июня 1882, № 106.
1885 Житие преподобного и богоносного отца нашего Сергия-чудотворца и Похвальное ему слово, написанное учеником его Елифанием в XV в. Печатается по спискам XVI в. с разночтениями из Синодального списка Макарьевских Четырех-Миней. СПб.

Жизненное дело Сергия Радонежского

- Летоп. свод. Моск.
1949 Летописный свод Московский конца XV в. // ПСРЛ, т. 25. М.—Л.
- Лисовой Н.
1991 Школа преподобного Сергия // Серг. Радонежск. М.
- Лифшиц Л. И.
1987 Монументальная живопись Новгорода XIV—XV веков. М.
- Лихачев Д. С.
1954 Изображение людей в житийной литературе конца XIV—XV вв. // ТОДРЛ, т. 12.
1962 Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого (кон. XIV — нач. XV в.). М.—Л.
1970 Человек в литературе Древней Руси. М.
1971 Поэтика древнерусской литературы. М.
1973 Развитие русской литературы X—XVII вв. Эпохи и стили. Л.
1979 Великое наследие. М.
- Лихачев Н. П.
1913 Два митрополита // Сборник статей в честь Д. Ф. Кобеко. СПб.
- Лосский В. Н.
1968 Богословие света в учении св. Григория Паламы // Журнал Московской патриархии, 1968, №№ 3—4.
1972 см. Лосский 1991.
1975 Апофаза и троическое богословие // Богословские труды. Сборник четырнадцатый. М. [см. Lossky 1967].
1975a Богословские образа // Там же [см. Lossky 1967].
1975b Богословское понятие человеческой личности // Там же же [см. Lossky 1967].
1991 Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М. [см. Лосский 1972].
1995 По образу и подобию. М.
1995a Боговидение. М.
1996 Спор о Софии. Статьи разных лет. М.
- Лосский Н. О.
1906 Обоснование интуитивизма. СПб. [3-е изд. — Берлин, 1924].
- Лошиц Ю.
1985 На полях жития // Серг. Радонежск. М.
- Львов. летоп.
1910, 1914 Львовская летопись // ПСРЛ, т. 20, ч. 2. СПб.

Литература

- Макарий**
1886 История Русской Церкви, т. 4, кн. 1. СПб.
1891 История Русской Церкви, т. 7. СПб.
1907 Великие Минеи Четии, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. СПб. [1868–1917].
- Медведев И. П.**
1976 Византийский гуманизм XIV–XV вв. Л.
- Мейендорф И.**
1974 О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. // ТОДРЛ, т. 29.
1990 Византия и Московская Русь. Очерк по истории церковных и культурных связей в XIV в. Paris.
1992 Введение в святоотеческое богословие (Конспект лекций). Вильнюс, М.
1997 Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. Издание второе, исправленное и дополненное для русского перевода. СПб. (Subsidia Byzantinorossica. T. 2).
- Минин П.**
1911–1914 Главные направления древнецерковной мистики // Богословский вестник. Сергиев Посад.
- Модест, игумен**
1860 Святой Григорий Палама, митрополит Солунский, поборник православного учения о Фаворском свете и действиях Божиих. Киев.
- Морозов В. В.**
1987 Миниатюры Жития Сергия Радонежского из Лицевого летописного свода XVI в. // Материалы и сообщения по фондам Отдела Рукописной и редкой книги. Л.
- Мошин В.**
1963 О периодизации русско-южнославянских литературных связей X–XV вв. // ТОДРЛ, т. 19.
- Муравьев А. Н.**
1855 Русская Фиваида. СПб.
1863 Путешествия по святым местам Русским, т. 1–4. СПб.
- Муретов М. Д.**
1897 Церковно-практическое и научно-богословское значение славянского перевода Нового Завета святителя Алексия, митрополита Киевского, Московского и Всероссийского // Богословский Вестник 1897, ноябрь, декабрь.

- Мюллер Л.
1973 Особая редакция Житий Сергия Радонежского // Записки Отдела рукописей ГБЛ, вып. 34. М.
- Насонов А. Н.
1930 Летописные памятники Тверского княжества. Опыт реконструкции Тверского летописания с XIII до конца XIV в. // Известия АН СССР, сер. 7. Отделение гуманитарных наук. Л.
- Невоструев К.
1861 Вновь открытое поучительное послание святого Алексия, митрополита Московского и всея Руси // Душеполезное чтение, ч. 1.
- Никифорова Н.
1976 Троица Андрея Рублева в свете новейших исследований // Искусство, № 3.
- Николаева Т. В.
1966 Троицкий живописец XVI в. Евстафий Головкин // Культура Древней Руси. М.
- Никольский Н. К.
1907 Материалы для истории древнерусской письменности, 18. Поучение митрополита всея Руси Феогноста // Сб. ОРЯС, т. 82, № 4.
1908 К вопросу о Пахомии Сербе. Замечания на магистерском коллоквиуме 23 ноября 1908. СПб.
1909 Материалы для истории древнерусской духовной письменности. I—II. Поучения Петра митрополита // Христианское чтение, 1909, июнь, июль.
- Никон, архиеп. (Рождественский)
1997 Житие преподобного Сергия игумена Радонежского и всея России чудотворца Свято-Троицка. Сергиева Лавра.
- Никон. летоп.
1897 Никоновская, или Патриаршая летопись // ПСРЛ, т. 11. СПб.
- Нил Сорский
1912 Предания и Устав. СПб.
- Новгор. летоп.
1950 Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.—Л.

Литература

- Новый Завет
1892 Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа: Труд святителя Алексия, митрополита Московского и всея Руси. М. [фототипическое издание].
- Нов. толк. Библи.
1990 Новая толковая Библия, т. 1. СПб.
- Оболенский Д. Д.
1970 Связи между Византией и Русью в XI–XIV вв. // XIII Международный Конгресс исторических наук. Доклад 23. М.
- ОЛДП
Общество любителей древней письменности.
- Олсуфьев Ю. А.
1920 Опись икон Троице-Сергиевой Лавры до XVIII века и наиболее типичных XVIII и XIX веков. Сергиев Посад.
1927 О линейных деформациях в иконе Троицы Андрея Рублева (Иконологический опыт) // Олсуфьев Ю. А. Три доклада по изучению памятников искусства б. Троице-Сергиевой Лавры. Сергиев Посад.
- Орешников А.
1928 Перстень св. Алексия митрополита // *Seminarium Kondakovianum*. Прага
- Орлов Г.
1970 Пахомије Србин и његова књижевна делатност у Великом Новгороду // Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. Београд.
- Орловский Е. Ф.
1892 Сергей Радонежский и его время. Исторический округ. Гродно.
- Павлов А. С.
1880–1920 Памятники древнерусского канонического права, ч. 1–2. СПб.
1902 Курс церковного права. Сергиев Посад.
- Павлов-Сильвановский Н. П.
1910 Феодализм в удельной Руси. СПб.
1988 Феодализм в Древней Руси. М.
- Пайпс Р.
1993 Россия при старом режиме. М. [= Россия при старом режиме. Cambr. Mass., 1981].

Пам. др.-р. кан. пр.

1880 Памятники древнерусского канонического права // РИБ, т. 6 [см. Павлов 1880—1920].

Пам. стар. русск. лит.

1860—1862 Памятники старинной русской литературы, издаваемые графом Григорием Кушелевым-Безбородко, вып. 1—4. СПб.

ПБЭ

1900 Православная богословская энциклопедия, т. 1. СПб.

Петров Н. И.

1876 Исторический взгляд на взаимные отношения между сербами и русскими в образовании и в литературе. Речь, произнесенная в торжественном собрании Киевской Духовной Академии 28 сентября 1876 г. Киев.

ПЛДР

Памятники литературы Древней Руси. Л.

Пов. Кулик.

1959 Повести о Куликовской битве. Изд. подгот. М. Н. Тихомиров, В. Ф. Ржига, Л. А. Дмитриев. М.

Пономарев А. И.

1896 Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Вып. 2. Славяно-русский Пролог, ч. 1. Сент.-дек. СПб.

1898 Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Вып. 4, ч. 2. СПб.

1900 Алексей митрополит, святой и всея Руси чудотворец // ПБЭ, т. 1. СПб.

Попов Г. В.

1975 Живопись и миниатюра Москвы середины XV — начала XVI века. М.

Поуч. Алекс. митр.

1847 Поучение Алексия митрополита от Апостольских деяний к христоробивым христианом // Прибавление к Творениям святых Отцов в русском переводе. Год пятый. М.

Правосл. Собес.

Православный Собеседник.

Приселков М. Д.

1916 Ханские ярлыки русским митрополитам. Пг.

1950 Троицкая летопись. Реконструкция текста. М.—Л.

- Просвирнин И., архим.
1985 Троице-Сергиева Лавра. М.
- Прохоров Г. М.
1966 Этническая интеграция в Восточной Европе в XIV веке. От исихастских споров до Куликовской битвы // Доклады Отделения этнографии, 2, Л.
1968 Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV веке // ТОДРЛ, т. 23.
1972 Прение Григория Паламы с «хионы и турки» // ТОДРЛ, т. 27.
1974 Келейная исихастская литература в библиотеке Троице-Сергиевой Лавры с XIV по XVI в. // ТОДРЛ, т. 28.
1978 Повесть о Митяе (Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы). Л.
1978а Центральное-русское летописание второй половины XIV века (Анализ Рогожского летописца и общие соображения) // Вспомогательные исторические дисциплины. Л.
1979 Культурное своеобразие эпохи Куликовской битвы // ТОДРЛ, т. 34.
1983 Гимны на ратные темы эпохи Куликовской битвы // ТОДРЛ, т. 37.
1986 Поэтическое приложение к Духовной грамоте митрополита Киприана и др. ритмизованные тексты // Армянская и русская средневековые литературы. Ереван.
1987 Житие митрополита Петра // Слов. книжн. Др. Руси, вып. I (XI — первая половина XIV в.). Л.
1987а Петр // Слов. книжн. Др. Руси, вып. 1. Л.
1988 Елифаный Премудрый // Слов. книжн. Др. Руси, вып. 2, ч. 1. Л.
1989 Пахомий Серб (Логофет) // Слов. книжн. Др. Руси, вып. 2, ч. 2. Л.

ПСРЛ

Полное Собрание русских летописей.

Раушенбах Б. В.

- 1985 Иконография как средство передачи философских представлений // Проблемы изучения культурного наследия. М.

Ржига В. Ф.

- 1947 Слово Софония Рязанца о Куликовской битве («Задонщина»). С приложением текста Слова Софония и 28 снимков с текста по рукописи Государственного Исторического Музея XVI в. М.

РИБ

Русская Историческая библиотека.

Род. Преп. Серг.

1899

Родина Преподобного Сергия. М.

Розанов В. В.

1994

Мимолетное. М.

1994а

Среди художников. М.

1995

О писательстве и писателях. М.

1995а

Около церковных стен. М.

1996

Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского. М.

1997

Когда начальство ушло... М.

Русск. времянн.

1790

«Русский времянник, сиречь Летописец», содержащий российскую историю от 862 (6370) лета до 1681 (7189) лета, разделенный на 2 части. Ч. 1. От 862 (6370) лета до 1441 (6949) лета. М. [2-е изд. — 1820].

Салмина М. А.

1966

«Летописная повесть» о Куликовской битве и «Задонщина» // «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла: К вопросу о времени написания «Слова». М.—Л.

1974

К вопросу о датировке «Сказания о Мамаевом побоище» // ТОДРЛ, т. 29.

1977

Еще раз о датировке «Летописной повести» о Куликовской битве // ТОДРЛ, т. 32.

Салтыков А. А.

1981

О значении ареопагитик в древнерусском искусстве (К изучению «Троицы» Андрея Рублева) // Музей древнерусского искусства имени Андрея Рублева. Древнерусское искусство XV—XVII веков. Сборник статей. М.

Сахаров И.

1849

Исследования о русском иконописании. Кн. II. СПб.

Седельников А. Д.

1939

Где была записана «Задонщина» // *Slavia*, roč. 9, seš. 3. Praha.

Седова Р. А.

1983

Рукописная традиция «Жития Петра» в редакции митрополита Киприана // ТОДРЛ, т. 37.

1993

Святитель Петр митрополит Московский в литературе и искусстве Древней Руси. М.

Литература

- Серг. Радонежск.
1991 Сергей Радонежский. М.
- Серебрянский Н.
1915 Древнерусские княжеские жития. М.
- Симони П.
1922 Памятники старинного русского языка и словесности XV—XVIII столетий. Вып. 3: «Задонщина» по спискам XV—XVIII столетий. Пг.
- Сказ. и пов. Кулик.
1982 Сказание и повести о Куликовской битве. Изд. подгот. Л. А. Дмитриев и О. П. Лихачева. Л.
- Сл. и жит.
1646 Службы и жития и описания преподобных отец наших Сергия Радонежского чудотворца и ученика его преподобного отца и чудотворца Никона и о чудесах. М. [2-ое изд. — 1653; переиздание — ВОИДР, кн. 10, 1851].
- Слов. истор. свят.
1991 Словарь исторический о святых, прославленных в Российской Церкви, о некоторых подвижниках благочестия, местно чтимых. М.
- Слов. книжн. Др. Руси
1987 Словарь книжников и книжности Древней Руси, вып. 1 (XI — первая половина XIV вв.). Л.
1988 То же, вып. 2 (вторая половина XIV — XVI вв.), ч. 1. Л.
1989 То же, вып. 2, ч. 2. Л.
- Слов. русск. яз. XI—XVII вв.
Словарь русского языка XI—XVII вв. Вып. 1—. М., 1975—.
- Службы и акаф.
1891 Службы и акафисты, иже во святых отцу нашему Алексию, митрополиту всея Руси чудотворцу. М.
- Случевский К. К.
1889 Государственное значение св. Сергия и Троице-Сергиевой Лавры. М.
- Смирнов А.
1890 Третий список «Задонщины» по Синодальному скорописному сборнику XVII в. // РФВ, т. 23, № 2.
- Смирнов С. И.
1874 Преподобный Афанасий Высоцкий. М.

Жизненное дело Сергия Радонежского

- 1898 Преподобный Сергий и Троицкая Лавра его времени. М.
1912 Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины (тексты и заметки). М.
- Смирнова Э. С.
1966 Государственный Русский Музей. Древнерусское искусство. Каталог выставки. Л.—М.
- Снегирев И. М.
1842 Троицкая Сергиева Лавра. М.
- Снигирева Э. А.
1982 Антиклерикальные и антирелигиозные мотивы в русской народной сказке // Атеистические традиции русского народа. Л.
- Соболевский А. И.
1894 Южнославянское влияние на русскую письменность в XIV—XV веках. СПб.
1903 Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв. СПб.
- Соколов И. И.
1913 Св. Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский. Его труды и учение об исихии. СПб.
- Соловьев С. М.
1988 История России с древнейших времен // Сочинения, кн. II, тома 3—4. М.
- Соф. временн.
1820 Софийский временник, или Русская летопись с 862 по 1425 г. Изд. П. М. Строев. М.
- Соф. летоп.
1853 Софийские летописи // ПСРЛ, т. 6. СПб.
- Спасский Ф. Г.
1951 Русское литургическое творчество. Париж.
- Срезневский И. И.
1858 «Задонщина» великого князя господина Димитрия Ивановича и брата его Володимера Ондреевича // Известия по русскому языку и словесности Импер. Академии наук, т. 6, вып. 5. СПб.
1903 Сведения о рукописях, печатных изданиях и других предметах, поступивших в РО БАН в 1902 г. СПб.
- СРНГ
Словарь русских народных говоров. Л.

Литература

- Степ. кн.
1908 Книга Степенная царского родословия. Часть первая // ПСРЛ, т. 21 (первая половина). СПб.
- Строев П. М.
1882 Библиологический словарь и черновые к нему материалы // Приведен в порядок и издан под ред. А. Ф. Бычкова. СПб.
1891 Описание рукописей Волоколамского, Ново-Иерусалимского, Саввина-Сторожевского и Пафнугьева-Боровского монастырей. СПб.
- Струве П. Э.
1929 Наблюдения и исследования из области хозяйственной жизни и права Древней Руси // Сборник Русского Института в Праге, 1929, 1. Прага.
- Сырку П.
1890 К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. Т. 1. Время и жизнь патриарха Евфимия Тырновского. СПб.
- Сычев Н. П.
1915 Икона св. Троицы в Троице-Сергиевой Лавре // Записки Отделения русской и славянской археологии Импер. Русского археологического общества. X. СПб. [см. Сычев Н. П. Избранные труды. М., 1976].
- Тареев М. М.
1905 Живые души // Богословский Вестник, т. XII.
- Тихонравов Н. С.
1892 Древние жития преподобного Сергия Радонежского. М. [2-е изд. — М., 1916].
- ТОДРЛ
Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы.
- Толстой М. В.
1877 Ученики Преподобного Сергия Радонежского и основанные ими обители // Душеполезное чтение, 1877, №№ 6–8.
- Топоров В. Н.
1980 *Vilnius, Wilno, Вильна*: город и миф // Балто-славянские этноязыковые контакты. М.
1995 Святость и святые в русской духовной культуре. Т. I. Первый век христианства на Руси. М.
- Тренев Д. К.
1902 Серпуховской Высоцкий монастырь: Его иконы и достопримечательности. М.

- Триады
1995 *Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих, перевод В. Вениаминова [В. В. Биbihина]. М.*
- Троицкий Н. И.
1909 *Триединство Божества: Историко-археологическое исследование по памятникам всеобщей истории искусства. Тула (2-е изд.).*
- Троицк. летоп.
1950 *см. Приселков 1950.*
- Тр. патер.
1896 *Троицкий патерик, или Сказания о святых угодниках Божиих [...]. Сергиев Посад.*
- Тр.-Серг. Лавра
[б. г. (1968)] *Троице-Сергиева Лавра. Художественные памятники [б. м.].*
- Трубецкой Е. Н.
1994 *Смысл жизни. М.*
- Трубецкой С. Н.
1890 *Метафизика в Древней Греции. М.*
1900 *Учение о Логосе в его истории: Философско-историческое исследование. М.*
- Укр. письм.
1960 *Українські письменники: Біо-бібліографічний словник, т. 1. Давня українська література (XI–XVIII ст.). Київ.*
- Ундольский В. М.
1852 *Слово о великом князе Димитрии Ивановиче и о брате его князе Владимире Андреевиче, яко победили супостата своего царя Мамаю // ВОИДР 1852, кн. 14, отд. 2. Материалы.*
- Успенский Л. А.
1957 *Праздник иконы Пятидесятницы // Журнал Московской патриархии, № 6.*
1967 *Исихазм и гуманизм. Палеологовский расцвет // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, 1967, № 58.*
1989 *Богословие икон Православной Церкви. [Париж]*
- Успенский Ф.
1891 *Очерки по истории Византийской образованности. СПб.*
- Ухтомский А. А.
1996 *Интуиция совести. Письма. Записные книжки. Заметки на полях. СПб.*

- Федотов Г. П.
1990 Святые Древней Руси. М.
- Филатов В. В.
1966 Икона с изображением сюжетов из истории Русского Государства // ТОДРЛ, т. 22.
1969 Три века в одной иконе, или о чем рассказала исследователю удивительная находка в Ярославском Историко-художественном музее (Икона, написанная на основе «Жития Сергия Радонежского» Симоном Азарьиным).
- Филарет (Гумилевский)
1884 Обзор русской духовной литературы. СПб. (3-е изд.).
- Филарет ЖСР
1835 Житие Преподобного Сергия Радонежского, составленное Московским митрополитом Филаретом. М.
- Флоренский П. А.
1969 Моленные иконы Преподобного Сергия // Журнал Московской патриархии, 1969, № 9.
1994 Оправдание космоса. СПб.
1996 Сочинения в четырех томах, т. 2. М.
- Флоровский Г.
1937 Пути русского богословия. Париж [переиздание – Вильнюс, 1991].
1996 Святой Григорий Палама и традиция Отцов // *Альфа и Омега*. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России, 1996, №№ 2–3 (9–10).
- Франк С. Л.
1915 Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг.
1996 Русское мировоззрение. СПб.
- Хализев В.
1998 Нравственная философия Ухтомского // *Новый мир* 1998, № 2.
- Холмогоровы В. и Г.
1886 Радонежская десятина (Московского уезда) // *ЧОИДР*, 1886, кн. 1.
- Христианство. Энци. слов.
1993–1995 Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 1–3. М.

Жизненное дело Сергия Радонежского

- Черепнин Л. В.
1960 Образование Русского централизованного государства в XIV–XV веках. М.
1984 Отечественные историки. М.
ЧОИДР
Чтения в Обществе истории и древностей Российских. М.
- Шахматов А. А.
1899 К вопросу о происхождении Хронографа. СПб.
- Шевырев С. П.
1850 Поездка в Кирилло-Белозерский монастырь. М.
1887 История русской словесности. СПб.
- Шестов Л. И.
1966 *Sola Fide* — Только верою. Paris.
1993 Сочинения в двух томах. М.
- Шляков Н.
1914 Житие св. Алексия митрополита Московского в пахомиевской редакции // ИОРЯС, т. 19.
- Шмеман А.
1985 Исторический путь православия. Paris.
- Щапов Я. Н.
1972 Княжеские уставы и церковь в Древней Руси XI–XIV вв. М.
- Щекотов Н. М.
1963 Троица Рублева // Щекотов Н. М. Статьи, выступления, речи, заметки. М.
- ЭССЯ
1987 Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. Вып. 13. М.
- Юшков С. В.
1913 Очерки по истории приходской жизни на Севере России в XV–XVII вв. СПб.
- Яблонский В.
1908 Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб.
- Якобсон Р. О.
1966 Собака Калин царь // *Roman Jakobson. Selected Writings. IV. Slavic Studies. The Hague–Paris.*
1981 Скорь побиваемых у дров // *Slavica Hierosolymitana. Slavic Studies of the Hebrew University. Vol. V–VI. Jerusalem.*
1987 Работы по поэтике. М.

Литература

- Яцимирский А.**
1906 Мелкие тексты и заметки по старинной славянской и русской литературе. XI // ИОРЯС 1906, т. 11, кн. 2.
1908 Византийский религиозный мистицизм XIV века перед переходом его к славянам // Странник, 1908, ноябрь, декабрь.
- Alissandratos J.**
1982 Mediaeval Slavic and Patristic Eulogies. Firenze (Studia Historica et Philologica, t. 14. Sectio Slavica, 6).
- Alpatov M.**
1927 La traité dans l'art byzantin et l'icône de Roublev // Echos d'Orient, 146.
- Appel O.**
1972 Die Vita des hl. Sergij von Radonež. Untersuchungen zur Textgeschichte. München.
- Benoit F.**
1978 L'icône de la Trinité de Roublev: une introduction mystère de Dieu // «Renaissance de Fleury». Bulletin trimestriel de l'Association des amis de Saint Benoît de Fleury. Chateaufort-sur-Loire, № spécial, avril.
- Benveniste E.**
1935 Origines de la formation des noms en indo-européen. Paris.
1969 Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes. I–II. Paris.
1973 Indo-European Language and Society. London.
- Berneker E.**
1908 Slavisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I. Heidelberg.
- Bois J.**
1901 Les hésychastes avant le XIV^e siècle // Echos d'Orient, V.
- Brückner A.**
1957 Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków (wyd. 2).
- Børtnes J.**
1970 Studier i gammelrussisk maleri, II. Den virkelighet vi ikke ser [...] symbolikken i Rubljovs Treenighetsiken // Kunst og kultur, årg. 53, hf. 3. Oslo.
1984 The Function of Word-Weaving in the Structure of Epiphanius' Life of Saint Stephan, Bishop of Perm' // Mediaeval Russian Culture. Berkeley–Los Angeles–London (California Slavic Studies XII).

- Chantraine P.
1983 Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Paris.
- Čiževskij D.
1962 History of Russian Literature. From the Eleventh Century to the End of the Baroque. Hague.
- Eckhardt Th.
1958 Die Dreifaltigkeitsikone Rublevs und die russische Kunstwissenschaft // Jahrbuch für Geschichte Osteuropas. Bd. VI, Hf. 2. München.
- Evdokimov P.
1970 L'art de l'icône. Théologie de la beauté. Bruges.
1976 The Icon of the Holy Trinity // Lutheran World. Suisse, XXIII, № 3.
- Florovsky G.
1972 St. Gregory Palama and the Tradition of the Fathers // *Florovsky G. Bible, Church, Tradition: an Eastern Orthodox View. Vol. I.* Belmont (Mass.).
- Fraenkel E.
1962 Litauisches etymologisches Wörterbuch. Heidelberg.
- Frank S.
1926 Die russische Weltanschauung. Scharlottenburg.
- Gedim. laišk.
1966 Gedimino laiškai. Vilnius.
- Goltz
1978 Zur Ikonographie des Kreises: Theodoros Pediasimos und der Symbolismus der Rublevschen Troica // Byzantinischer Kunstexport. Halle (Wissenschaftliche Beiträge der Martin-Luther-Universität, № 3. Halle-Wittenberg).
- Guillaumont A.
1962 Les Kephalaia Gnostica d'Evagre le Pontique et l'histoire d'origenisme chez les Grecs et les Syriens. Paris.
1980 Le problème de la prière continuelle dans le monachisme ancien // L'expérience de la prière dans les grandes religions [H. Limet, J. Ries (Homo religiosus, 5)]. Louvain-la-Neuve.
- Halleux A. De
1973 Palamisme et Scholastique // Revue théologique de Louvain, 4.

- Hausherr I.**
1927 **La méthode d'oraison hésychaste // Orientalia Christiana, IX, 2. Roma.**
1956 **L'hésychasme, étude de spiritualité // Orientalia Christiana Periodica, XXII.**
- Jakobson R.**
1981a **Poetry of Grammar and Grammar of Poetry // Selected Writings III. The Hague–Paris–New York.**
- Journet Ch.**
1960 **Palamisme et thomisme. A propos d'un livre récent // Revue thomiste, 60.**
- Jugie M.**
1932 **Palamite (Controverse) // Dictionnaire de théologie catholique, t. 11. Paris.**
- Iovine M. S.**
1976 **Metropolitan Kiprian and the Orthodox Slavic Revival // Bulgaria: Past and Present. Studies in History, Literature, Economics, Music, Sociology, Folklore and Linguistics. Columbus, Ohio.**
- Kern C.**
1947 **Les éléments de la théologie de Grégoire Palamas // Irénikon, XX.**
- Klug E.**
1985 **Das Fürstentum Tver' (1247–1485). Berlin.**
- Legenden**
1967 **Die Legenden des heiligen Sergij von Radonež. Nachdruck der Ausgabe von Tichonravov. Mit einer Einleitung und einer Inhaltsübersicht von Ludolf Müller. München.**
- Lossky V.**
1967 **A l'image et à la ressemblance de Dieu. Paris.**
- Mainka R. M.**
1962 **Zur Personendeutung auf Rublevs Dreifaltigkeitsikone // Ostkirchliche Studien, Bd. 11.**
1964 **Andrej Rublev's Dreifaltigkeitsikone. Geschichte, Kunst und Sinngesamt des Bildes. Ettal–München.**
- Mayrhofer M.**
1989 **Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. Heidelberg.**
- Meyendorff J.**
1953 **Les débuts de la controverse hésychaste // Byzantion, XIII.**

Жизненное дело Сергия Радонежского

- 1954 Un mauvais théologien de l'unité au XIV siècle Barlaam le Calabrais // *L'Eglise et les Eglises. II. Chevetogne.*
- 1957 Humanisme nominaliste en mystique chrétienne à Byzance au XIV siècle // *Nouvelle Revue Théologique*, vol. 79, № 9. Louvain-Paris.
- 1957a Notes sur l'influence dionisienne en Orient // *Studia Patristica*, 2. Berlin.
- 1959 Introduction à l'étude de Grégoire Palamas. Paris.
- 1959a Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe. Paris.
- 1967 Alexis and Roman: A Study in Byzantino-Russian Relations (1352-1354) // *Byzantinoslavica*, 28.
- 1971 Society and Culture in the Fourteenth Century: Religious Problems // XIV^e Congrès International des études byzantines. Rapport I. Bucharest, 6-12 Septembre 1971 [см. Meyendorff 1974].
- 1971a Spiritual Trends in Byzantium in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries // *Art et société à Byzance sous les Paléologues. Actes du Colloque organisé par l'Association Internationale des Études Byzantines à Venice.*
- 1973 L'hésychasme: problèmes de sémantique // *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-Ch. Puech.* Paris.
- 1973a Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes. Louvain.
- 1974 Society and Culture in the Fourteenth Century. Religious Problems // *Actes du XIV^e Congrès International des études Byzantines.* Bucarest. [см. Meyendorff 1971].
- 1981 Byzantium and the Rise of Russia: A Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteenth Century. Cambridge.
- Miklosich F., Müller J.
1860 *Acta et diplomata graeca medii aevi sacra et profana (Acta patriarchatus Constantinopolitani MCCCXV usque ad MCCCII e codicibus manu scriptis Bibliothecae Palatinae Vindobonensis).* Wien.
- Müller L.
1976 Zur Deutung Dreifaltigkeitsikone von Andrej Rublev // *Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften für das Jahre 1975.* Heidelberg.
- Nitsche P.
Die Mongolenzeit und Aufstieg Moskaus (1240-1538) // *Handbuch der Geschichte Russlands. Bd. 1/1.*
- Onasch K.
1960 Andrej Rublev. Byzantinisches Erbe in russischer Gestalt (Ketzer-geschichtliche Hintergründe der Dreieinigkeitsikone Rublevs) // *Acten des XI Internationalen Byzantinistenkongresses.* München.

Литература

- 1977 Kunst und Gesellschaft im Modell der Dreieinigkeitsikone Andrej Rublevs // Beiträge zur byzantinischen und osteuropäischen Kunst des Mittelalters. Berlin (= Berliner byzantinische Arbeiten, Bd. 46).
- Obolensky D.
1971 The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500–1453. New York – Washington.
1970 Late Byzantine Culture and the Slavs. A Study in Acculturation // XV^e Congrès International d'études byzantines. Athènes.
- Pipes R.
1974 All rights reserved. Cambridge, Mass.
- Pokorny J.
1959 Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. I–II. Bern–München.
- Rouet de Journel M. S.
1952 Monachisme et monastères russes. Paris.
- Sallaville S.
1940 Formes de prières d'après un Byzantin de XVI^e siècle // Echos d'Orient, XXXIV.
1944 La vie monastique grecque au début du XIV siècle d'après un discours inédit de Théolepte de Philadelphie // Revue des études byzantines, II.
1947 Une lettre et un discours inédit de Théolepte de Philadelphie // Revue des études byzantines, V.
- Sinkewicz R. E.
1982 The Doctrine of the Knowledge of God in Early Writings of Barlaam the Calabrian // Mediaeval Studies, 44.
1988 A Critical Edition of the Anti-Arsenite Discourses of Theoleptos of Philadelphia // Mediaeval Studies, 50.
1992 Theoleptos of Philadelphia. The Monastic Discourses. A Critical Edition, Translation and Study (Studies and Texts, 111). Toronto.
- Smolitsch I. K.
1936 Leben und Lehre der Startzen. Wien.
1953 Russisches Mönchtum. Entstehung und Wesen. 986–1917. Würzburg.
- Stăniloue D.
1938 Viața și învățătura stântului Grigorie Palama (Seria teologică). Sibiu.

- Stéphanie H.
1979 Introduction à l'esotérisme chrétien. Traites [...] par F. Che-
nique. Paris.
- Stiernon D.
1972 Bulletin sur le palamisme // *Revue des études byzantines*, 30.
- Šapokas A.
1989 *Leituvos istorija*. Vilnius [воспроизведение издания — Kau-
nas, 1936].
- Tavel I.
1973 Some Problems of the Second South Slavic Influence in Russia
// *Slavistische Beiträge*. Bd. 67. München.
- Touchard J.
1959 *Histoire des idées politiques*. I. Paris.
- Trautmann R.
1925 *Die altpreussischen Personennamen*. Göttingen.
- Un moine
1953 *Un moine de l'Église d'Orient*. La signification spirituelle de
l'icône de la Sainte Trinité peinte par André Rublev // *Irenikon*,
26.
- Valéry P.
1946 *Monsieur Teste*. Paris.
- Vasić M.
1930 *L'Hésychasmes dans l'église et l'art des Serbes du Moyen Âge*
// *L'Art Byzantin chez des Slaves des Balkans*. Paris.
- Weber M.
1947 *The Theory of Social and Economic Organization*. London.
1947a *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen.
- Wittfogel K. A.
1957 *Oriental Despotism*. New Haven.
- Zander V.
1964 *Über die Symbolik der Dreifaltigkeitsikone von Andrej Rublev*
// *Kyrios NF 4* [статья написана в 1930 г.].

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

I. Сергей Радонежский

1. Покров с изображением Сергия Радонежского (сер. XV в.). Фрагмент. [ТСЛМ, илл. 148]
2. Покров с изображением Сергия Радонежского. Вклад Василия I (1424?) [ТСЛМ, илл. 133–135]
3. Покров с изображением Сергия Радонежского (сер. XV в.) [ТСЛМ, илл. 144]
4. Покров с изображением Сергия Радонежского. Вклад Василия III (1525) [ТСЛМ, илл. 145]
5. Покров с изображением Сергия Радонежского. Вклад Василия III (1525) [ТСЛМ, илл. 149]
6. Сергей Радонежский. Икона (1-ая четверть XVII в.). Мастерская Троице-Сергиева монастыря в Климентовской слободе. МиАР. [1000-летие русской художественной культуры. М., 1988, илл. 140]
7. Сергей Радонежский в житии. Икона (2-ая четверть XVI в.). ГТГ [1000-летие..., илл. 93]
8. Ростовские чудотворцы и Сергей Радонежский (крайний слева). Икона. Ростов (кон. XV—нач. XVI в.). РЯХМЗ [1000-летие..., илл. 85]
9. Явление Богоматери Сергию Радонежскому. Икона (1-ая четверть XVI в.). ГРМ [1000-летие..., илл. 82]
10. Пелена «Явление Богоматери Сергию». Вклад Соломонии Сабуровой (1525). [ТСЛМ, илл. 151]
11. Пелена «Явление Богоматери Сергию». Вклад Старицких (1560-е гг.) [ТСЛМ, илл. 143]
12. Хоругвь «Явление Богоматери Сергию» (XVII в.) [ТСЛМ, илл. 169]
13. Успение Сергия. Икона. Новгород. Из церкви Сергия Радонежского в Новгородском Кремле (между 1459 и 1463 гг.) [МЖН, илл. 391]
14. Покров с изображением Сергия и Никона Радонежских. Вклад царя Феодора Иоанновича (1587) [ТСЛМ, илл. 158]
15. Переписка книг в Троице-Сергиевом монастыре. Миниатюра «Жития Сергия» (XVI в.) РГБ [ТСЛМ, илл. 224]
16. Никола. Моленная икона Сергия Радонежского. Ростовская школа (XIV в.) [ТСЛМ, илл. 58]

Список иллюстраций

17. Богоматерь Одигитрия. Моленная икона Сергия Радонежского. Московская школа (XIV в.) [ТСЛМ, илл. 61]
18. Троица. Андрей Рублев. Икона (1411) из церкви Св. Троицы (Троице-Сергиева Лавра) [ТСЛМ, перед титульным листом]
19. Митрополит Петр с житием. Икона (нач. XVI в.). Дионисий и мастерская. ГММК [Г. В. Попов. Живопись и миниатюра Москвы середины XV — начала XVI века. М., 1975, илл. 183]
20. Митрополит Петр с житием. Фрагмент иконы (нач. XVI в.). Дионисий и мастерская. ГММК [Г. В. Попов, илл. 185]
21. Митрополит Алексей с житием. Икона (нач. XVI в.). Дионисий и мастерская. ГТГ [Г. В. Попов, илл. 187]
22. Митрополит Алексей с житием. Фрагмент иконы (нач. XVI в.). Дионисий и мастерская. ГТГ [Г. В. Попов, илл. 188]
23. Митрополит Алексей с житием. Фрагмент иконы (нач. XVI в.). Дионисий и мастерская. ГТГ [Г. В. Попов, илл. 190, правый разворот]
24. Встреча князем митрополита Киприана. Миниатюра Лицевого свода (XVI в.). БАН, 31.7.30 [Г. М. Прохоров. Повесть о Митяе. Л., 1978, илл. 7]

II. Другие святые (к тому I)

25. Св. князя Борис и Глеб. Икона (XIV в.). ГРМ [М. В. Алпатов. Сокровища русского искусства XI–XVI веков. Л. (б. г.), илл. 57]
26. Св. князя Борис и Глеб с житием. Икона (нач. XIV в.). ГТГ [В. И. Антонова, Н. Е. Мнева. Каталог древнерусской живописи, т. 1. М., 1963, илл. 155]
27. Св. князя Борис и Глеб на конях. Икона (1340-ые гг.). ГТГ [В. И. Антонова, Н. Е. Мнева. Каталог древнерусской живописи, т. 1. М., 1963, илл. 163]
28. Борис предрекает Георгию Угрину мучительную смерть от Святополка. Икона (XIV в.). ГТГ [М. В. Алпатов, илл. 51]
29. Борис и Глеб с житием. Икона (нач. XIV в.): «Борис видит сон о смерти своей». ГТГ [В. И. Антонова, Н. Е. Мнева, илл. 157]
30. Св. князя Борис и Глеб с житием. Икона (XIV в.), клеймо: «Тело Глеба между двумя колодами». ГТГ [М. В. Алпатов, илл. 50]
31. Св. князя Борис, Владимир и Глеб с житием Бориса и Глеба. Икона (нач. XVI в.). ГТГ [М. В. Алпатов, илл. 210]

СОКРАЩЕНИЯ

БАН — Библиотека Академии наук. СПб.

ГММК — Государственные музеи Московского Кремля.

ГРМ — Государственный Русский Музей. СПб.

ГТГ — Государственная Третьяковская галерея. Москва.

МЖН — *Л. И. Лифшиц*. Монументальная живопись Новгорода XIV–XV веков. М., 1987.

МиАР — Музей древнерусского искусства имени Андрея Рублева. Москва.

РГБ — Российская Государственная Библиотека. Москва.

РЯХМЗ — Ростовско-Ярославский архитектурно-художественный музей. Ростов.

ТСЛМ — Троице-Сергиева Лавра. Художественные памятники [б. м. и б. г.]

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН И НАЗВАНИЙ К I ТОМУ

А

- Авель — 32, 273, 503
«Авеста» — 447, 448, 451, 522
Авраам — 303
Агапит-«лечещ» — 726
Агарь — 295, 303
Агафий — 418
Агни — 444–446; огонь-Агни — 445
Адальберт, еп. Магдебургский — 424
Адальберт-Войцех — 426
Адальрам, зальцбургский епископ — 132, 422
Адам — 32, 157, 302, 609, 740
Адариан, царь — 355
Адриан II, Римский папа — 104, 105, 106
Адрианополь, г. — 108
Адриатика — 420, 421; Адриатическое побережье — 418
Азия: Средняя Азия — 347, 451, 518, 519, 521, 523; Малая Азия — 91, 344, 418
Азовское море — 119
Академический хронограф — 354
Академия, патриаршая — 128
Аквила — 174
Аквилейский патриархат — 422
Аквилея — 181, 421 (Cividale)
Акиндин, архимандрит печерский — 761
«Акты Климента» — 113
Александр I, русский император — 506
Александрийский см. Афанасий Александрийский
Алексий, митрополит Московский — 608
Алексий, человек Божий — 16
Алимпий, преподобный, инок Киево-Печерского монастыря — 726
Альберт I, рижский епископ — 427
Аль Масуди — 285, 516
Альпы — 419; Восточные Альпы — 420, 421
Аль-Хазар см. Хазария
Аманд, еп. франкский, миссионер — 420
Амартол Георгий — 32, 351
Амстердамский Университет — 14
Амшаспанд — 448
Анания — 782
Анастасий, глава архива и канцелярии папы Адриана II, аббат — 105, 106, 117
Анастасий, экононом Киево-Печерского монастыря — 641
Андрей, св. — 107
Андрей Рублев — 349; «Троица» — 349
Анний см. Иоанн Грамматик
Ансгар (Анскарий), св. — 424
Антоний Блум см. Блум Антоний
Антоний Великий — 650
Антоний (Печерский), св. — 276, 278, 280, 623, 624, 631–634, 636, 640, 641, 649, 653, 666–669, 671–681, 685, 687, 693, 696, 697, 701, 744, 757–762, 765–768
«Апокриф Иоанна» — 101, 102
Аполлон — 73, 94
«Апология» см. Платон
Апостол — 21
Арабский Халифат (Халифат) — 165
Аральское море («Хорезмийское») — 521

- Ареопагит см. Дионисий Ареопагит
«Ареопагитики» («Об именах Божи-
их») — 72, 94
Арий — 155
Аристотель — 69, 89
Армати, др.-инд. божество — 447,
451, 452; Армати-Земля — 452, 453
Арсений см. Орто Арсений
Асклепий — 473
Ассизы — 749
«Атхарваведа» — 92
Афанасий Александрийский, еп. — 21
Афанасий Афонский, преподоб-
ный — 701
Афины — 70
Афон — 674, 760, 761
Афонский устав — 701
Афонское Евангелие см. Хиландар-
ское
Ахмад, сын Куи — 285, 517
Ахуры, класс др.-инд. божеств —
447
Ахурамазда, верховное божество в
иранской мифологии — 450—453
Ашвины, божеств. братья-близнецы
в ведийской мифологии — 500
Аши, в иранской мифологии персо-
нификация удачи, изобилия — 452
- Б**
- Бавария — 130, 419, 420
Багдад, г. — 109, 165
Балканы — 94, 418, 422
Балтийское море — 429
Бальке см. Герман Бальке
Бамберг, г. — 424
Бахчисарай — 122
Белз[ы] — 272
Белосток — 528
Бердяев — 85
Берестово — 275, 285, 517
Берестье — 272
«Беседа трех святых» — 346, 515
Библия — 44, 45, 121
Бируни — 452; «Хронология» — 452
Благовещение — 261, 262
Благовещения церковь у Золотых
ворот — 261, 262
Блатенское княжество — 422
Блок, А. — 82, 476
Блум Антоний, архиеп. — 683; «Мо-
литва и жизнь» — 683
Боборыкин П. Д. — 756; «Воспоми-
нания» — 756
Бог-демиург — 456
Богоизбранный народ (Библии) — 44
Богородица — 762; Церковь Б. —
319; Церковь св. Богородицы 634,
700, 758; Церковь во имя Богоро-
дицы и приснодевы Марии — 635
Богоматерь — 723
Богослов см. Григорий Назианзин
Божественная художница — 350
Божественное — 66
Божественный Промысел — 631
Божий, дар — 11, 40; благодать —
635; дела — 748; дух — 177; Дух
— 504; видение — 160; воля —
631, 659, 660, 665, 666, 668; за-
кон — 16; замысел — 629; запове-
ди — 142; изволение — 140, 615,
627, 630, 632, 659, 665, 678, 679,
693, 712; красота — 8, 482; ми-
лость — 109, 712; мир — 8, 16,
482, 748; назнаменованье — 659;
образ — 142; помощь — 140, 614,
722; предназначение — 660; про-
видение — 632; свет — 139; снис-
хождение — 712; страх — 736; яв-
ление — 150, 160;
Болгар — 341
Болгария — 102, 108, 126, 194, 421,
488; Волжская Б. — 286; Дунай-
ская Б. — 286, 346, 517
«Болгарская легенда» (= житие св.
Климента, еп. Болгарского) 194
Болеслав I Чешский — 423, 487
Болеслав Храбрый — 426
Боняк, половецкий хан — 280
Борис, св. — 273, 494, 500—503; Бо-
рис и Глеб — 14, 262, 273, 274,

- 415, 416, 438, 491, 494—497, 499—506, 612—614, 762
 Борис-Михаил, св. — 282
 Борис, царь Болгарский — 421
 Борна, слав. вождь — 421
 Боруа Карантанийский — 419
 Босфор — 162
 Бранибор, г. — 424
 Брегальница, р. — 104, 127
 Брегальщина, р. — 125
 Брейгель — 617
 Бремен, г. — 424
 Бруно, апостол Пруссии — 426
 Брусса — 159
 Будда — 459, 460, 462
 Булгаков С. — 81, 85, 137, 151, 191
 Буян, остров — 92
 Бхага, ведийский бог богатства — 529, 530
 Бхагавант, эпитет Будды — 461
 Бхадра см. «Сказание о Бхадре»
 Бытие, книга — 82, 154, 302, 741
- В**
- Вавилонское столпотворение — 32
 Вахх см. Сергей и Вахх
 Варвара, муч. — 504
 Варда — 140, 150
 Варлаам, сын боярина Иоанна — 633—637, 640, 641, 669, 675, 680, 681, 696
 Василий см. Владимир, вел. кн.
 Василий, св. — 496; церковь св. Василия — 273
 Василий I, византийский император — 419
 Василий Великий — 25, 182
 Василиса Премудрая (Прекрасная) — 143
 Васильев, г. — 626, 627, 640
 Вацлав см. Вячеслав-Вацлав
 Вач, древнеинд. богиня речи — 456
 Велес, Волос — 487, 489, 503, 513, 515, 521, 531; Волос-Велес — 487, 503, 526
 Великая Моравия см. Моравия
 Великий пост — 794
 Великий янтарный путь — 418
 Великоморавское государство см. Моравия
 Венанций Фортунат — 59
 Венеция — 175, 179, 181
 Вениамин — 504
 Вернер, еп. Мерзебургский — 424
 Верхний город см. Киев
 Ветхий Завет — 26, 140, 174, 261, 291, 351, 482, 490, 618, 780
 Византия — 108, 151, 154, 171, 191, 264, 324, 341, 421, 422, 439, 634, 760; Византийская империя — 105
 Виленская рукопись — 355
 Вильна — 472
 Винницкая губерния — 527
 Висла, р. — 426
 Вит, св. — 485
 Витовт — 429
 Вифлеем, г. — 629
 Владимир, вел. кн., св. Владимир — 29, 111, 187, 191, 265, 268—272, 275, 282, 286, 287, 291, 292, 297, 298, 308, 316—319, 324, 328, 331, 341, 345—347, 415, 426, 488, 489, 495, 496, 505, 512, 514, 517, 518, 520, 526, 626, 702; Василий — 316, 317, 626; Василий-Владимир — 317, 318, 626; «Красно Солнышко» — 526; Владимиров град — 275
 Владимир, кн. Новгородский, сын Ярослава Мудрого — 272
 Владимир, г. — 187, 636; Владимирская земля — 636
 Владимир-Волынский, г. — 272
 Владимир Мономах — 262, 347, 520, 783; «Поучение» — 262
 Владислав, слав. вождь — 421
 Владислав Грамматик, болг. писатель — 194
 Власий, св. — 487, 489; церковь св. Власия — 489
 Волга, р. — 272, 340, 341

- «Вопросы, от скольких частей создан был Адам», апокр. — 32
 Востоков А.Х. — 356, 773–775
 Восточная Европа см. Европа
 Восточно-франкское королевство — 423
 Восточный Иран см. Иран
 Вритра — 96, 99
 Всеволод, кн. Переяславский, сын Ярослава Мудрого — 272, 640, 641, 711, 730
 Вселенская Церковь см. Церковь
 Вселенский Собор, VII — 61
 Всем Богам, гимн — 446
 Всеслав, кн. Полоцкий — 522, 730; Всеслав-волк — 522
 Выдубицкий монастырь — 274
 Вырубичи — 275
 Вышгород — 273, 496, 504
 Вячеслав, сын Ярослава Мудрого — 272
 Вячеслав-Вацлав, муч. — 504
- Г**
- Габия, божество огня в литовской мифологии — 473
 Гавелберг, г. — 424
 Галл Аноним — 487
 Гамбург, г. — 424
 Гаудерих, епископ Веллетрийский — 105, 117, 181
 Геб, бог земли в Египте — 98
 Гедимин, кн. литовский — 428
 Геона — 782
 Георгий, св. (Юрий) — 456, 473
 Георгий, визант. дипломат — 166
 Георгий Амартол см. Амартол Георгий
 Георгий, митрополит Киевский — 783
 Георгий-Ярослав см. Ярослав Мудрый
 Георгия святого монастырь — 274
 Гераклит — 69, 70, 73
 Герман II, патриарх — 151
 Герман Бальке — 426
 Германия — 486
 Гермес — 69
 Геродот — 307
 Гесихий — 89
 Гефест — 70
 Глеб, св. — 500, 501; см. также Борис и Глеб
 Глеб, кн. — 624, 641
 Гоголь Н. В. — 80
 Годеслав — 421
 «Голубиная книга» — 16, 349, 353
 Гомер — 70, 77, 307, 467
 Голиаф — 144
 Гончаров И. А. — 755, 756; «Слуги старого века» — 755
 Гора, район в Киеве — 286, 517
 Горазд — 419
 Господня плоть — 662
 Готшалк, кн. — 424
 Грамматик см. Иоанн Грамматик
 Греция — 126, 419, 701
 Григорий Пресвитер — 21
 Григорий IX, папа — 151
 Григорий Назианзин (Богослов), Григорий из Назианза, Григорий — 22–27, 37, 42, 53, 106, 139, 146, 148, 149, 154, 163, 166, 167, 182, 195
 Григорий Турский — 107, 113
 Григорий Чудотворец — 726
 Гроб Господень — 695
 «Грозные дни» — 282
 Грозный см. Иван Грозный
 Громовержец — 90, 99, 123, 124, 503
- Д**
- Давид, царь — 64, 98, 144, 181, 635, 721
 Давид, кн. Черниговский — 725
 Дажьбог — 346, 513, 515, 525–530
 Далматинское побережье (Адриатики) — 420
 Даль — 524
 Дамаск — 64

- Дамиан, черноризец и священник — 641
 Даниил, пророк — 177, 356
 Дар Божий см. Божий Дар
 Дева — 65; Дева София-Премудрость см. София
 Дельфы — 73, 94,
 Делир — 356
 Денисов Андрей — 16; «Виноград Российский» — 16
 Дербент — 342
 Десятинная церковь — 275, 319
 Деяние — 161
 Деяния Павла и Феклы, апокриф — 110
 «Деяния святых апостолов» («Деяния») — 135, 136
 Джоргуб — 455
 Див — 514, 526
 Димитрий Солунский, св. — 504; базилика св. Димитрия — 64; монастырь св. мученика Димитрия — 634–636, 641, 681, 696, 710
 Димитрий, св., базилика — 64
 Димитрий, св. мученик — монастырь св. муч. Д. — 634–636, 641, 681, 696, 710
 Дионис — 89, 90
 Дионис-Сабаций — 90
 Дионисий Ареопагит — 105
 Диоскуры — 501
 Диррахум, г. — 418, 421
 Дмитрий Иванович Донской, вел. кн. Московский и Владимирский — 522
 Дмитровская церковь в Киеве — 274
 Днепр — 270, 271, 340, 341; Верхний Днепр — 272; Средний Днепр — 272
 Добжинский орден — 426
 Доментиан — 282, 289; «Житие Св. Немани-Симеона» — 282
 Дон — 523
 Дорогожичи — 275
 Достоевский Ф. М. — 83–87, 147, 416, 721; «Двойник» — 81; «Под-росток» — 721; «Братья Карамазовы» — 83, 748
 Драва, р. — 419,
 Дракон — 102
 «Древнейший Киевский свод» — 262
 «Древнейший летописный свод» — 266
 Древнерусское государство — 15
 Древняя Русь см. Русь
 Дружинин А. В. — 755; «Рассказ Алексея Дмитрича» — 755
 Дунай, р. — 417, 418, 420
 Дунайская Болгария см. Болгария
 Дух Святой см. Святой Дух
 Дух Божий см. Божий Дух
- Е
- Ева — 740
 Евангелие — 20, 21, 26, 32, 117, 279, 630, 639, 664, 712; Евангелие 1340 г. — 356
 Евангелие от Иоанна — 20, 138, 349
 Евангелие от Филиппа — 102
 «Евангелие от Фомы» — 102
 Евангелистарий см. Недельное Евангелие
 Евразия: Северная Евразия — 417
 Европа — 416, 417, 424; Восточная Е. — 272, 340, 416, 417, 428, 429; Центральная Е. — 429; Юго-Восточная Е. — 341, 429; Южная Е. — 429
 Евстратий, преподобномученик — 280
 Евфимий, палестинский св. — 647, 649
 Египет: Древний Египет — 98
 Едемский сад — 740
 Елена, мать имп. Константина — 111
 «Еллинский и римский летописец» — 351, 354
 Епифаний — 102
 «Есфирь», библик. книга — 352–355
 Ефрем, сын Иосифа — 303

Ефрем Сирийский — 263, 295; «Слово на Преображение» — 263
Ефрем, скопец, черноризец — 633, 634, 636, 641, 675, 680

Ё

Ёрмунганд — 95

Ж

Жидовские ворота в Киеве — 274, 286

Житие — 15

«Житие св. Антония» («Житие Антония») — 757–761, 768

«Житие Евстратия» — 25

«Житие и исход Моисея» («Исход Моисея») — 352, 355

«Житие Иоанна Психаита» — 151

«Житие Климента Охридского» — 128, 179

«Житие Константина» (ЖК, «Житие») — 21–25, 31–33, 43, 54, 59–62, 67, 103, 104, 106–111, 113, 114, 118, 120–126, 128–130, 133, 139–146, 148, 149, 151–154, 156, 158, 159, 162, 163, 165, 167, 171, 172, 175, 176, 178, 179, 181, 182, 184, 186, 193, 194–196, 279, 347

«Житие Мефодия» (ЖМ, «Житие») — 107, 129, 130, 132, 155, 178, 179, 182, 185, 193, 194, 422

«Житие патриарха Никифора» — 151

«Житие св. Владимира» (первоначальное название «Слова о законе и благодати») — 259

«Житие св. Кирилла и Мефодия» — 194

Житие св. Саввы — 698

«Житие преподобного отца нашего Феодосия, игумена Печерского» («Житие Феодосия Печерского», «Житие Феодосия», ЖФ, «Житие») — 14, 262, 276, 278, 280, 348, 520, 611–625, 627, 628, 630, 632–634, 636–649, 653–656, 658,

660, 664, 667–671, 673–675, 678, 680, 681, 685, 688, 689, 692, 695–700, 702, 704–713, 717, 718, 720–724, 727, 728, 730, 731, 735, 736, 739, 741, 743, 744, 746, 749, 752, 759, 760, 762, 765, 766, 771, 779, 784, 787, 790, 794, 795

Жуковский — 755

З

Заале, р. — 425

Загреб — 139

«Задонщина» — 522

Закон Моисеев — 174

Зальцбург — 131, 419; Зальцбургская епископия — 423

Замбаста см. «Книга Замбасты»

Запад — 439, 760

Западный Буг — 429

Заратуштра — 450

Заря — 522

Захария, католикос армянский — 169

Зевс — 90

Зеленчукская надпись — 456

Земля — 78, 79, 89, 90, 95–99, 103, 451, 453, 481

Зеноб Глак — 517

Златоструй — 788

Златоуст — см. Иоанн Златоуст

Змеборец-стрелок — 92

Змей — 92, 95, 102

Змей Шеша — 95

Змей Шушна — 96

Змея — 97, 98,

Золотые ворота в Киеве — 261, 274

Зосима, старец («Братья Карамазовы») — 748

И

Иаков Мних — 271

Ибн-Руст, арабский географ — 119

Иван Грозный — 80

Иванушка-Дурак — 16

Игорь, киевский кн. — 270, 271, 284, 286, 341, 486, 516, 517

- Игорь, сын Ярослава Мудрого — 272
 Игорь Святославович, кн. Новгород-Северский — 522, 526
 Иегуда Галеви — 344; «Хазарская книга» — 344
 Иерусалим — 135, 136, 140, 186, 191, 481, 629, 635; новый Иерусалим — 136
 Изборник 1073г. — 36
 Измаил — 303
 Израилевы колена — 285
 Израиль — 287, 297; Новый И. — 44; Старый И. — 44
 Изяслав, вел. кн., сын Ярослава Мудрого — 272, 624, 633, 637, 640, 641, 675, 680, 713, 729–731, 735, 737, 760, 773, 777, 778, 782–784, 786, 787; Изяславов город — 275
 Иисус, Иисус Христос см. Христос
 Иларион, митрополит Киевский, помощник Ярослава Мудрого — 14, 44, 267, 268, 276, 278, 281, 287–289, 296, 300, 302, 307, 308, 310, 313, 315, 317, 318, 324, 326, 330, 348, 615, 667, 669, 677, 752, 787; «Исповедание веры» — 288
 Иларион, монах, черноризец — 641, 690, 722
 Илия, св. — 286, 456, 488; церковь св. И. — 286, 488
 Империя см. Священная Римская Империя
 Империя Российская — 187
 Империя ромеев — 191
 Индра — 96, 99
 Индия — 354; Древняя Индия — 446
 Иннихин (Aguntum), г. — 419
 Иоанн, боярин — 633, 634, 637, 640, 641
 Иоанн Грамматик (Анний) — 25, 59, 60, 162, 163, 164, 175
 Иоанн Богослов, евангелист — 139, 317 см. также Евангелие от Иоанна
 Иоанн Златоуст — 103, 649
 Иоанн Креститель — 139
 Иоанн, митрополит Солунский — 108
 Иоанн II, митрополит — 783
 Иоанн Малала — 351, 513; «Хроника» — 513
 Иоанн Многострадальный — 726
 Иоанн Экзарх — 21, 269; Шестоднев (Иоанна Экзарха) — 269, 351
 Иов — 744, 792
 Иоиль, пророк — 136
 Иордан — 481
 Иосаф, царевич — 16
 Иосиф — 504
 Иосиф, хазарский каган — 343–345
 Иосиф Волоцкий — 608
 Ипатьевская летопись — 288, 513, 527
 Иран — 347, 451, 514; Восточный И. — 451
 Ирина, вел. княгиня — 261
 Ирины святой монастырь — 274
 Исаак — 303
 Исаак Акриш — 343; «Кол Мевасер» — 343
 Исаак га-Сангари — 344
 Исаакий Печерник (Торопчанин) — 677, 766, 767
 Исая, пророк — 43, 45, 47, 53, 124, 292, 298, 307, 312, 349, 782
 Исая, монах Киево-Печерского монастыря, еп. Ростовский — 641, 724
 «Исповедание веры» см. Иллариона
 Исократ — 76
 Истрия — 420
 «История Иудейской войны» см. Флавий Иосиф
 «Исход Моисея» см. «Житие и исход Моисея»
 «Италианская легенда» (Legenda Italica) — 29, 114, 117, 127, 129, 133, 178, 191
 Италия — 131, 165, 354, 419; Северная Италия — 419
 Итиль, г. — 286, 340, 341, 346, 517, 518

«Иудейский хронограф» — 351

Й

Йима — 522

К

Кавказские горы — 119

Каин — 32, 496, 503

Каирская гениза — 284, 344, 516

Калуга — 429

Каменный мост — 754

Канон — 289–291

Карамзин — 259; «История Государства Российского» — 259

Карантания — 126, 131, 419, 420

Каринтия — 419

Карл Великий — 133, 423, 424

Карл Лысый — 105

Каролингская империя — 131–133

Карташов — 61

Каспий — 341

Каспийские ворота — 119

Кассиан, уставщик печерский — 759; «Кассиановские» редакции Патерика — 759

Кассиан Сакович — 288

Кастор — 501

Каяниды, династия — 516

«Кембриджский документ» — 354

Кембриджский университет — 284, 516

Керчь — 119

Киев — 187, 191, 261, 264–266, 268–272, 274–276, 279–281, 283–287, 318, 340–342, 345–348, 355, 457, 488, 512, 513, 515–523, 525, 626, 627, 630, 631, 633–637, 640, 643, 653, 665, 672–675, 678, 724, 730, 732, 751, 752, 760, 761, 770, 788; Верхний город — 275

Киево-Печерский (Печерский) монастырь — 266, 269, 274, 276, 280, 348, 609, 612, 623, 624, 635, 636, 639, 641, 668, 675–677, 698, 699, 708, 718, 723–726, 752, 758, 761,

770, 784; Печерская обитель — 654, 676, 685, 692, 694, 696, 701, 760–762, 768; Ближняя (Антониева) пещера — 724; Дальняя (Феодосиева) пещера — 724

«Киево-Печерский патерику» (Патерик, Киевский Патерик) — 357, 609, 623, 646, 674, 677, 678, 702, 724–726, 758, 759, 762, 765, 776; «Кассиановские» редакции Патерика — 759

Киевская земля — 486

Киевская Русь см. Русь

Киевская эпоха — 355

Киевские горы — 625, 631, 632, 634

Киевские листки — 27

Киевский стол — 731, 732

«Киевское письмо» — 283, 284, 286, 348, 516

Кий (Кый) — 285, 517

Кирилл Белозерский — 608

Кирилл, св. Кирилл см. Константин Философ

Кирилл и Мефодий — 19, 111, 133, 344, 194, 421, 423

Кирилл Иерусалимский — 182, 263, 295

Кирилл Туровский — 262, 263, 339, 356

Кирилловская церковь в Дорогожицах — 275

Китай — 518

Китоврас — 351, 355, 356

Клейдион, монастырь — 162, 163

Климент, монах Печерского монастыря — 641

Климент Римский, папа — 105–107, 113, 114, 117, 118, 159, 176, 181, 186, 191

Климент Охридский, еп. болгарский — 21, 128, 179, 194, 422

Климент, Римский папа — 106

Климент Смолятич — 262

Клов — 275

Кловский Стефаничь монастырь — 274

- Книга Бытия см. Бытие
 «Книга Замбасты» — 453
 «Книга Иосиппоу», «Иосиппоу» — 345, 354, 355
 «Книга о клятве» — 347
 «Книга Премудрости Иисуса, Сирахова сына» — 344
 «Книга Прений» см. Константин Философ
 «Книга Притчей Соломоновых» (Притчи Соломоновы) — 29, 61, 82, 141, 143, 146
 Коктебель — 122
 «Колесо Закона», учение Будды — 462
 «Кол Мевассер» см. Исаак Акриш
 Колумбан (Columbanus), св. — 420
 Конон, черноризец Печерского монастыря — 641
 Конрад — 426
 Константин (Болгарский или Преславский), пресвитер и еп. — 20, 21, 26, 36; «Азбучная молитва» — 21, 24, 36, 37
 Константин Философ, Константин — 14, 15, 19–32, 42, 49–55, 59–67, 103–114, 117–121, 123–130, 135, 139–160, 162–187, 191–196, 279, 281, 282, 317, 318, 347; Константин-Кирилл — 109, 111, 134, 181, 183, 186, 192, 193; Кирилл — 14, 19, 31, 53, 64, 65, 133, 182, 192, 194, 344; Кирилл-Константин Философ — 421; «Книга Прений» — 281 см. также Кирилл и Мефодий
 Константин, император — 111
 Константин Порфирородный, визант. имп. — 486
 Константинополь — 64, 150, 186, 191, 343, 618, 634–636; Царьград — 128, 153, 155, 157, 160, 170, 171, 180, 186, 766; Константинополь-Царьград — 150; Кустантиния — 343
 Константинопольский собор — 105
 Константинопольский университет — 150
 Констанций, имп. — 182
 Копырев конец — 275, 286, 517
 Кора, село — 455
 Кор(е)с — 525
 Коринна — 77
 Кордова — 343
 Корсунь, г. — 187; Корсунь-Херсонес — 187
 Коснятин Добрыныч, новгородский посадник — 272
 Коцел, кн. Паннонии — 104, 144, 422
 «Красно Солнышко» см. Владимир, кн.
 Кривда — 786
 Крум, хан — 108, 126, 421
 Крым — 114, 117, 187
 Ксения Петербургская, св. — 16
 Кубанская область — 456
 Кукша, преподобный — 724
 Куликовский цикл — 523
 Кунару — 96
 Курск, г. — 627, 629, 637, 640, 650, 751
 Куртатинское ущелье — 455
 Кустантиния см. Константинополь
 Кутейба ибн Муслим, арабский полководец — 519
 Куя — 517
 Кый см. Кий
- Л
- Лавр см. Флор и Лавр
 Лаврентьевская летопись — 752
 Латвия — 427
 Лев, друнгарий, отец Константина Философа — 144
 Лев Математик — 151, 154
 «Легенда о св. Людмиле» — 128
 Ледовитый океан — 417
 Леон (Лев), митрополит русский — 783
 Леонтий, св., еп. Ростовский — 724
 Ливония — 427, 428

- Литва — 416, 427, 428; Литовское государство — 429
 «Логика жидовствующим» — 349, 356
 Логос — 20, 53
 Лужица — 425
 Лука, ев. — 326, 327
 Лука Жидята — 262
 Лукиан — 76
 Любек, г. — 427
 Любеч, г. — 674
 Люблянский (Новлянский) бревиарий — 133
 Любомир, мученик — 108
 Людовик Немецкий, франкский король — 132
 Лядские ворота в Киеве — 274
- М**
- Магдалина см. Мария Магдалина
 Магдебург, г. — 424
 Мазда, инд. божество — 447
 Мазовше, г. — 272
 Мазон — 356
 Майнью см. Спента Майнью
 Майоранус, священник — 419
 Макарий, митрополит — 771–773
 Македонская династия — 59
 Македония — 108, 422
 Малая Азия см. Азия
 Манассия — 303
 Манн Томас — 721; «Доктор Фаустус» — 721
 Мария Магдалина — 110
 Мария, св. — 107; Приснодева Мария — 83, 635; Дева Мария — 92, 474, 790; Матерь Божия — 103
 Марк, ев. — 181
 Марко, кралевиц — 528
 Матфей, ев. — 181, 307
 Мать — 481; Мать-Земля — 8, 481
 Махмет Мухаммед — 177; Махмет — 178
 Мейнгарт — 427
 Мемра — 349
 Мерзебургский епископ см. Вернер
- Мефодий — 19, 31, 103, 107, 108, 110, 120, 130, 176, 179, 182, 183, 186, 192, 194, 281, 422; см. также Кирилл и Мефодий
 Меченосцев орден — 427
 Мешко I — 423
 Мидгард — 95
 Мина, св. монастырь — 634, 640
 Миндовг — 428
 Мир — 455
 Митра — 525
 Митрофан, митрополит Смирненский — 117
 Михаил III, византийский император — 128, 129
 Михаил Керулларий, патриарх — 151, 783
 Михайловская церковь Выдубицкого монастыря — 274
 Михайловский Златоверхий храм — 275
 Михайловское отделение см. Изяславов город
 Мнемосина — 70
 Модра, р. — 131, 422
 Можайск — 429
 Моисей — 60, 174, 297, 306
 Моисей Выдубицкий — 262
 Моймир, моравский кн. — 132, 422
 Мокошь, божество — 526
 «Молитва» (3-я часть «Слова о законе и благодати», автор — Иларион) — 267, 282, 292, 295, 296, 324, 332, 336
 «Молитва и жизнь» см. Блум Антоний
 Моравия — 104, 125, 130–132, 134, 141, 144, 165, 178, 179, 183, 194, 422, 423, 488; Великая Моравия — 126, 131, 132, 423; Великоморавское государство — 129
 Москва — 187, 191, 609
 Москва-река — 754
 Москович — 342
 Московская Русь см. Русь
 Мраморное море — 159

Мстислав, брат Ярослава Мудрого — 272, 274
 Мудрость — 22–24, 79, 141, 146;
 Святая Мудрость — 451
 Муза — 290
 Муром — 495
 Мусин-Пушкин А.И. — 259
 Мутаваккиль, халиф — 109

Н

Наг-Хаммади — 101
 Назианзин см. Григорий Назианзин
 Нарев, г. — 429
 Наум, св. — 21, 179, 422
 Начальная летопись — 523, 626
 «Начальный свод» — 266
 Небо — 99, 481
 Недельное Евангелие (Евангелиста-
 рий) — 21, 26
 Нестор — 276, 491, 611–616, 641–
 646, 649, 665, 680, 681, 693, 694,
 697–699, 710, 711, 731, 743, 757–
 759, 771, 779; «Сказание, чего ра-
 ди прозвася Печерский мона-
 стырь» — 758
 Нидерланды — 14
 Нижнее Повисление см. Повисление
 Никея — 64
 Никейский собор — 155
 Никита Затворник, новгородский
 епископ — 357, 724
 Никита, мученик — 503
 Никита Пафлагонский — 25, 165
 Никифор, митрополит — 783
 Никифор, патриарх Константино-
 польский — 25
 Никобул — 25, 163
 Никола Святоша см. Святослав Чер-
 ниговский
 Никола Угодник — 98; святой Ни-
 кола — 525; монастырь св. Нико-
 лы — 633, 668
 Никола, черноризец — 641
 Николай I, Римский папа — 179
 Николай, св. церковь — 64

Николай Месарит — 128
 Никон, монах Киево-Печерского
 монастыря — 266, 276, 278, 624,
 632–634, 636, 641, 653, 666, 675,
 678–680, 685, 710, 761, 762
 Никон, патриарх — 440, 729
 Никоновская летопись — 752
 Нил Сорский — 16
 Нина, г. — 421
 Нитрава — 132
 Новгород — 271, 272, 751, 752; Нов-
 городская земля — 521
 Новгородско-Софийская библиотека
 — 778
 Новгородско-Софийский список —
 778
 Новое время — 289, 608
 Новый Завет — 136, 140, 261, 291,
 306, 351, 490, 618, 780
 «Новый Израиль» — 16
 Новый Израиль см. Израиль
 Ной — 32
 Номоканон — 21
 Норик — 420

О

Обадия, каган — 284, 340, 343
 «Об именах Божиих» см. «Ареопаги-
 тики»
 Обь, р. — 525
 «О взятии Иерусалиму третье Тито-
 во» — 354
 Одра — 423
 Ока, р. — 272
 Океан — 92
 Олег, кн. — 345
 Оленин А. Н. — 259; «Письмо о
 камне Тмутараканском» — 259
 Олимп, гора — 159, 182
 Ольга, великая княгиня — 111, 486,
 488
 Ольгерд — 428
 Омейядов мечеть — 64
 Омуртаг — 125
 Онисифор, пресвитер — 767

- Орто Арсений, епископ и папский апокрисиарий — 106
 Осия, пророк — 349
 Отец — 481, 490; Отец-Небо — 8, 481
 Откровение — 348
 «О трех пленах Иерусалимских» — 354
 «Отче наш» — 320
 Охрид, г. — 422
 «О хромце и слепце» — 352
- П**
- Павел, ап, св. — 107, 110, 181, 306, 418
 Павел, черноризец — 641
 Падерборн — 423
 Паисиевский сборник — 778
 Паисиевский список — 778
 Палея Толковая — 295, 351, 352, 355, 356
 «Памятники минувших поколений» — 452
 Панкратий, св. — 774
 Паннония — 104, 165, 194, 419, 422
 «Паннонское Житие Мефодия» — 30
 Пассау — 131, 419; Пассауская епископия — 423
 Пасха — 135, 261, 479
 Пауталия-Кюстендил — 473
 Пафлагонский см. Никита Пафлагонский
 Пелопоннес — 419
 Пересечен, г. — 271
 Переяслав, г. — 272
 Переяславль, г. — 634, 641
 Перкунас, литовское божество — 472
 Перун — 346, 503, 513, 515, 521, 526, 531
 «Песнь Евангелиста» — 348
 «Песнь песней» — 355
 Петербург, г. — 187, 191
 Петр, св., апостол — 106, 107, 113, 136, 186, 418; Церковь Св. Петра — 275
 Петр Могила, митрополит — 724
 Петронилла, св. — 107
 Печерская летопись — 758, 759
 Печерская обитель см. Киево-Печерский монастырь
 Печерская пещера — 687
 Печерский монастырь см. Киево-Печерский монастырь
 Печоры — 275
 Печское Евангелие — 19
 Пиндар — 77
 Плакид — 148
 Платон — 71, 72, 89; «Апология» — 73, 94
 Платон, митрополит — 288
 «Повесть временных лет» — 265, 266, 270, 438, 514, 526, 758, 778
 «Повесть о Волоте» — 353
 «Повесть о путешествии Иоанна Новгородского в Иерусалим» — 351
 «Повесть о разорении Иерусалима» — 351
 Повисленье: Нижнее Повисленье — 426
 Поволжье — 523
 Погодин М. П. — 753; «Черная немочь» — 753
 Подмосковье — 429
 Подол, часть Киева — 271, 275, 285, 286, 517
 Поликарп Печерский — 357, 758, 761
 Полихрон, монастырь — 182
 Польша — 423, 426, 428
 Поморье — 423
 Поревит — 486
 Послание к Галатам — 295
 Послание к Евреям — 349
 «Послание к князю Изяславу о вере Варяжской» — 782, 783
 Послание к Коринфянам (первое послание) — 181
 «Послание Симона к Поликарпу» — 759
 Послания (апостолов) — 32

- «Поучение» см. Владимир Мономах
 «Поучение келарю» — 780
 «Поучительное Евангелие» — 21
 «Похвала Григорию Богослову»
 («Похвала святому Григорию») —
 21, 22, 28, 41, 149, 163
 «Похвала (гимн) кн. Владимиру»
 («Похвала»), 2-я часть «Слова о
 законе и благодати» — 282, 288,
 296, 313, 319, 330, 331, 333
 Похвала преподобному Феодосию
 — 705
 «Похвала царю Симеону» — 36
 «Похвальное слово» Василию III —
 288
 «Похвальное слово Василия Велико-
 го» — 25
 «Похвальное слово Кириллу и Ме-
 фодию» — 139
 Почайна, р. — 286
 Правда — 13, 786
 Предуралье Восточное — 521
 Премудрая царица — 143
 Премудрость — 14, 23, 29, 61, 66,
 142, 143, 160, 350; дева Премуд-
 рость — 183
 Премудрость Божия — 82, 347
 Преображение — 295
 Преслав — 488; «Преславская» шко-
 ла — 21
 Приазовье: Восточное Приазовье —
 523
 Прибалтика: восточная — 426, юго-
 восточная — 417
 Прибина, славянский кн. — 132, 422
 Прикаспье — 523
 Приморье см. Хорватское Приморье
 Притчи Соломоновы см. «Книга
 Притчей Соломоновых»
 Причерноморье — 523; Северное
 Причерноморье — 191
 «Проглас» Константина Философа
 — 14, 19, 20, 22, 24, 26–28, 32, 36,
 37, 39–44, 46–48, 50–59, 64, 67,
 167
 Прокл — 72, 94
 Прокопий — 418
 Проложное Житие Кирилла — 31
 «Проложное житие Мефодия» — 120
 Проноя — 101
 Пророки — 43, 301
 Просвещение — 651
 Прохор-лебедник, препод. отец Пе-
 черский — 677; Прохор Лебедник
 — 726
 Пруссия — 426, 428
 Псалтирь, Псалтырь — 20, 21, 117,
 262; 269, 292, 293, 298, 307, 721,
 777, 779
 «Псалтирь жидовствующих» — 349,
 356, 357
 Пуруши — 455
 Пятидесятница (день П.) — 135, 137,
 138, 140
 Пятикнижие — 349, 356; Моисеево
 Пятикнижие — 117
- Р**
- Равень — 125
 Раденкович Л. — 90
 «Радуйся» — 320
 Рай — 137, 176
 Регенсбург — 131, 419
 Регинхар, пассауский епископ —
 132, 422
 Ремизов А. М. — 756
 Ржев — 429
 Рига — 426, 427
 «Ригведа» — 443–445, 465
 Рим — 105, 106, 114, 117, 160, 181,
 186, 191, 418, 421, 760
 Римско-католическая церковь — 273
 Рождество — 479
 Роман Лекапин, визант. император
 — 344
 Ромов, г. — 426
 Россия — 13, 84, 85, 88, 151, 170,
 187, 191, 259, 279, 354, 416; Юж-
 ная Россия — 347, 518, 519
 Ростислав, кн. Моравский — 104,
 128–130, 133, 134, 422

- Ростислав, кн. Тмутороканский — 624, 636, 641
 Ростов, г. — 272, 495, 636
 Рось, р. — 272
 Руевит — 486
 Румянцевский пергаменный сб. XV в. — 773, 778
 Русская земля — 265, 273, 281, 313; русский Север — 521; русский Юг — 521
 Русская идея — 607
 Русь — 10–15, 19, 66, 155, 187, 191, 194, 195, 260–262, 264, 266, 270, 273, 274, 309, 315, 341, 349, 351, 428, 430, 439, 442, 606, 608–611, 614, 616, 622, 626, 650, 658, 674, 686, 698, 701, 723–725, 728, 729, 751, 768, 770, 783, 784, 789; Древняя Русь — 341, 351, 415, 439, 513; Киевская Русь — 259, 260, 270, 271, 274, 287, 340, 341, 347, 349, 351, 438, 457, 513, 517, 519–521, 523, 723; Московская — 16, 342, 428; Северо-Восточная Русь — 636; Святая Русь — 11–14, 191
- С**
- Сабадий — 89, 90
 Сабазий см. Сабадий
 Савва, св. — 288
 Савва Освященный — 701
 Савская царица — 355
 Саксон Грамматик — 485
 Салоники — 64
 Самарра, резиденция халифа Мутаваккиля — 109, 165
 Самбарай, г. — 344, 345
 Самбия — 426
 Самфира — 782
 Сангари Замбрий — 344, 345
 Саркел, г. — 286
 Сарра — 295, 303
 Сафо — 77
 Сварог — 513, 527
 Свет — 24, 139
 «Свете тихий» — 315
 Светский богослов — 188
 Святая Гора, монастырь — 636, 674
 Святая земля — 481, 618
 Святая Мудрость см. Мудрость
 Святая неделя — 453
 Святая река (Иордан) — 481
 Святая Русь см. Русь
 Святая Троица см. Троица
 Святоборец — 487
 Святого Креста церковь — 421
 Святогор — 487
 Святой Дух — 106, 111, 135, 136, 140, 450, 469, 483, 490
 Святомир — 8
 Святополк (имя) — 8, 486
 Святополк, правитель Великоморавского гос-ва — 129
 Святополк, брат Ярослава Мудрого — 272, 273, 495, 496, 503, 613
 Святополчь, г. — 486
 Святослав (имя) — 8, 486
 Святослав, кн. Древлянский, брат Ярослава Мудрого — 495
 Святослав, киевск. кн. — 286, 341, 346, 486, 517
 Святослав, сын Ярослава Мудрого, кн. Черниговский — 272, 619, 624, 635, 636, 640, 641, 677, 717, 720, 725, 729–737, 760, 771; Никола Святоша — 725
 Святослав, кн., внук Святослава Черниговского (Никола Святоша) — 725
 Святославль, г. — 486
 Святые места — 628–630, 652, 659, 660, 667
 Святых Апостолов церковь — 128
 Священная история — 273, 618, 619, 621, 625, 629, 752
 Священная Римская Империя — 423
 Священное Писание — 31, 143, 181, 482
 Северная Италия см. Италия
 «Северная Фиваида» — 609

- Северное Причерноморье см. Причерноморье
 Сегебергский монастырь — 427
 Семела — 89, 90
 Семела-Земля — 90
 Семионовский монастырь — 275
 70 толковников — 174
 Серафимы — 782
 Сербия — 102, 421
 Сергей и Вакх — 501
 Сергей Радонежский — 12, 16, 608–610
 Сефевидов династия — 347, 514
 Сийское евангелие — 288
 Симаргл — 346, 512–515, 518, 526
 «Символ веры» — 296, 297; «Верую» — 324, 332
 Симеон Новый Богослов — 440
 Симеон, св. — 288
 Симеон, болгарский царь — 21, 36, 788
 Симон, монах Печерского монастыря — 758
 Симон Варяг — 795
 Симураг — 346, 347, 518
 Синайское законодательство — 135
 Синод — 10
 Синодальный список — 267, 296, 297
 «Сказание и страсть и похвала свя-тую мученику Бориса и Глеба» — 273
 «Сказание о Борисе и Глебе» — 14, 266, 490, 504, 507, 612, 613; «Сказание» — 262, 491, 494, 495, 497, 501
 «Сказание о Бхадре» — 454, 455
 «Сказание об обретении мощей св. Климента» — 194
 «Сказание о построении града Ярославля» — 487
 «Сказание о распространении христианской веры на Руси» — 266
 «Сказание о Соломоне и Китоврасе» — 352
 «Сказание о царе Адриане» — 352
 Скифия — 455
 Славия — 424, 426, 511
 «Словарь книжников Древней Руси» — 195
 Слово — 14, 22–24, 51, 53–55, 65, 66, 113, 134, 138, 139, 160, 456, 721, 770; Слово-демиург — 456; Слово-Премудрость — 429; Слово книжное — 48; Слово-Логос — 53; Слово (= Книга) — 349
 Слово Божие, Божье — 52, 55, 66, 349
 «Слово на перенесение мощей преславного Климента» — 191
 «Слово о законе и благодати» («Слово», СЗБ) — 14, 111, 259–269, 271, 275, 276, 278, 279, 281, 282, 287–298, 300–302, 304, 305, 313, 315–318, 320, 322–328, 330, 332, 333, 335–337, 339, 340, 347, 348, 351, 438, 516, 520, 526, 615, 752, 787
 «Слово о полку Игореве» («Слово») — 147, 264, 265, 271, 438, 522, 523, 525
 «Слово похвальное Кириллу и Мефодию» — 33
 Смоленск — 272
 Смысл — 138
 Собор — 10
 Сократ — 71, 73, 94, 181
 Солнце — 346, 513, 518, 519, 521–523, 526–528
 «Солнечная земля» см. Хорезм
 Соловей Будимирович — 270
 Соловей-разбойник — 526
 Соловецкая библиотека (библиотека Казанской Духовной Академии) — 777
 Соловьев Вл. — 79–82
 Соломон — 23, 141, 144, 150, 351, 355
 Соломонова чаша — 128
 «Солунская легенда» — 31, 55, 108, 109, 113, 126, 127, 140, 193
 Солунь — 127, 140, 185, 186, 504
 София (Мудрость) — 29, 61, 66, 78–83, 85, 87, 88, 97, 102, 451; София-

- Мудрость — 53; София-Премудрость — 22, 28, 61, 65, 66, 142, 145, 150, 154, 155; София-Премудрость Божия — 66; Дева София-Премудрость — 59
 София, св. — 64, 65, 106; собор святой Софии — 154; церковь Святой Софии — 64, 268, 274, 488, 640; храмы св. Софии — 64; иконы св. Софии — 64; Софийная икона — 65
 Софокл — 307
 Спалато, г. — 421
 Спаситель — 186
 Спента Майнью — 450
 Спорыш — 501
 Средневековье русское — 288
 Средняя Азия см. Азия
 Средний Днепр см. Днепр
 Стамбульская рукопись — 452
 Стариград — 99
 Старый Израиль см. Израиль
 Стефан Византийский — 455
 Стефан Новый — 463
 Стефан, первомученик — Церковь первомученика С. — 698
 Стефан, преподобный, игумен Печерского мон-ря, еп. Владимирский — 636, 641, 724
 Страбон — 89
 Стрибог — 526, 527, 529, 530
 Стрижавцы — 527
 Стугна, р. — 626
 Студийский монастырь — 636, 701
 Студийский устав — 701–703, 776
 Студит см. Феодор Студит
 «Суды Соломона» — 352
 Судьба — 781
 Сузы — 354
 Сурож, г. — 488
 Сын — 490
- Т**
- «Тайная служба» — 21
 Тальяменто, г. — 419
 Таргумы арамейские — 349
 Тассило, герцог — 419
 Творение — 625
 Творец — 29, 82
 Тевтонский орден — 426
 Телериг, болг. кн. — 125, 421
 Теодо, герцог — 419
 Титмар Мерзебургский — 752
 Тихий океан — 417
 Тмутороканский монастырь — 761
 Тмутороканский остров — 634
 Ток-кала — 452
 Толковая Палея см. Палея Толковая
 Толстов Ф. А. — 777
 Тора — 349
 «Торжественник» — 788
 «Тридцатидневье» — 451
 Троица — 144, 174, 308; Святая Троица — 30, 106, 107, 154, 166, 168, 175
 «Троица» см. Андрей Рублев
 Троице-Сергиев монастырь — 609;
 Троицкая Лавра — 20
 Троицын день — 135
 «Тропарь всем святым в земле Росийстей просиявшим» — 11
 Тукан — 342
 Турский см. Григорий Турский
 Тмутороканский монастырь — 761
 Тьмуторокань (Тмуторокань, Тмута-ракань) — 345, 522, 525, 752
- У**
- Угорское (Берестово) — 275, 285, 517
 Уральские горы — 341
 Усиньш, латыш. миф. — 473
 «Успение Св. Кирилла» — 30, 104, 121, 126, 127, 194
 Успения церковь в Никеях — 64
 Успенский собор — 139
 Успенский собор Печерского монастыря — 274
 Устав князя Ярослава — 267
 Ушас (Заря) — 522

Ф

- Федор, келарь — 641
 Фекла, первомученица — 110
 Феодор Иоаннович — 506
 Феодор Студит — 25, 700, 701, 770, 771, 774, 775, 778
 Феодорит Кипрский — 32
 Феодосий Печерский (Феодосий) — 159, 276–278, 348, 608–614, 616–644, 646–737, 739, 741–752, 757–762, 765, 766, 768–780, 782–791, 794, 795; «Пространная молитва» — 719; «О казнях Божиих» — 773, 787, 788; «О чашах тропарных» («О тропарях») — 773, 790; «Феодосиев Патерику» — 777; «О подвигах монашеских вообще» — 794; «О хождении к церкви и о молитве» — 793; «О смирении» — 794; «О нестяжательности» — 794
 Феоктист — 150
 Феопемпт — 261
 Феофилакт Охридский — 108
 Фессалоника — 418
 Фиваида см. «Северная Фиваида»
 Филарет, митрополит Московский — 16, 775, 776
 Философ см. Константин Философ
 Флавий Иосиф — 355; «История иудейской войны» («История») — 351, 355
 Флор и Лавр — 501
 Флоренский — 66, 78, 155, 186
 Флоровский Г. В. — 66, 182
 Формоза, еп. — 181
 Фортунат см. Венаций Фортунат
 Фотий, патриарх Константинопольский — 25, 26, 104, 117, 128, 151, 154, 162, 169, 170, 186, 419
 Франциск, св. — 749; *Laetitia spiritualis* св. Франциска — 749
 Фрейзинг, г. — 131, 419
 Фуллы — 121, 122, 123, 128

Х

- Хазария — 112, 114, 119, 120, 121, 129, 141, 165, 170, 171, 283, 341, 343, 344, 346, 517; Хазарский каганат — 120, 171, 283, 341, 346, 517, 518; Хазарское государство — 347; Аль-Хазар — 343
 Хасдай ибн Шапрут — 343
 Хелминская земля — 426
 Херсон — 110
 Херсонес (Херсон) — 110, 111, 113, 117, 187, 191, 488; Херсонес-Херсонис — 187
 Хиландарское (Афонское) Евангелие — 19
 Хлудовское Евангелие — 20
 «Хождение игумена Даниила» — 351
 «Хожения» — 16
 Хозиос Давид, монастырь — 64
 Хорасан — 343
 Хорватия — 102, 420; паннонская Хорватия — 421; Хорватское Приморье — 99
 Хоревница — 275
 Хорезм — 286, 341, 347, 517–519, 521; «Солнечная земля» — 519
 «Хорезмийское» море см. Аральское море
 Хорс — 346, 347, 512–515, 518–528; Хорс-солнце — 522
 Хотимир — 419
 Хотомир — 108
 Храбр, черноризец — 21, 31, 107; «О письменах» — 21
 Христиан, еп. кульмский — 426
 Христианство: Восточное христианство — 191; Вселенское христианство — 186, 191; Западное христианство — 191
 Христос — 12–14, 44, 45, 48, 53, 55, 56, 66, 89, 125, 128, 130, 141, 142, 144, 166, 168–170, 177, 178, 181, 186, 264, 270, 281, 295, 297, 298, 302, 306–309, 315, 416, 420, 425, 431, 479, 503–505, 609, 621, 626,

635, 644, 652, 653, 657, 662, 663, 669, 683, 684, 689, 692, 694, 701, 712, 721, 727, 731, 737, 743, 750, 780, 782, 790, 795; Иисус Христос — 98, 125, 136, 140, 306, 479, 620, 629, 653, 656, 659, 662, 704, 712, 713, 717, 734; Иисус — 169
«Хронология» см. Бируни
Художник-творец — 143
Художница Небесная — 28

Ц

Царство Божие — 608, 752
Царьград см. Константинополь
Целомудрие — 146
Цельс — 282
Церковный устав кн. Владимира — 702
Церковный устав кн. Ярослава — 702
Церковь — 10, 13, 64, 137, 187, 192; Вселенская церковь — 170, 186, 782; отцы Церкви — 291

Ч

«Часослов» Ярославского Архиерейского дома — 776
Червенские города — 272
Чернигов, г. — 272, 674, 677, 752
Черниговская земля — 674
Черное море — 429
Чесменская битва — 288
Чехия — 422
«Чтение о житии и погублении блаженную страстотерпца Бориса и Глеба» («Чтение о Борисе и Глебе», «Чтение») — 262, 491, 494, 497, 611, 612
Чуфут-кале — 122

Ш

Шварц Елена — 100
Швинторог — 472
Шекспир — 468

Шестоднев см. Иоанн Экзарх
«Шестокрыл» — 349, 356
Шимон — 762, 766
Шмеман — 63
Шнорали, Нерсес, армянский писатель — 288
Штейнберг — 83, 86
Штирия — 419
Шуршун — 345

Э

Эдип — 73, 94, 496
Экзарх см. Иоанн Экзарх
Эльба, р. — 425
Эммерам (Haimhramm), св. — 419
Энс, г. — 419
Эсхил — 307
Эфиопия — 354

Ю

Юмис — 501
Юрий см. св. Георгий
Юрьев, г. — 272
Юстиниан, император — 108

Я

Ягайла — 428
Ядвига — 428
Ямь — 272
Яровит (Geravitus, Herovith) — 486
Ярополк — 496
Ярослав Мудрый (Ярослав) — 261, 266–268, 270–276, 279, 610, 675, 730, 731, 752; Георгий-Ярослав — 318; Георгий — 268, 269; Ярославов город — 275, 286
Ярослав Святославич, кн. Муромский — 783
Ярославль, г. — 272
Ярославна — 526
Ярославов город см. Ярослав Мудрый
Ярославский Архиерейский дом — 776

A

«Acta Sanctorum» — 114
«Adoramus te Christo» — 454
Aguntum — 419
Amandus см. «Vita Amandi»

C

«Contra...» (жанр) — 351
«Cyrillo-Methodiana» — 193

D

Dichtung — 650

G

Grenzsignal — 43

J

Judaeo-Slavica — 29

K

Kunststück — 70

L

«Liber confraternitatum vetustior» —
487
Legenda Italica см. «Итальянская ле-
генда»
«Legenda Moravica» — 194
«Legenda Bohemica» — 194

N

«Notae de episcopis pataviensibus» —
132

S

San Paolo fuori le mura, церковь —
181
Summa Iudaica — 351

V

«Vita Amandi» — 420
«Vita Columbani» — 420
«Vita Wernheris» — 425

W

Wahrheit — 650
Wernher см. «Vita Wernheris»

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН И НАЗВАНИЙ КО II ТОМУ

А

- Аввакум — 126, 506, 508
Август — 24
Август, кесарь — 25
Августин — см. Аврелий Августин
Авраам — 75
Авраамий (Афанасий) Затворник — 73, 75, 76, 77, 78, 106, 111, 125
Авраамий (Афанасий) Смоленский — 51–52, 54–62, 64–73, 75–88, 90–134, 139–149, 151, 205; «Страшный Суд» — 130, 144–146
Авраамий (Афанасий), духовный сын Аввакума — 126
Авраамий (Афанасий), юродивый — 76
Авраамий Палицын — 353, 508; «Сказание об осаде Троице-Сергиева монастыря» — 353
Авраамий, ростовский чудотворец — 664
Авраамий-тип — 76
Аврелий Августин — 74, 524
Агафья см. Кончака.
Адальберт, епископ — 12
Адам — 140, 147
Азия — 226, 307; Центральная — 231
Азов — 11
Азовское море — 11
Аккерман — 11
Аксаков, И. С. — 311; «О состоянии крестьян в Древней России» — 311.
Аксак-Термир — 520
Александр Михайлович Тверской, кн. — 322, 326, 614
Александр Невский — 13, 54
Александр Суздальский, кн. — 323
Александр, игумен Андроньевского монастыря — 485
Алексей Михайлович, царь — 352
Алексий человек Божий — 22, 624
Алексий, митрополит Московский — 238, 329, 336, 341, 411, 438, 466, 469–471, 478–481, 483, 494–495, 497, 506, 510–511, 515–517, 520, 522–523, 539, 584–585, 587, 599, 603, 605, 620–631; Елферий — 627–628; «Поучение от Апостольских деяний к христоролюбивым христианом» — 626–627; Духовная грамота — 626
Алексеевский женский монастырь — 624
Али(м)пий, иконописец — 52
Альгирдас (Ольгерд) — 330, 332–338, 493, 623–625, 641
Амурат, татарский царь — 629
Анастасий, царь — 111
Андрей Боголюбский — 54
Андрей Городецкий, великий кн. — 314–318
Андрей Иванович Московский, кн. — 622
Андрей Ольгердович — 638
Андрей Первозванный — 59
Андрей Рублев — 238, 484–485, 573, 591–592, 609, 657, 673–674, 678, 680–681; «Троица» — 485, 583, 657, 673–675, 677–678, 680–681
Андрей, епископ Тверской — 605, 613–614
Андрей, ученик Антония Римлянина — 19, 26, 28, 35, 42
Андроник — 429

- Андроник, преподобный — 469, 483–485
 Андроников монастырь — 469–470, 483, 623, 628, 673
 Антихрист — 147
 Антониев монастырь — 19–20
 Антоний Великий, ученик Авраамия Смоленского — 88
 Антоний Печерский — 23, 53, 396, 470, 472
 Антоний Римлянин — 17–23, 24–45; «Купчая» — 20–21; «Духовная» — 20, 30
 Антоний, литовский мученик — 494
 Апоница — 212
 Апель, О. — 354
 Арапша царевич — 338
 Аристотель — 62
 Аскольд — 57
 Атлантический океан — 24
 Афанасий — см. Авраамий
 Афанасий Волынский — 438
 Афанасий Никитин — 59
 Афанасий, патриарх Константинопольский — 613–614
 Афанасий, ученик Сергия — 489
 Афанасий, юродивый — 75, 76 см. Авраамий.
 Афина — 668
 Афины — 62
 Афон — 494, 577, 582
 Ахматова, А.А. — 542
 Ахмыл — 321–322, 394
- Б**
- Балканы — 320, 582
 Балтийское море — 24, 227, 306
 Балтика — 24, 59, 60, 326, 515
 Барсов, А.А. — 353
 Батый — 211–213, 217, 238, 502
 Бегич — 493
 Белое море — 598
 Белозерск, г. — 501
 Бенедикт VII, папа — 12
 Бердибек (Берлибек) — 326–327, 623
 Берлибек см. Бердибек.
 «Беседа трех святителей» — 140
 Благовещения Пречистой Богородицы церковь, на реке Киржач — 479
 Благовещения церковь, в Нижнем Новгороде — 629
 Благовещенский монастырь, в Нижнем Новгороде — 624
 Благовещенский монастырь см. Святого Благовещения монастырь.
 Блаженный Августин — см. Аврелий Августин
 Ближний Восток — 133
 Богатырь Мунзи — 623
 Богатырь Святогор — 546
 Богоматерь — 21, 31, 37–40, 63, 100, 104, 109, 111, 116, 119, 121, 215, 371, 440, 486, 491, 505, 525–526, 562–564, 612, 664, 664, 666, 668–669
 Богоматерь Одигитрия — 665, 668
 Богообщение — 478, 575
 Богородица см. Богоматерь
 Богородицкий монастырь — см. Смоленский Богородицкий Спасо-Авраамиевый монастырь
 Богородицы монастырь в Новгороде — 20, 28
 Богородицы образ, в Сергиевской обители — 525
 Богоявленская церковь, в Голутвине — 488
 Богоявленский московский монастырь — 411, 481, 622, 628
 Бог-Творец — 147
 Божественная икономия — 577
 Божественное лицо — 595
 Божественное существо — 429
 Божественность — 678
 Божество — 580
 Божий — 269; агнец — 440; ангел — 487; благодать — 369, 425, 478, 555; воля — 344, 374, 437, 440, 449–450, 453, 462, 477–478; дар — 399, 462, 365; дело — 16, 344, 476; желание — 427; заветы — 312; за-

- мысел — 427, 476—477, 480; земля, 308; изволение — 402, 427; любимец, 477; место — 555; милость — 449—450, 555; мир — 15, 391; образ — 429, 577; подобие — 347; помощь — 430, 511, 555; преподобный — 347 промысел — 111, 380; слава — 358; слово — 418; стадо — 391; страх — 257, 389; суть — 569; творение — 399 угодник — 630; Церковь — 430, 509
- Болгария — 133, 494
- Болеслав I, король польский — 13
- Борис и Глеб — 51, 54, 215, 348, 518
- Борис Константинович Суздальский, кн. — 516
- Бородинское поле — 640
- Боян — 634
- Бруно, папский миссионер — 13
- Брянская епископия — 624
- Брянское княжество — 624
- Бубер, М. — 592
- Будапешт — 231
- Будда — 553
- Булгаков, С. Н. — 593, 596
- Булгарское Поволжье — 59
- «Бундахишю» — 135
- Бытие — 76, 133
- Бяконт Феодор — см. Феодор Бяконт
- Бяконты — 621
- В**
- Вайшвилкас (Войшелк) — 330
- Валаам — 467
- Валентин — 135, 137, 139, 140, 143
- Варлаам — 579
- Василий I Димитриевич, вел. кн. Владимирский и Московский — 340, 661
- Василий II Васильевич, вел. кн. Московский и Владимирский — 631
- Василий III Иванович, вел. кн. Московский и всея Руси — 663
- Василий Великий — 106, 110, 243, 268, 418, 440
- Василий Сухой, старец — 428
- Василиск, «герцог» — 14
- Василько Константинович, кн. Ростовский — 219
- Васнецов — 676; «Радость праведных о Господе» — 676
- Васька Буслаев — 25
- Вебер, М. — 309
- Великая Монголия — 14
- Великая смута — 326, 328
- Великая степь — 306
- «Великие Миней Четии» — 352—353
- Великий Пост — 604
- Великий собор — 511
- Великое княжество Владимирское — 319, 323
- Великое Княжество Литовское — 338, 623
- Вена — 231
- Вернадский, В. Н. — 235
- Вернадский, Г. В. — 319
- Веселовский, С. Б. — 310
- Ветхий Завет — 267, 406, 592
- Византия — 11, 12, 57, 59, 84, 133, 230, 341, 377, 494, 577, 582—587, 589, 602, 678
- Вильна, 494
- Вильнюс — 59, 313, 331—332
- Висла — 25
- Витаутас (Витовт) — 330, 333, 335, 338
- Витебск, 329
- Витенис, 330
- Витовт см. Витаутас
- Владимир Андреевич Московский, кн. — 336
- Владимир Андреевич Серпуховской, кн. — 489, 527
- Владимир Пронский, кн. — 493
- Владимир Святой — 12—14, 54, 141, 143, 217, 305, 348
- Владимир Юриевич Владимирский, кн. — 209
- Владимир, г. — 239—240, 263, 315—316, 323, 501, 599, 602, 611, 613, 615, 622, 624, 676

- Владими́ро-Сузда́льская о́бласть — 326
 Влади́мирская еписко́пия — 622
 Влади́мирский собо́р (1327 г.) — 620
 Вла́сть — 515
 Вожа, р. — 340, 493
 «Вознесение» — 143
 Возро́ждение — 581
 Войше́лк, см Вайшвилкас
 Волга — 227, 306, 319, 333, 338, 460
 Волжская Булгария — 237
 Волжский путь, 306
 Волхов — 25–26, 39
 Волх-чародей — 26
 Во́лынская зе́мля — 511
 Во́лынская зе́мля — 611, 612
 Во́лынское кня́жество — 330
 Во́лынь — 607
 «Во́прос и отве́т ста́рца Авраа́мие» — 126
 Воро́неж, р. — 215
 Ворскла, р. — 333, 338
 Восто́ков, А. Х. — 240
 Всево́лод Алекса́ндрович Тве́рской, кн. — 325
 Вседе́ржитель — 440
 Высокопе́тровский мона́стырь — 618
 Высо́цкий (Зача́тия Бого́родицы) мона́стырь — 488–489
 Выше́город — 334
 Вя́зьма — 333
- Г**
- Гальпе́рин, Ч. Ж. — 235–238
 Геди́минас — 324, 330–333
 Генна́дий, архиепи́скоп Ново́городский — 25
 Генри́х II — 13
 Гео́ргий Всево́лодоло́вич Влади́мирский, кн. — 212
 Гео́ргий и Иоа́нн, прото́диако́ны — 625
 Гера́клит — 382
 Гера́сим, архима́ндрит — 479
 Герма́н Тулу́пов — 352
 Геронти́й — 611–613
 Гете — 89, 524; «Фауст» — 89.
 Глеб Ингва́ревич Коломе́нский, кн. — 213
 Глубина — 136–137, 139, 151
 «Глуби́нная кни́га» — 135, 137–138, 142, 147
 Гнездо́во — 58–59
 Голго́фа — 664
 «Голуби́ная кни́га» — 134, 141, 142, 143, 206
 Голуби́нский, Е. Е. — 240, 341, 353, 549–550, 574, 604; «Исто́рия Русской Це́ркви», 341
 Голу́твино — 488
 Голу́твинский мона́стырь — 488–489
 Гоморра — 248
 Гонори́й III, па́па — 13
 Горо́дец — 624
 Горский, А. В. — 240
 Господе́нь, дво́р — 417; до́м — 417; де́ла — 656.
 Госто́мысл, ново́городский во́евода — 25
 Госуда́рство — 349, 513, 538
 Готский бе́рег — 60–63
 Гре́ция — 62, 470
 Григо́рий IX, па́па — 13, 14
 Григо́рий Бого́слов — 243, 268, 440
 Григо́рий Нисский — 74
 Григо́рий Пала́ма — 577, 579–586, 588–595; «Триа́ды» — 579
 Григо́рий Сково́рода — 548
 Григо́рий, па́триарх Ки́прский — 577
 Григо́рий, свяще́нноино́к — 488
 Григо́рий, учи́тель — 62
 Губбио — 424
 Гуми́лев, Л. Н. — 223
 Гую́к, ха́н — 14
- Д**
- Дави́д — 249, 257–258, 267, 417, 438, 452, 551, 644
 Дави́д Ростисла́вич, кн. — 61
 Дави́да пса́лмы см. Пса́лтирь

- Давыд Евсеевич-царь — 141–143, 206
 Давыд Ингваревич Муромский, кн. — 213
 Давыдовичи — 65
 Дальний Восток — 326
 Дамиан, инок — 52
 Даниил Александрович Московский, кн. — 314, 316–317, 616
 Даниил Заточник — 574
 Даниил Романович, кн. Галицко-Волынский — 330
 Даниил Феофанович, боярин вел. кн. Дмитрия Ивановича — 621
 Даниил Черный — 673
 Даниил, брат Василиска, «герцог» — 14
 Даниил, пророк — 132, 140–141
 Даниловичи, князья Московские — 321, 514
 Данте — 69
 Дарий — 306
 Даумантас см. Довмонт.
 Двина Западная — 333
 Дева — 668
 Державин — 529; «Властителям и судиям» — 529
 Джанибек (Чанибек) — 238, 324–327, 334
 Джучи улус — 237, 313, 327
 Джучид-кн. — 319
 Джучиды — 328
 Дмитрий Иванович (Донской) Московский, вел. кн. — 237, 328–329, 334–337, 339, 341, 488, 491–499, 500–503, 505–506, 510–511, 513, 517, 520–521, 539, 606, 621, 626, 629–630, 634–635, 637–642
 Дмитрий Константинович, кн. Нижегородский и Суздальский — 339, 516
 Дмитрий Михайлович Тверской, кн. — 322, 514, 614
 Дмитрий Переяславский, кн. — 314–315
 Дмитрий Ростовский — 102, 353; «Книга житий святых» — 353
 Дмитрий, переводчик — 25
 Дионисий Ареопагит — 572; «Мистическое богословие» — 572
 Дионисий, епископ Суздальский, Нижегородский и Городецкий — 495, 497
 Дир — 57
 Дмитрий Ольгердович — 638
 Днепр — 25, 333
 Довидас — 332
 Довмонт (Даумантас) — 332
 Доминиканский орден — 14
 Дон — 227, 306, 316, 640
 Донец — 333
 Донской (Куликовский) цикл текстов — 633, 641–642
 Дорогобуж, г. — 333
 Достоевский, Ф.М. — 220, 529
 Дубенка, р. — 488, 490, 505
 Дубна, р. — 428, 505
 Дудень см. Тудан
 Дух — 377, 593
 Дух Святой — 257, 372, 573
 Дюдень — см. Тудан
- Е**
- Ева — 147
 Евангелие — 243, 370
 Евангелие от Иоанна — 71
 Евангелие от Матфея — 611
 Евва, жена Гедиминаса — 332
 Евнутий — 332
 Евпраксия, княгиня — 211, 212
 Евразия — 226–227, 239
 Европа — 226, 309, 330, 320, 326, 574, 625; Восточная — 11, 59–60, 314, 326, 329–330, 496, 602; Западная — 44, 133, 309, 326
 Евстафий, литовский мученик — 494
 Евфимий-чудотворец — 88
 «Егорий Храбрый» — 143
 Единородный — 136
 Единородный Ум — 136
 Елезаров Псковский монастырь — 27

- Елисей — 428
 Елферий — см. Алексей, митрополит Московский
 Епифаний Премудрый — 238, 342–344, 346, 350, 354–357, 359–371, 373–378, 380–381, 384–386, 392–398, 404, 410–412, 415–421, 423, 426–427, 429–430, 432–433, 436–439, 441, 443–444, 446, 448–450, 452, 454–458, 460–461, 464, 469–470, 472–474, 476, 478–481, 484–485, 487–490, 497, 504–505, 523, 526–530, 532–533, 540–541, 543–545, 549, 555, 558, 563–567, 593, 603, 606, 637, 643–652, 654, 656
 Ефрем Переяславский — 52, 239
 Ефрем Сирийский — 71–73, 75–78, 106, 125, 129, 133, 268
 Ефрем Смоленский — 51, 66–67, 69–70, 72–73, 75–76, 78–80, 91–93, 97, 104–113, 116–125, 131, 132, 133
 Ефрем-тип — 76
- Ж**
- Желанный — 136
 Жизнь — 136
 «Житие Алексия митрополита» — 626–631; «Слово похвално святому Алексию», 631–632
 «Житие князя Федора Ростиславича» — 238
 «Житие Петра митрополита» — 497, 603, 605–607, 609–617, 619–620
 «Житие Стефана Пермского» — 350
 «Житие» Авраамия Затворника — 75, 76, 77, 78, 125
 «Житие» Авраамия Смоленского — 51, 57, 61, 64, 66–73, 75–80, 82–85, 87–88, 90–91, 93–95, 97–109, 112, 115–120, 122–124, 128–134, 140–149, 151
 «Житие» Антония Римлянина — 18, 26, 28, 42–43
 «Житие» Михаила Ярославича — 514
 «Житие» Никона — см. «Чудеса и Житие Никона Радонежского»
 «Житие» Саввы — 111
 «Житие» Сергия Радонежского — 322, 323, 352–354, 341–344, 346, 350–352, 354–357, 362–363, 365–369, 371–373, 375, 377–378, 380, 382–383, 386–387, 389–390, 392–395, 398–400, 404–405, 407, 409–410, 412, 416–417, 421, 423, 425–426, 428–429, 432, 442–445, 447–449, 455, 459–461, 464, 469, 474, 482–483, 485–486, 488–490, 494, 497, 499, 504–505, 518, 520, 526, 530–531, 533–534, 536, 539, 541–542, 544–546, 548–551, 555–556, 558, 562–563, 565–568, 572, 579, 584, 587–589, 593, 596, 603, 608–609, 623, 633, 635, 637, 647, 650–651, 655, 657–658, 663–664; «О изведении источника» — 566; «Похвальное слово преподобному отцу нашему Сергию» — 444, 540, 543, 548, 566–567, 590, 643, 647–648, 650, 652, 655, 657; «Молитва» — 655–656; редакция Пахомия Серба — 351–352, 354, 544; редакция Симона Азарьина — 352–353
 «Житие» Феодосия Печерского — 73, 81, 106, 132, 378–396
- З**
- «Задонщина» — 238, 633–635, 642
 Зайцев, Б. К. — 353, 402, 514; «Преподобный Сергий Радонежский» — 353, 402
 Запад — 28, 62, 306, 309, 524
 Западная Двина — 59
 Заразск — 211
 Зарайск — 211
 Заруб — 61
 Зачатия Пречистой Богородицы церковь, на р. Наре — 489

Звенигород — 474, 505
 Земля — 546
 «Златая Цепь» — 78, 107, 133, 241
 «Златоуст» — 78, 241
 Золотая Орда — см. Орда
 Золотые Ворота — 209
 Зубов, В. П. — 354

И

Иаков — см. Яков
 Ибн-Батута — 320
 Иван II Иванович Красный Московский, вел. кн. — 326, 328, 448, 516, 621–622, 628
 Иван Данилович (Калита) Московский, вел. кн. — 310, 317, 320, 321–325, 334, 448, 516, 616, 605, 617–620, 622
 Иван Переяславский, кн. — 317
 Иван Постник — 211
 Иван, племянник Сергия Радонежского — см. Федор Симоновский
 Иван, сын хана Кульпы — 327
 Игнатий, епископ — 72, 95, 96, 109, 114, 131
 Игнатий, ростовский чудотворец — 664
 Игорь Ольгович — 54
 Иеремия — 384
 Иеремия, инок — 52
 Иерусалим — 25–26, 88
 Иерусалим небесный — 433
 Иерусалимский устав — 474
 «Иже херувим» — 370
 «Изборник Святослава 1076 г.» — 78
 «Измарагд» — 78, 133, 241
 Изяслав Мстиславич — 60
 Иисус Христос — 22, 52–53, 69, 71, 79, 83–84, 88, 93–94, 98–100, 103–104, 107–109, 113, 119–121, 124, 126, 143, 149, 211, 243–245, 254–255, 267, 347, 383, 392, 409, 428, 435, 438, 440, 483, 535, 551, 567, 576, 590, 604, 614
 Иисусова молитва — 53

Иларион — 88
 Иль-Ханы — 314
 Илья Фезвитянин — 37
 Илья, патриарх Иерусалимский — 111
 Империя монголо-татарская — 226, 227, 237, 314, 318, 602
 Ингварь Ингваревич, кн. — 213–215
 Индия — 326, 557
 Индия — 59
 Иннокентий IV, папа — 13, 14
 Иоанн — 28, 38
 Иоанн II, папа — 12
 Иоанн XV, папа — 13
 Иоанн Богослов — 62, 143, 146, 149, 564, 664; храм, 62, 65
 Иоанн Златоуст — 70–73, 78, 91, 99, 106, 111, 129, 133, 143, 243, 268, 440
 Иоанн Кантакузин — 585
 Иоанн Креститель — 440, 551
 Иоанн Много терпеливый — 54
 Иоанн Новгородский — 26,
 Иоанн Попиан, архиепископ Новгородский — 42
 Иоанн, литовский мученик — 494
 «Иоанново Евангелие» — 146, 149.
 см. «Тайная книга»
 Иов — 396
 Иона, митрополит Московский — 625
 Иона, пророк — 248
 Иосиф Волоцкий — 52, 590
 Иринея Лионский — 135
 Исаак Затворник — 52
 Исаак Сирин — 672
 Исаакий, затворник Печерский — 53–54, 85
 Исаакий-молчальник — 480–481, 487, 526, 532, 563–564, 566, 587
 Исая, пророк — 142
 Исая, ростовский чудотворец — 664
 Исидор — 591; Троицкий тропарь — 591
 Исидор, митрополит — 27–28
 Исидор, юродивый — 664

Исмаил, епископ Сарайский — 316
Истина — 136
Италия — 11, 16, 24, 28–29, 34, 44

К

Кавгадый — 321
Кавказ Северный — 320
Калка, р. — 208, 211
Каллист, патриарх Константинопольский — 623–624
Карамзин, Н. М. — 44, 484–485
Карачев, г. — 333
Каргопольский уезд — 467
Карийотис — см. Кориат-Михаил
Карл Великий — 309
Карпаты — 210
Карпини Плано — 14
Карташов, А. В. — 341; «Очерки по истории Русской Церкви» — 341
Кафа — 11
Кейстутис, кн. Жемайтский — 332, 335, 338
Келифаревский монастырь — 494
Киев — 11, 14, 59, 61, 65, 209, 222, 313, 331, 494, 496, 506, 600, 613, 623–625
Киево-Печерский монастырь — 52, 106; Ближняя пещера — 52; Дальняя пещера — 52
«Киево-Печерский Патерику» — 52–54
Киевская митрополия — 612
Киова — 58
Кипр — 326
Киприан, митрополит Московский — 341, 494–498, 500–503, 505–513, 584, 599, 603–606, 610, 616, 618, 620, 625, 638, 642, 654
Киреевский, И. — 524
Киржач — 476, 482
Кирилл III, митрополит Киево-Владимирский — 239–240, 257, 602–603; «Правило» — 240, 257
Кирилл Белозерский — 86, 565
Кирилл Туровский — 262

Кирилл, епископ Ростовский — 240
Кирилл, основатель Кирилло-Челмской обители — 467
Кирилл, отец Сергия Радонежского — 370, 373, 392–394
Кирилло-Челмская обитель см. Челмская обитель.
Кис — 381
Китай — 314, 323
Клибанов, А.И. — 575
Климент Александрийский — 572
Климент Смолятич, митрополит Киевский — 61–62, 139; «Послание» к Смоленскому пресвитеру Фоме — 61
Климент, племянник Сергия Радонежского — 407
Климентовская слобода — 663
Ключевский, В. О. — 44, 350, 467
Книга — 140–141
«Книга Глубины» — 140, 147, 151
Книга Господня — 140
«Книга Еноха» — 146
Козельск — 219, 333
Колобанов, В. А. — 240–241
Коломна — 209, 316, 488, 500
Константин Багрянородный — 57; «Об управлении империей» — 57
Константин Ростовский, кн. — 516
Константин Философ — 70; «Проглас» — 70.
Константин, кн. Рязанский — 316–317
Константина равноапостольного и Елены храм, во Владимире — 629
Константинополь — 11, 58, 313, 469, 483, 494–496, 513, 526, 582–585, 594, 602, 605–606, 611–613, 620, 623, 625, 628; Царьград — 25, 57, 438, 523, 612
Константинопольская кафедра — 497
Кончака (Агафья), сестра Узбека — 321
Кориат-Михаил — 332; Карийотис — 334.
Кормчие книги — 240

Корсунь — 13, 211
 Краков — 231
 Кремль Московский — 411, 493, 568, 624
 Кремль Новгородский — 665
 Кривда — 144, 206, 251, 574
 Крым — 315, 320, 326, 496
 Куликово поле — 340, 519
 Куликовская битва — 340, 494, 497, 502, 536, 539, 542, 634
 Куликовский цикл текстов — см. Донской цикл текстов
 Кульпа — 326–327
 Курск — 333
 Кьоджа — 11

Л

Лавр, святой мученик — 499
 Лаврентьевская летопись — 208–209
 Лазарь блаженный — 95, 109, 113
 Лев III Исавр, император — 570
 Леонтий, митрополит — 12
 Леонтий, ростовский чудотворец — 664
 Лермонтов М. Ю.; «Пророк» — 67
 «Летописец Рогожский» — 626; «О Алексии митрополите» — 626
 «Летописная повесть о побоище на Дону» — 635, 642
 Летописный свод Лицевой — 352
 Литва — 65, 66, 313, 329–336, 338, 493–494, 496–497, 510–511, 515, 624–625
 Литовская земля — 511
 Литовская митрополия — 497
 Литовское государство — 331, 333
 Литовское княжество — 329, 331–333, 641
 Литовско-русское государство — 332
 Лихачев, Д. С. — 355
 Лицо — 598
 Ловать — 333
 Лосский, В.Н. — 74
 Лука Жидята — 262
 Лука Прусин — 64, 94, 109

Львовская летопись — 352
 Любаргас см. Любарт-Владимир
 Любарт-Владимир — 332; Любаргас — 332
 Любутск — 337
 Людовик, король Венгрии — 338
 Макариевские соборы — 51

М

Макарий, митрополит всероссийский — 352; «Великие Минен Читни» — 352
 Макарий, митрополит Московский — 341; «История Русской Церкви» — 341
 Макарий, отец — 487
 Маковец — 423, 443, 467, 596
 Маковецкий холм — 411
 Максим, митрополит Киевский (Владимирский) — 318, 341, 603, 611, 613
 Максим, юродивый — 664
 Мамаева орда — 338
 Мамай — 328, 488, 490–491, 493–495, 497–501, 506, 524, 635, 641
 Мануил II, патриарх Константинопольский — 602
 Мануил, епископ Смоленский — 60, 62
 Маньчжурия — 314
 Мария Дева см. Богоматерь
 Мария, мать митрополита Алексия — 621, 627
 Мария, мать Сергия Радонежского — 370, 371, 373
 Мария, сестра Всеволода Александровича, князя Тверского — 325
 Марк Пещерник — 52
 Матерь Божья см. Богоматерь
 Матфей, инок — 52
 Махрище — 477
 Мейендорф, И. — 580–581
 Меркурий, отрок — 63–64
 Мефодий Патарский — 208
 Мефодий Пешношский — 428

- Миндаугас — см. Миндовг
 Миндовг (Миндаугас) — 329–330, 332
 «Миней Четии» см. «Четыи Миней»
 Минин — 352
 Митрофан, игумен — 415, 418
 Митяй (Михаил) — 341, 495–497, 505–506, 509, 520, 523, 603, 606, 625, 627; Михаил — 505, 523; «Цветец духовный» — 495
 Михаил — см. Митяй (Михаил)
 Михаил III, император — 571
 Михаил Александрович, кн. Тверской — 335–337, 493
 Михаил Васильевич Тверской, кн. — 326
 Михаил Керуларий — 12; «Послание патриарху Антиохийскому Павлу» — 12
 Михаил Тверской (1371) — 624–625
 Михаил Черниговский — 219
 Михаил Ярославич Тверской, кн. святой — 314, 318, 320–322, 514
 Михаил, иерей — 373
 Михаил, сын хана Кульпы — 327
 Михаила архангела церковь, в Москве — 324, 500, 624–625, 629; придел Благовещения богородице — 625, 629
 Михаила архангела церковь, в Смоленске — 65, 94
 Михайловичи, кн.я Тверские — 322
 Михей, ученик Сергия — 525, 563–564, 664
 Младенец — 668–669
 Мнемосина — 360
 Могилев, г. — 333
 Можайск, г. — 317, 334
 Моисеево Пятикнижие — 134
 Моисей Угрин — 54
 Мологинские ворота — 64
 Молчание — 136
 Монвидас — 332
 Мономах Мстислав Владимирович — 28, 62
 Мосальск — 333
 Москва — 27, 59, 229, 231, 313, 315–326, 328–329, 333–340, 351, 353, 400, 410–411, 466–467, 481, 483, 488–489, 492–494, 496–498, 500–502, 506, 510, 513–516, 518–520, 526, 582–584, 599, 605, 613–617, 619–621, 623–626, 628–629, 631, 634, 640–642, 663
 Москва-река — 485–488
 Московская митрополия — 497
 Московское государство — 621
 Московское княжество — 317, 326, 496, 501, 510, 603, 617
 Муза — 360
 Мунехин Михаил Григорьевич, дьяк — 27
 Муратов, П.П. — 675
 Муром — 501
 Мухаммед II — 11
 Мюллер, Л. — 354
- Н**
- Нагарджуна — 553
 Нагорная проповедь — 567
 Наг-Хаммади — 137
 Нара, р. — 489
 Нарвус — 326–327
 Наримантас-Глеб — 332
 Неврюй — 316
 Неглинная — 618
 Непостижимое — 136
 Нерукотворный Образ Господа Нашего Иисуса Христа — 483
 Нестеров — 354, 382
 Нестор — 73
 Нижний Новгород — 339, 501, 516, 518, 539, 620, 624, 628
 Никейский собор — 572
 Никея — 602
 Никита, архиепископ Новгородский — 20–21, 28–31, 33, 35–38, 40–41, 52, 239
 Никифор I — 12
 Никифор Григора — 623
 Никола Святоша (Святослав) — 53

- Николай чудотворец — 665–666, 670
 Николы Корсунского образ — 211–212, 215; церковь в Заразске — 211
 Никон Радонежский — 474–475, 531, 660, 664, 674
 Никон, иеромонах — 353
 Никоновская летопись — 13, 336–337, 352, 497, 499, 501, 513, 516, 531, 627, 635; «Повесть о Алексии митрополите все Русия» — 627
 Нил Сорский — 52, 590
 Нил, патриарх Константинопольский — 487, 497
 Ниневия — 249
 Нифонт, архиепископ Новгородский — 19–20, 26–29, 42
 Нифонт, монах Новгородского Антониева мнрастыря — 18
 Новгород — 20–22, 25–30, 33, 35–40, 43, 57, 59, 65–66, 223, 238, 311, 313, 320–322, 326, 332, 494, 515, 623–624, 681
 Новгородок (Новогрудок) — 329
 Новгородская Первая летопись — 211
 Новогрудок — см. Новгородок
 Новосильский, кн. — 322
 Новый Завет — 267, 406, 621; Чудовский список — 621
 Ногай — 314–316, 328
- О**
- «О великом князе Мстиславе Смоленском и о церкви» — 61
 «О житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича царя Русского» — 521
 «О перенесении мощей Бориса и Глеба на Смядынь» — 61
 «О погородьи и почести» — 60
 Одигитрия — см. Богоматерь Одигитрия
 Одоев — 333
 Ока, р. — 333, 493
- Олгерд литовский — 641
 Олег — 57
 Олег Ингваревич, кн. — 213, 215
 Олег, кн. Рязанский — 498, 517, 639, 641
 Олонецкая губерния — 467
 Ольга, вел. кн. — 12, 54
 Ольга, жена Гедиминаса — 332
 Ольгерд см. Альгирдас
 Ольгердовичи — 638, 641
 Онисим, дьякон — 428
 Орда, Золотая — 25, 226–227, 235, 237, 313–314, 316–329, 333–334, 336, 338, 393, 501, 514, 516, 614, 621, 623, 625, 628–629; Синяя — 338
 Орден — 329–336
 Ослябя — см. Пересвет и Ослябя
 Остоженка — 624
 «Отелло» — 560
 Отец — 136, 529, 593
 Откровение — 581
 «Откровение Варухово» — 146
 Откровение Иоанна Богослова — 145–146
 Оттон I, папа — 12
- П**
- Павел Обнорский — 565
 Павел, апостол — 85, 114, 430, 438, 457, 656
 Павел, архимандрит — 479
 Павел, патриарх Антиохийский — 12
 Палемон, родич Августа — 24
 Палеологи — 580
 «Палея» — 146
 «Паренесис» — 73, 126
 Пахомий Логофет (Серб) — 351, 342, 354, 544, 627–630
 Пелагий — 524
 Первоначало — 136
 Первоотец — 136
 Пересвет и Ослябя, монахи — 499, 500, 518, 634, 641; Пересвет — 635; Ослябя — 635

- Переяславль — 313, 316–318, 438, 614
 Пермская епархия — 481
 Персия — 306
 Песнь Песней — 574
 Петр I, царь — 508, 515
 Петр Могила — 52
 Петр, апостол — 35, 52, 103, 347, 564, 614, 664
 Петр, брат Сергия Радонежского — 378, 400
 Петр, митрополит Московский — 323, 341, 466, 497, 515, 582, 584, 599, 603–613, 615–620, 623, 626; «Поучение игуменом, попом и диаконом» — 604; «Поучение Петра митрополита, егда препре тферьскаго владыку Андрея во сборе» — 604–605; «Поучение Петра митрополита ко князю великому Димитрию и к смерти его, и к братии его, и к епискупу, и к боляром, и ко старым, и ко младым, и ко всем христианом» — 604
 Петр, святой чудотворец — 500
 Петухов, Е.В. — 261
 Печерская обитель — 472
 Печерская церковь — 63
 Печора — 306
 Пилат — 93
 Пимен, лжемитрополит — 341, 496–497, 603, 606
 Писание, 405, 439, 479, 608
 Платон — 62, 570; «Пир», 449; Пеня — 449; Порос, 449
 Платон (Левшин), митрополит — 353
 Плэрома — 136
 «Повесть временных лет» — 25, 57, 106
 «Повесть некоего духовного отца к духовному сыну» — 107
 «Повесть о крестном дереве» — 146
 «Повесть о Николае Заразском» — 211
 «Повесть о Новгородском белом клобуке» — 25
 «Повесть о Петре, царевиче ордынском» — 238
 «Повесть о разорении Рязани Батыем» — 211, 215, 238
 Подмосковье — 329, 488
 Пожарский — 352
 Покаянные книги — 575
 Покрова Святой Богородицы монастырь — 407
 Поликарп, составитель жития Прохора Лебедника — 53
 Полоцк — 329, 331
 Польша — 54, 338, 625
 Послание к Евреям — 74
 «Послание Спиридона-Саввы» — 25
 Правда — 144, 206
 Правда — 574
 Православие — 230, 573, 582–583, 678
 Праотец — 137
 Премудрости Божьего Слова храм см. Святой Софии храм
 Премудрость — 128, 143
 Преображение — 589
 Пресвятая Богородица см. Богоматерь
 Пресвятая Троица — 596
 Пресвятой Богородицы храм, в Смоленске — 100–101
 Пречистая см. Богоматерь
 Пречистая Богоматерь — см. Богоматерь
 Пречистая Богородица — см. Богоматерь
 Пречистая Дева — см. Богоматерь
 Пречистое Тело — 435
 Пречистой Богоматери канон — 525
 Пречистой Богоматери монастырь — 505
 Пречистой Богородицы образ, в церкви Михаила Архангела в Москве — 500
 Пречистой Богородицы церковь, в Новгороде — 20, 26

- Пречистой Богородицы церковь, во Владимире — 611
 Пречистой Девы образ, писанный Петром митрополитом — 611–612
 Провидение — 402
 Прокофий — 28, 38
 Пронск — 215
 Протасий, московский старейшина — 619
 Протва — 334
 Прохор Лебедник — 53
 Прохор преподобный, игумен Печерский — 614
 Прохор, епископ Ростовский — 605, 610, 617, 620
 Прус, брат Августа — 24
 Пруссия — 25
 Прут — 306, 316
 Псалтирь — 72, 399, 417, 447, 475, 551, 592
 Псалтирь инока Степана — 132
 Псел — 333
 Псков — 28, 65–66, 315, 329, 332, 494, 501
 Пушкин, А. С. — 44, 89; «Воспоминание» — 89
 Пытин, А.Н. — 353
 Пьяна, р. — 339–340
 Пясты — 338
 Пятикнижие см. Моисеево Пятикнижие
- Р**
- Радонеж — 392, 394, 400, 412, 443
 «Радуйся» — 120–122
 Рата, р. — 610
 Рашид ад-Дин — 318; «История» — 318
 Редков, Н. — 57, 62, 106, 108, 123
 Ржев, г. — 333
 Рига, г. — 59–63
 Рим, г. — 11–13, 20, 22–23, 25, 27, 31, 34, 39, 44
 «Родословия великих князей русских» — 25
 Рождества Богородицы Симоновский монастырь — 485
 Рождества Пречистой Богородицы церковь — 486
 Рождество Богородицы — 485
 Розанов, В.В. — 536; «Мимолетное» — 536
 Роман Ростиславич, кн. Смоленский — 62, 65
 Роман, игумен монастыря Святого Благовещения — 479–480
 Роман, лжемитрополит — 623–624
 Романовичи — 65
 России Север — 576
 Россия — 217, 220, 224, 226, 234–235, 239, 306, 309, 311, 470, 504, 508, 514, 681; Южная — 230
 Ростислав Мстиславич, кн. — 60–61
 Ростов — 313–314, 316, 321, 323, 393, 400, 487, 501, 516, 664, 666
 Ростовская земля — 392–394, 428
 Ростовские чудотворцы — 516
 Русская земля — 208, 212, 217, 249, 264, 626, 634
 Русская митрополия — 341, 613
 Русский улус — 318, 328
 Русь — 11–13, 30, 54–55; 57–58, 67, 70, 74, 84, 103, 107, 127–128, 133, 135, 205, 207–208, 210–211, 216–217, 219, 222–223, 226–230, 232–233, 235, 237, 239, 241–243, 251–252, 254–255, 260, 262, 264, 305–306, 308–312, 314–315, 318–319, 328, 335, 338–341, 346–348, 362, 377, 392–393, 400, 411, 422–424, 439, 443, 456, 459, 465–467, 470–471, 474, 482–483, 488, 490, 494–495, 502–503, 505, 507–508, 510, 514–517, 519, 529, 534, 552, 557, 559, 564–565, 573–579, 582–583, 585–587, 589–590, 595–596, 599–600, 602, 603, 611, 613–614, 620, 623, 628, 656, 662, 671, 678, 681; Великая — 496; Восточная — 493; Древняя — 11, 151, 205, 217, 219, 242, 305, 308, 586; Киевская — 59,

- 85, 205, 211, 217, 223, 226, 227, 305, 309, 341, 466, 600—602; Малая — 496, 624; Московская — 66, 85, 223—224, 226, 318, 393, 400, 510, 513, 520, 583; Святая — 51; Северная — 312, 466—467; Северо-Восточная — 59, 65, 210, 223, 227, 306, 309, 312—313, 315—316, 318—319, 323, 325, 329, 334, 340—341, 392, 585, 678; Северо-Западная — 66, 210; Юго-Западная — 603; Южная — 209
- Рюрик — 25
- Рязанская земля — 211—213, 498
- Рязанское княжество — 316, 323, 326, 493
- Рязань — 65, 209, 211, 212, 215, 219, 237, 313, 333, 513
- С**
- Савва — 88
- Савва Освященный — 73, 106
- Савва Сторожевский — 474, 488, 505
- Савва, игумен Андрониева монастыря, 484—485
- Саввино-Сторожевский монастырь — 505
- Савицкий, П.Н. — 224—226
- Садке — 25, 26
- Самуил, пророк — 381
- Сарай — 237—238, 328, 602
- Сарай Берк — 320
- Сатана — 93, 94, 145, 147—150
- Саул — 381
- Светоний — 344
- «Свиток Иерусалимский» — 144
- Свобода — 477
- Святая Богородица — см. Богоматерь
- Святая София — 512
- Святая Троица — см. Троица Святая
- Святейший Синод — 52
- Святого Благовещения монастырь — 480, 482
- Святого Богоявления монастырь — 488
- Святого Владимира собор, в Киеве — 676
- Святого Рождества Христова церковь, в Радонеже — 394
- Святогор — см. Богатырь Святогор
- Святое Писание — 362, 385, 388
- Святой Дух — 576
- Святой Премудрости Божьего Слова храм, в Константинополе — 612
- Святой Софии храм, в Новгороде — 35, 36, 38
- Святой Троицы церковь — 410—411
- Святополк (сын Владимира) — 13
- Святослав — см. Никола Святоша
- Святослав Мстиславич — 65
- Святыя Тайны — 619
- Священная история — 268
- Священное Писание — 62, 373, 451
- Севастополь — 640
- «Северная Фиваида» — 565
- Северное море — 24
- Северное Причерноморье — 11
- Северный Ледовитый океан — 306
- Селище — 84, 86, 88, 99, 105, 109
- Серапион Владимирский — 239—249, 252, 254—271; «Поучение к попом» — 240; «Слова» — 239, 259, 261, 263—264; о «Божьих казнях» — 259
- Сербия — 315
- «Сергиев дом» — 342
- Сергиева обитель — 470—471
- Сергиева обитель см. Троице-Сергиевский монастырь
- Сергий Радонежский — 52, 205, 207, 239, 241—242, 255, 271, 312, 338, 340—355, 357—370, 376—379, 382—383, 385—387, 392—394, 396—397, 401—402, 404, 407, 410, 412, 415—447, 449—465, 467—492, 494—495, 497, 499—507, 511, 513, 516—536, 538—568, 572—573, 576—579, 581—597, 599, 602—603, 607—609, 620, 622, 624—625, 628, 630, 633—635,

- 637–666, 669–674, 677–678, 681;
 Варфоломей — 323, 342, 378–382,
 384–392, 394–396, 398–412, 414–
 415, 531, 563, 595–596, 599, 607–
 608; Вахромей — 380
- Сергий, основатель монастыря на
 Валааме — 467
- Серпухов — 489, 501
- Серпуховский Владычный мона-
 стырь — 624
- Сильвестр II, папа — 13
- Сильвестр Обнорский — 428, 565
- Симеон (Семен) Иванович Гордый,
 кн. Московский — 325–326, 334–
 335, 410–411
- Симеон Иванович Московский, вел.
 кн. — 622
- Симеон Новый Богослов — 587
- Симеон Суздальский — 353
- Симеон, епископ Ростовский — 614
- Симеоновская летопись — 621, 626
- Симон Азарьин, келарь Троице-
 Сергиева монастыря — 352–353,
 666; «Опись Троицкого монасты-
 ря» — 666
- Симон, архимандрит смоленский —
 45, 443, 464, 526, 530, 563–564
- Симоновский монастырь — см. Ро-
 ждества Богородицы Симоновский
 монастырь
- Синайский Патерик — 106
- Синедрион — 93
- Синяя Орда см. Орда
- Сирия — 326
- «Сказание о житии преподобного и
 богоносного отца нашего Антония
 Римлянина и о прохождении от
 града Рим в великий Новгород» —
 18, 22, 26–30, 33, 37–39, 40–44
- «Сказание о иконописцах» — 659
- «Сказание о князьях Владимирских»
 — 24
- «Сказание о Мамаевом побоище» —
 634–635, 637–641; «Летописная
 редакция» — 638; «Основная ре-
 дакция» — 635, 637–638; «Распро-
 страненная редакция» — 635, 639–
 640; Забелинский список — 640–
 642
- Скандинавия — 57, 59
- Слава — 357
- Слово — 71
- «Слово некоего Христолюбца» — 255
- «Слово о законе и благодати» — 533
- «Слово о погибели Русской земли»
 — 144, 211
- «Слово о полку Игореве» — 634
- «Слово о том, како погани суще
 языци кланялися идолом» — 255
- «Служба» Сергию Радонежскому —
 352
- Случь — 333
- Смирнов, С. — 656
- Смоленск — 51, 57–66, 86, 92–93,
 105, 109, 121, 122, 127, 313, 326,
 329, 333, 335, 443, 624
- Смоленская губерния — 139
- Смоленская епископия — 60, 65
- Смоленская земля — 58, 61, 64, 333,
 335
- Смоленский Богородицкий Спасо-
 Авраамиевский монастырь — 51, 68,
 71, 84, 104, 106, 109
- Смоленское княжество — 317
- Смоленское княжество — 65–66
- Смутное время — 218, 504, 508
- Смысл — 136
- Собор «Первый-второй» — 512
- Собор Владимирский (1274 г.) — 602
- Собор Вселенский VII — 271
- Собор Вселенский VIII — 570
- Собор Константинопольский (1351 г.)
 — 585, 591
- Собор Феррарско-Флорентийский
 (1438–1439) — 16, 27, 28
- Содом — 248, 258
- Соловьев, В.С. — 44, 135, 207
- Соловьев, С.М. — 335
- Соломония Сабурова — 664
- Софийская II летопись — 352
- София — 136, 143
- София Святая см. Святая София

- София-Премудрость — 591
- Софоний рязанец — 633–635
- Спаса Иисуса Христа церковь — 610
- Спаса честнаго Преображения церковь, в Москве — 324
- Спаситель — 427, 446
- Спасо-Андроников монастырь — см. Андроников монастырь
- Спасский придворный монастырь — 523
- Спиридон. просвирник — 53
- Средиземное море — 24
- Средиземноморье — 314
- Средневековье — 309
- Срезневский, И. И. — 495
- Старицкие — 664
- Старое Симоново — 485
- «Степенная книга» — 25, 352, 606, 617, 620
- Стефан — 477
- Стефан Владимиро-Волынский — 52, 239
- Стефан Пермский, епископ — 480–482
- Стефан, брат Сергия Радонежского — 359, 378, 393, 400, 407–412, 428, 445, 481, 485, 587, 588, 622, 628
- «Стих о Голубиной книге» — 134–135, 141, 143–144, 151
- «Стих о лени» — 143
- Страшный Суд — 92, 96, 101, 103, 128, 130–133, 138, 140–141, 144–151
- Студийский устав — 471, 474
- «Стязание с Латиною» Георгия — 12
- Судия — 103, 529
- Судный день — 150
- Судьба — 239, 374, 541
- Судьбы книга — 80
- Суздаль — 339, 501
- Суздальское княжество — 323
- Сын — 593
- Т
- Тайдула, жена хана Джанибека — 238, 327, 623
- «Тайная книга» — 146–151; Каркасонская рукопись — 146, 151; Венская рукопись — 146, 151
- Тамерлан — 237
- Тана — 11
- Татищев — 62; «История» — 62
- Тверская земля — 322
- Тверская летопись — 635
- Тверское княжество — 318, 323, 326, 515
- Тверь — 237, 313, 315–316, 318–323, 325–326, 333, 335–336, 493, 496, 513–515, 520, 613, 624
- Творец — 74, 137, 150, 220, 221, 399, 673
- Темир-Ходья — 327
- Тимофей Вельяминов — 493
- Тимур — 328
- Тинибек — 324
- Тит — 258
- Тихий океан — 230
- Тихий океан — 307
- Тихонравов, Н. С. — 353–354
- Токмаков переулочок — 663
- Толстой Л.Н. — 597
- Торжок — 326
- Торопецкая волость — 65
- Тохта — 314–316, 318–320
- Тохтамир — 315
- Тохтамыш — 328, 340, 494, 496, 502, 506, 520
- Трайденис — 330
- Тракай — 331
- Троица (Святая, Живоначальная) — 342, 375, 410, 429, 435, 440, 458, 464, 547, 562, 565, 572, 591–598, 671, 674, 678, 681
- Троице-Сергиев монастырь (Троица, Троице-Сергиевская лавра, Троицкий монастырь, Сергиева обитель) — 352, 354, 439, 469, 573, 469, 470–471, 474–475, 478–482, 484–

- 485, 499, 503, 505, 518, 524, 527, 558, 562, 566, 584—585, 594, 628, 634—635, 638, 641—642, 661, 663, 674
- Троицкая летопись — 316, 322, 324, 326, 336, 517, 534, 626; «Повесть о Митяе-Михаиле» — 627
- Троицы Святой икона — 440
- Троичная идея — 591—592, 597
- Троичное богословие — 595
- Троичное учение — 593—595, 597—598
- Троичный догмат — 593
- Тросна, р. — 336
- Трубецкой, Е. Н. — 675—676
- Трубецкой, Н. С. — 224, 226, 228—231, 233
- Тудан (Дюдень, Дудень) — 315
- Тук-Тимур — 327
- Тула, г. — 333
- Тула-Буга — 314
- Тургенев, И. С. — 260
- Тютчев, Ф. И. — 524
- У
- Уборть, р. — 333
- Угра, р. — 326, 333—335
- Узбек — 319—324, 327
- Ульяна, княгиня Тверская — 336
- Ум — 136
- Успение Богородицы — 485
- Успения Владычицы церковь, на Дубенке — 505
- Успения Пресвятой Богородицы храм, в Москве — 605, 617—618
- Успенский собор, во Владимире — 240, 676
- «Устав» Ростислава — 60
- Устюжна — 326
- Устюжская летопись — 57
- Ф
- Фавор — 589
- Фаворский свет — 312
- Фаворский Свет — 573, 580
- Федор Иоаннович, царь — 21
- Федор Смоленский, кн., 315
- Федор Юрьевич Рязанский, кн. — 211, 212
- Федор, боярин — 219
- Федотов, Г. П. — 52, 57, 85, 127, 410, 518
- Феогност, митрополит Московский — 326, 334, 341, 410—411, 582, 584, 585, 603, 605, 622, 628
- Феодор (Федор) Симоновский — 407, 445, 474, 485—487, 495, 497, 505—507, 511, 513, 587; Иван — 407, 445, 485, 659—660
- Феодор Бяконт, отец митрополита Алексия — 621, 627
- Феодор, епископ Тверской — 624
- Феодорит — 623
- Феодосий Печерский — 12, 23, 51, 52—53, 67, 73, 78, 86, 111, 132, 205, 348, 389, 396, 403, 426, 470—471; 474—475
- Феодосий-архимандрит — 88
- Феолитт, епископ Филадельфийский — 577—579
- Филарет (Гумилевский), архиепископ — 353
- Филарет (Дроздов) Московский, митрополит — 353
- Филофей, монах Елеазарова Псковского монастыря — 27
- Филофей, патриарх Константинопольский — 469—471, 494, 585, 623—625; «Житие» св. Григория Паламы — 585
- Флор, святой мученик — 499
- Флоренский, П. А. — 547, 596, 665—669, 671—672, 675, 678, 681; «Троице-Сергиева лавра и Россия» — 675
- Флоренция — 353
- Флоровский, Г. В. — 218, 225; «Евразийский соблазн» — 218
- Фома неверующий — 526
- Фома, смоленский пресвитер — 61—62

Фома, тверской посол — 353
 Формос, папа — 27
 Фотий, патриарх Константинопольский — 12; «антилатинские» Послания — 12
 Франциск Ассизский — 68, 424, 568, 673

Х

Хайек — 15
 Ханаан — 258
 Херсонес — 211
 Хидур — см. Хузр
 Хидырбек — 324
 Хорезм — 237, 320, 326
 Хотьково — 407
 Христов, вера — 256; весть — 255; Воскресение — 23; дух — 254; образ — 483; слова — 613; стадо — 428, 531, 535
 Христос см. Иисус Христос
 «Хронограф» — 25
 Хузр (Хидур) — 327

Ц

Царевоконстантиновский монастырь — 624
 Царская дорога — 306
 Царство Небесное — 573
 Царь — 440
 Царьград — см. Константинополь
 Церковь — 96, 104, 109, 122, 128, 136, 217, 237, 239–240, 252, 341, 346–349, 465–466, 494, 502–503, 507, 509, 512–513, 515–516, 524, 534, 538, 564, 574–576, 578, 580, 585, 587, 590, 599, 600, 602–603, 624, 626; Византийская — 578, 602; Восточная — 585; Вселенская — 582; Греческая — 341; Православная — 585; Русская — 318, 341, 495–497, 582, 599–603, 615, 622–623; Церкви Отцы — 268, 438, 495, 572, 592, 595, 597, 671

Ч

Чаадаев — 260
 Чагатаиды — 314
 Чанибек — см. Джанибек.
 Часы — 384
 Часы — 430
 Чеботарев, Х.А. — 353
 Челмская (Кирилло-Челмская) обитель — 467
 Человек — 136
 Червлёный Яр — 605, 620
 Черкессия — 11
 Чернигов — 213, 621
 Черное море — 227, 333, 496
 Честного Креста монастырь — 92, 100, 105, 109, 110, 123
 «Четьи Минеи» — 102, 352
 Чингисхан — 226, 227, 328
 «Чтения о Борисе и Глебе» — 73, 106
 «Чудеса и Житие Никона Радонежского» — 352, 485
 Чудовский монастырь — 621, 624, 626
 Чухлома — 496

Ш

Шаховской — 352
 Шварн Данилович — 330
 Шевкал, баскак — 322
 Шестов Лев — 560
 Шибан — 327
 Шипка — 640
 Шмелев Иван — 353; «Богомолье» — 353

Э

Эбла — 76
 Эгейское море — 326
 Эдесса — 75

Ю

Юань империя — 314

Указатель имен и названий ко II тому

- | | |
|--|--------------------------------|
| Юрий Владимирский, кн. — 209 | Якобсон — 87 |
| Юрий Данилович Московский, кн.
— 317, 318, 320–323, 514 | Яков (Иаков, Якута) — 429 |
| Юрий Ингваревич [Рязанский], кн.
— 211–213 | Якута — см. Яков |
| Юрий Николаевич, кн. — 215 | Ярополк — 12 |
| Ягайло, кн. Литовский — 337–338,
497–498, 501, 638, 641 | Ярослав Всеволодович, кн. — 65 |
| | Ярослав Мудрый — 217, 305 |
| | Яса — 316 |
| | Яуза — 483 |

Я

- Ядвига, дочь венгерского короля
Людовика — 338

S

- Sergiana — 535, 547
Slavia Orthodoxa — 582

Владимир Николаевич Топоров

СВЯТОСТЬ И СВЯТЫЕ В РУССКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ

Том II

Три века христианства на Руси (XII–XIV вв.)

Издатель А. Кошелев

**Корректоры М. Н. Толстая, Ю. В. Стрельникова
Оригинал-макет подготовлен В. Ю. Гусевым**

**Подписано в печать 18.04.98. Формат 70x90 1/16.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура Таймс.**

**Издательство Школа «Языки русской культуры».
129345, Москва, Оборонная, 6-105; ЛР № 071105 от 02.12.94.
Тел. 207-86-93. Факс: (095) 246-20-20 (для аб. М153).**

E-mail: mik@sch-Lrc.msk.ru

С апреля 1998 г. каталог в ИНТЕРНЕТ

<http://postman.ru/~lrc-mik>

**Отпечатано с оригинал-макета во 2-й типографии РАН.
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6.**

Перепечатано ООО «ИНФОРМПОЛИГРАФ». Заказ 36

**Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».
Тел.: (095) 247-17-57, Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 17 ч.).
Адрес: Зубовский б-р, 17, стр. 3, к. 6.
(Метро «Парк Культуры», в здании изд-ва «Прогресс».)**

**Foreign customers may order the above titles
by E-mail: Lrc@koshelev.msk.su
or by fax: (095) 246-20-20 (for ab. M153).**

ЯЗЫК
СЕМИОТИКА
КУЛЬТУРА

В. Н. ТОПОРОВ

**Святость и святые
в русской духовной
культуре**

Том II

**Три века
христианства на Руси (XII–XIV вв.)**

**Память о Преподобном Сергии:
И. Шмелев – «Богомолье»
(Приложение V)**



**ШКОЛА
«ЯЗЫКИ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ»
МОСКВА 1998**

ПРИЛОЖЕНИЕ V

ПАМЯТЬ О ПРЕПОДОБНОМ СЕРГИИ: И. ШМЕЛЕВ — «БОГОМОЛЬЕ»*

Началась русско-японская война. Офицерам полка, расквартированного в Рязани, предстоял дальний путь в Маньчжурию. Их жены были в волнении и тревоге. Одной из них, Е. Ф., приснился Сергей Радонежский. Он сказал ей: «Отправляйся пешком в Троицу. Помолись, купи иконки и, вернувшись, раздай их всем, кто уходит на войну». Так все и было сделано. Не удалось отдать иконку жениху лучшей подруги Е. Ф. Кати Глазко, дочери известного генерала: он был в отъезде... Единственный из тех, кому предназначались иконки и до кого иконка Сергия не дошла, кто не вернулся с войны, был именно он. Она навсегда осталась одинокой.

Голодные годы в начале 30-х, во время коллективизации. Серебряные оклады с икон давно снесены в торгсин в обмен на жалкие боны, а сами иконы каким-то странным образом исчезли из дома. Ребенок, играя в мяч, закатил его в дальний угол комнаты, куда — и тоже не без труда — можно было пробраться лишь ползком: столик, диван на низких ножках, невысокий шкафчик с коробом радио преграждали путь в угол. Но преграды были все-таки преодолены, и там, в самом углу, была обнаружена большая, в окладе, икона: суровый и всепонимающий лик был изображен на ней. Когда с недоуменным вопросом икона была показана взрослым, они, явно недовольные раскрытием тайны, чуть замешкавшись, сказали,

* По ряду причин это Приложение V, завершающее книгу «Святость и святые в русской духовной культуре», том II (М., 1998), не могло быть включено в нее, и тем самым последняя, наиболее подробная часть книги осталась бы без своего естественного завершения. Сейчас это упущение восстанавливается публикацией Приложения. — Тексты «Богомолья» цитируются по изданию: *Иван Шмелев. Богомолье*. М., 1997 (ср. также: *И. С. Шмелев. Лето Господне. Богомолье. Статьи о Москве*. М., 1990).

Приложение V

что это о с о б е н н ы й святой, самый большой из русских, и назвали его имя, слышанное ребенком и ранее, но только с того момента вошедшее навсегда в его сознание.

Из семейной хроники и воспоминаний детства

«Богомолье» Ивана Сергеевича Шмелева писалось, несмотря на небольшой объем этого произведения, полтора года — с июня 1930-го по декабрь 1931-го — вдали от России, но в память о ней. Думается, что само писание «Богомолья» было для автора мучительным и радостным одновременно: мучительным, потому что все это было утрачено раз и навсегда; радостным, потому что само это писание было воспоминанием-восстановлением и одновременно переживанием сладчайшего из того, что было в той, иначе как в воспоминании, невозвратимой жизни. Конечно, воспоминание о дорогом и к тому же безвозвратно утраченном чреват соблазном идеализации, некоего положительно преувеличенного описания прошлого. Но это идеальное вовсе не непременно победа соблазна над воспоминателем. Он сам, исполнившись духа любви и той цепкости памяти и зоркости зрения, которые в счастливые минуты дарует эта любовь, приобретает особый дар рельефного и полного видения того, что было, применение которого и есть само по себе восстановление лучшего и наиболее ценного в этом миновавшем прошлом, второе, более обостренное, переживание и тех частностей, которые остались в памяти, и самого духа, который придает единство, полноту и смысл этим частностям и который может быть уловлен, прочувствован и описан только уже после того, как все это утрачено, и не ребенком, все это некогда пережившим, но зрелым человеком, печально, со стесненным сердцем, но и с глубокой благодарностью за все, что некогда было, прощающимся с дорогими воспоминаниями.

Иван Ильин в своей статье о «Богомолье» И. С. Шмелева говорит о том, что в этом произведении он «продолжает свое *дело бытописателя* «Святой Руси»», и добавляет:

Руси, — народа простого и душевно открытого, благодушного и уветливого, прошедшего с молитвой и верой великий и претрудный путь исторических страданий и осмыслившего свою земную жизнь как служение Богу и Христу.

И далее, хотя и с меньшей очевидностью и с бóльшим субъективизмом:

Это не преувеличение: «Святая Русь»... Прошли, канули безвозвратно в историю темные годы религиозной слепоты и глухоты, когда эти чудесные слова выговаривались с иронической, кривой усмешкой... Русская интеллигенция учится и научится произносить их иначе — с глубоким чувством, цельно и искренно: и сердцем, и разумом, и устами, и во-

лею. «Богомолье» Шмелева даст это внутреннее прозрение и видение; не видение-призрак, не иллюзию, а подлинную реальность во всей ее очевидности. Он выговаривает здесь некую *великую правду о России*. Он высказывает и показывает ее с тою законченною художественною простотою, с тою ненарочитостью, непреднамеренностью (*desinvolto*), с тою редкостною безыскусственностью, которая дается только художественному акту предельной искренности. Сила этой искренности такова, что расстояние от художника до его образов и расстояние от его образов до читателя преодолевается и снимается совсем: *всё угасает, всё забывается*, все условности «авторства», «литературности», «чтения»; реально только *богомолье* — горсть людей, ведомых вдаль, к Преподобному, и путь, ведущий и приводящий их к Н е м у. Какая художественная и духовная радость — забыть себя и найти их! Как *легко* эта радость дается! Какая *творческая сила*, какое зрелое мастерство скрыто за этой легкостью!

Вероятно, не со всем здесь сказанным можно согласиться вполне. Бок о бок с великой правдой в России существовала, а в XX веке и набрала страшную силу неправда — и не как отсутствие правды, бесправдие, а как активное, агрессивное и деструктивное начало, как *К р и в д а*, затмившая ту великую правду о России, о которой говорится выше и которая действительно жива и сейчас. XX век, как, пожалуй, никакой другой в истории России, оправдал ситуацию, описанную в «Стихе о Голубиной Книге»: прение Правды и Кривды кончилось тем, что Правда вынуждена была уйти на Небо, а Кривда воцарилась на Руси — с тем только дополнением, что сонмы праведников, носителей Правды, стали жертвами Кривды здесь, на Земле.

Но в «Богомолье» речь идет о святой Руси, о том подъеме святости, который связан с богомольем, обновлением, духовным очищением, с тем праздником души, который «выражает самое естество России — и пространственное, и духовное [...] способ быть, обретать и совершенствоваться [...] *ее путь к Богу*» (И. Ильин), на котором открывается ее святость. Тот же автор — и в этом отношении к нему, конечно, присоединяется и Шмелев — хорошо знает, что понятие и образ святой Руси таят в себе соблазны, которые могут открыть ложный путь — к гордыне, к сознанию собственной исключительности, к недооценке или умалению «чужой» святости. Поэтому он особо повторяет то, что, строго говоря, вытекает из всего хода его рассуждений и из шмелевского «Богомолья».

Русь именуется «святою» не потому, что в других странах нет святости; это не гордыня наша и не самопревознесение; оставим другим народам грешить, терять, искать и спасаться по-своему. Речь о Руси [...] Русь именуется «святою» и не потому, что в ней «нет» греха и порока; или что в ней «все» люди — святые... Нет.

Но потому, что в ней живет глубокая, никогда не истощающаяся, а по греховности людской и не утоляющаяся *жажда праведности*, мечта

приблизиться к ней, душевно преклониться перед ней, художественно отождествиться с ней, стать хотя слабым отблеском ее... — и для этого оставить земное и обыденное, царство заботы и мелочей и уйти в богомолье.

И в этой жажде праведности человек прав и свят при всей своей обыденной греховности [...] И когда мы говорим о «Святой Руси», то не для того, чтобы закрыть себе глаза на эти пределы человеческого естества и наивно и горделиво идеализировать свой народ; но для того, чтобы утвердить вместе со Шмелевым, что рядом с *окаянною Русью* (и даже в той же самой душе!) всегда стояла и *Святая Русь*, молитвенно домогавшаяся ко Господу и достигавшая Его лицезрения — то в свершении совершенных дел, то в слезном покаянии, то в «томлении духовной жажды» (Пушкин), то в молитвенном богомолнии. И Россия жила, росла и цвела потому, что *Святая Русь* вела *несвятую Русь*, обуздывала и учила *окаянную Русь*, воспитывая в людях те качества и доблести, которые были необходимы для создания Великой Руси [...] А когда Святая Русь была мученически отстранена от водительства [...], тогда она ушла в новое таинственное богомолье душевных и лесных пещер, вслед за уведшим ее Сергием Преподобным: там она пребывает и поныне.

«Богомолье» — как раз о той Святой Руси, которая направлена на идеал святости, о людях, в которых живет святое или которые ему открыты и не забывают о нем, приближаются к нему, хотя бы только в лучшие моменты своей жизни, когда происходят духовное очищение и просвещение. Богомолье, связанное с паломничеством в Троице-Сергиеву Лавру, уже столетия назад ставшее традицией, и с данью памяти и любви Сергию Радонежскому, — один из таких светлых праздников года, когда в человеке пробуждается лучшее в нем, когда он особенно чуток к святому, к Божественному. Впрочем, в «Лете Господнем» Шмелев убедительно показывает, что эта чуткость, эта открытость лучшему распределена и по всему году в отмеченных точках его. Потому-то и *лето* — *Господне*, что весь год люди хотят и стараются — при всех отклонениях, прегрешениях, срывах — жить с Богом или даже в Боге, возлагать свою надежду на Него, вспоминать о своем Богоподобии. «Лето Господне» построено внешне просто, даже безыскусно, в соответствии с временным рядом годового круга. Столь же простым представляется по своей структуре «Богомолье», даже еще проще и безыскуснее, чем «Лето Господне»: из всего состава годовых праздников выбирается лишь один и, строго говоря, не из самых главных по своему церковному рангу: описываемое здесь богомолье по своему значению, конечно, уступает и Пасхе, и Рождеству, и другим праздникам, отмечаемым Вселенским христианством и Церковью. Но этот праздник — совершенно особый. если угодно, народный, глубоко укорененный в жизни народа, в его быте, его занятиях, его надеждах и

чаяниях. В известном смысле можно сказать, что хозяин и инициатор описываемого у Шмелева богомолья сам народ, он главное действующее лицо богомолья. И само богомолье как бы вырастает из повседневности, из быта, и духовное, религиозное, именно «сергиево» выходит на первый план лишь постепенно; не порывая с повседневностью и бытом, но о с - в я щ а я их, сакрализуя самое жизнь, придавая ей некий особый, высший смысл — единения в духе, душевного согласия, осознания своей соборности как сопричастности общему делу, некоей общей идее.

В «Богомолье» двенадцать глав. Они описывают в правильной временной последовательности все этапы того целого, которое объединяется названием богомолья. По названию глав нетрудно представить себе, о чем идет речь в каждой из них: 1. Царский золотой, 2. Сборы, 3. Москвой, 4. Богомольный садик, 5. На святой дороге, 6. На святой дороге, 7. У Креста, 8. Под Троицей, 9. У Троицы на Посаде, 10. У Преподобного, 11. У Троицы, 12. Благословение.

Только первая глава («Царский золотой») остается неясной для приступающего к знакомству с текстом читателя, познакомившегося с заглавием ее. Но композиционная роль этой главы и ее глубинный смысл обнаруживаются легко при первом же ее прочтении.

Всё начинается не слишком благополучно. Сразу же обнаруживается некоторая шероховатость ситуации, даже напряженность, дающая повод предполагать ситуацию некоего дефицита, который может отрицательно повлиять на продуманный план больших и разнообразных работ в обширном хозяйстве, где выполнение плана — долг и дело чести. Теснота дел, работ, обязанностей, действующих лиц, хотя и в первой главе и во всей книге (кстати, как и в «Лете Господнем») три персонажа отмечены — мальчик, с чьей позиции увидено и описано происходящее; отец, стоящий во главе большого дела и имеющий дело со многими людьми, человек активный, энергичный, динамичный; и Горкин, первый помощник и советчик отца мальчика, хотя он, Горкин, теперь на покое: мальчик любит своего «Горку», отец глубоко уважает его и прислушивается к нему, даже если сам придерживается иного мнения. Так случилось и в первой главе, и все очень легко могло бы направить события в ту сторону, где о богомолье не могло быть и речи.

Действие начинается на Петровки, в самый разгар работ, когда отец целыми днями пропадал на стройках. Да и приказчик Василь-Василич дома не ночевал, всё в артелях. Горкин свое отслужил, он «на покое», и его тревожат только в особых случаях, когда «требуется свой глаз». Мальчик не все понимает в деталях, но чувствует, что не всё в порядке. «Работы у нас большие, с какой-то «неустойкой»: не кончишь к сроку — можно и прогореть». Что такое «прогореть», ему не вполне ясно, и он спрашивает у Горкина, что такое это «прогореть». — «А вот скинут по-

следнюю рубаху, — вот те и прогорел! Как прогорают-то... очень просто», — разъясняет Горкин. — А с народом совсем беда: к покосу бегут домой в деревню, и самые-то золотые руки», — поясняет Горкин. Отец страшно озабочен, весь в спешке, летний пиджак его весь мокрый: начались жары, Кавказка с утра до вечера не расседлана: «все ноги отмотала по постройкам». Отец кричит Василь-Василичу:

— Полуторное плати, только попридержи народ! Вот бедовый народишка... рядились, черти, — обещались не уходить к покосу, а у нас неустойки тысячные... Да не в деньгах дело, а себя уроним. Вбей ты им, дуракам, в башку... втрое ведь у меня получают, чем со своих покосов!..

И Василь-Василич, заметно похудевший и беспомощно разводя руками:

— Вбивал-с, всю глотку оборвал с ними... [...] ничего с ними не поделаешь, со спокон веку так. И сами понимают, а... гулянки им будто, травкой побаловаться. Как к покосу — уж тут никакими калачами не удержать, бегут. Воротятся — приналягут, а куда сбродных попринайдем. Как можно-с, к сроку должны поспеть, будь покойны-с, уж догляжу.

Примерно то же говорит и Горкин. Он знает: «покос — дело душевное, нельзя иначе, со спокон веку так; на травке поотдохнут — нагонят». Итак, народ — ненадежен, вернее, не вполне надежен; отношение его к договору, к условию — гибкое; ради родного, издавна поведшегося они уедут на покос, но, вернувшись, приналягут и в конце концов всю работу завершат. Сам отец понимает, что так и будет, но он деятель новой формации, его отношение к договору, к слову иное, и потому сейчас он раздражен: его дело поставлено под угрозу невыполнения, срыва.

И именно в эту минуту к нему приступает Горкин. «Что тебе еще?... [...] Какой еще незалад?» — спрашивает отец тревожно, раздраженно. — «Да все, слава Богу, ничего. А вот хочу вот к Сергию Преподобному сходить-помолиться, по обещанию... взад-назад». Так впервые обозначается в «Богомолье» тема Сергия. Отец в крайнем раздражении: «Ты еще... с пустяками! Так вот тебе в самую горячку и приспичило? помрешь — до Успенья погодишь?» Отец замахивается вожжей — вот-вот уедет. — «Это не пустяки, к Преподобному сходить-помолиться... — говорит Горкин с укоризной. — [...] Теплую бы пору захватить. А с Успенья ночи холодные пойдут, дожди... уж нескладно итить-то будет. Сколько вот годов все собираюсь...»

Но у отца свои резоны и свой выход из положения — «Поезжай по машине, в два дня управишься. Сам понимаешь, время горячее, самые дела, а... как я тут без тебя? Да еще, не дай Бог, Косой запьянствует? — Господь милостив, не запьянствует... он к зиме больше прошибается. А всех делов, Сергей Иваныч, не переделаешь. И годы мои такие, и... — А, помирать собрался? — Помирать — не помирать, это уж Божья воля, а...

как говорится, — делов-то пуды, а она — туды [...] Она ждать не станет, — дела ли, не дела ли, а всё покончила». На этом разговор заканчивается. Сергей Иванович уезжает. Горкин расстроен и от расстройства кричит на мальчика («Ну, чего ты пристал?..») и на столяров и наконец уходит в свою каморку, а мальчик садится снаружи у окошка: его жгуче интересует, возьмет ли Горкин его с собою к Преподобному. Горкин же разбирается в сундучке, под крышкой которого наклеена картинка — «Троице Сергиева Лавра», и ворчит себе под нос:

Не-эт, меня не удержите... к Сергии-Троице я уйду, к Преподобному... уйду. Все я да я... и без меня управитесь. И Ондрюшка меня заступит, и Степан справится... по филенкам-то приглядеть, великое дело! А по подрядам сновать — прошла моя пора. Косой не запьянствует, нечего бояться... коли дал мне слово-зарок — из уважения соблюдет. Как раз самая пора, теплынь, народу теперь по всем дорогам... Не-эт, меня не удержите.

Этот ворчливый монолог, предполагающий, однако, и второй голос, отца мальчика Сергея Ивановича, которому Горкин возражает, как бы всё более и более утверждая себя в своем намерении пойти в Лавру, именно об этом намерении, об оправдании его (дело не остановится от ухода Горкина на богомолье, помощники есть, а кого и нет, легко найдутся) и, главное, о самом себе. Это последнее сразу ясно читателю, хотя он пока не понимает этого «эгоизма» Горкина и его устремленности во что бы то ни стало осуществить свой замысел. Сейчас для него ничего иного не существует, и когда мальчик, горько-горько чувствующий, что его-то уж ни за что не пустят, прерывает ворчание в свою моноидею ушедшего Горкина («— А меня-то... обещался ты, и? [...] А меня-то, пустят меня с тобой, а? ...»), тот, даже не глядя на мальчика, — нелюбезно, почти грубо (если не принять во внимание его состояния души):

Пу-стят тебя, не пустят... — это не мое дело, а я всё равно уйду. Не-эт, не удержите... всех, брат, делов не переделаешь, не-эт... им и конца не будет. Пять годов, как Мартына схоронили, всё собираюсь, собираюсь... Царица Небесная как меня сохранила, — показывает Горкин на темную икону, которую я знаю, — я к Иверской сорок раз сходить пообещался, и то не доходил, осьмнадцать ходов за мной. И Преподобному тогда пообещался. Меня тогда и Мартын просил-помирал, на Пасхе как раз пять годов вышло вот: «Помолись за меня, Миша... сходи к Преподобному». Сам так и не собрался, помер. А тоже обещался, за грех...

«А за какой грех?», — спрашивает мальчик Горкина, хотя, конечно, знает, за какой, но ему нужно привлечь к себе внимание Горкина, ушедшего в свою навязчивую мысль. Но и Горкин, кажется, понимает ситуацию, но, не давая себе возможности расслабиться, продолжает свой мо-

нолог, одновременно — как бы в знак непоколебимости своего выбора — вынимая из сундучка рубаху, полотенце, холщовые портянки, заплечный мешок:

— Это вот возьму, и это возьму... две сменки, да... И еще рубаху расхожую, и причашальную возьму, а ту на дорогу про запас. А тут, значит, у меня сухарики [...] с чайком попить-пососать, дорога-то дальняя. Тут, стало быть, у меня чай-сахар [...] а лимончик уж на ходу прихвачу, да... но-жичек, поминанье... — сует он книжечку с вытисненным на ней золотым крестиком, которую я тоже знаю, с раскрашенными картинками, как исходит душа из тела и как она ходит по мытарствам, а за ней светлый ангел, а внизу, в красных языках пламени, зеленые нечистые духи с вилами, — а это вот, за кого просvirки вынуть, леестрик... все к череду надо. А это Сане Юрцову вареньица баночку несусу, в квасной послушанье теперь несет, у Преподобного, в монахи готовится... От Москвы, скажу, поклончик-гостинчик [...]

А тем временем у мальчика, чьи надежды на путешествие в Троицу почти сошли на нет, разрывается душа и он не знает, чем привлечь к себе внимание Горкина. И он хватается за первое попавшееся: «Горкин... а как тебя Царица Небесная сохранила, скажи?..» — спрашивает он о том, что сам хорошо знает. И Горкин тоже знает, что мальчику эта история хорошо известна, но в своем теперешнем расположении духа он и сам нуждается во внимании к нему другого и в очередном воспроизведении той давней истории. Она тоже о святом и о чудесном и тоже лишний аргумент в том, что долг платежом красен и что не идти к Преподобному просто никак нельзя. Теперь Горкин отрывается от дел и от своего ворчания, поднимает голову и говорит, смягчаясь, уже без строгости: «Хлюпаешь-то чего? Ну, сохранила... я тебе не раз сказывал. На вот, утрись полотенчиком... дешевые у тебя слезы».

И начинается рассказ о том, что случилось когда-то. Ломали дом на Пресне, Горкин нашел на чердаке старую иконку («ту вон...»), сошел с чердака:

стою на втором ярусу... — дай, думаю, пооботру-погляжу, какая Царица Небесная, лика-то не видать. Только покрестился, локотком потереть хотел... — ка-ак загремит всё... ни-чего уж не помню, взвило меня в пыль!... Очнулся в самом низу в бревнах, в досках, все покорежено... а над самой головой у меня здоровенная балка застряла! В плюшку бы меня прямо!.. — вот какая. А ребята наши, значит, кличут меня, слышу: «Панкратыч, жив ли?» А в руке у меня — Ц а р и ц а Н е б е с н а я! Как держал, так и... чисто на крыльях опустило. И не оцарапало нигде, ни царапинки, ни синячка...

Мальчик хорошо знает эту иконку (Горкин хочет ее положить с собой в гроб «душе во спасение») и всё, что в каморке его старшего друга и опекуна, — и картинку «Страшного Суда» на стенке, с геенной огненной, и

«Хождения по мытарствам преподобной Феодоры, и найденный где-то на работах, на сгнившем гробе, старинный медный крест с Адамовой Главой, и пасочницу Мартына-плотника, вырезанную одним топориком, и просвирки из Иерусалима-Града, и пузырьчатки с напетым маслицем, принесенные ему добрыми людьми с Афона.

Тема Иерусалима неоднократно возникает и далее: этот город не только принадлежит ветхозаветной истории — он реалья и русско й жизни, помещенная в контекст обоих Заветов. Так, мокрый от дождя можжевельник пахнет ладаном, и Домна Парфеновна, тоже отправившаяся на богомолье, говорит: «В Ерусалиме славно, кипарисовым духом пахнет. Там кипарис-дерево, черное, мохнатое, как наша можжевелка, только выше домов растет. Иконки на нем пишут, кресты из него режут, гробики для святых изготавливают. А у нас духовное дерево можжевелка, под иконы да под покойников стелют». И та же Домна Парфеновна, рассердившись («бес на нее накатил»), кричит на Антипушку: «Ты еще тут встречаешься! На меня командоров нет!.. Я сто дней на одних сухариках была, как в Ерусалим ходила... и в Хотькове от грибной похлебки отказалась, не как другие... во святые-то просят!» Или уже в самой Троице-Сергиевой Лавре: «пахнет с в я щ е н н о кипарисом [...] и можжевелкой пахнет [...] “Ерусалимского ладанцу возьмите, покурите в горнице для ароматов...”» Монах укладывает всё в корзину, на которой выплетены кресты. Все потом заберем на выходе.

В этом месте стоит напомнить, что название главы, о которой здесь идет речь, — «Царский золотой». Оно связано с уже упоминавшимся Мартыном, плотником Божьей милостью, человеком, в котором праведное и грешное сосуществовали, но именно праведное было понято как высшее, а грешное как то отклонение от праведного, за которое нужно каяться и просить прощения. Жизнь Мартына, очень разная, поучительна, и возвращение к ней в воспоминаниях всегда вызывает особое чувство.

Мальчик, почувствовав перемену настроения Горкина, а может быть, и угадав его собственное желание, напоминает: «А ты мне про Мартына все обещался... топорик-то у тебя висит вон! С ним какое чудо было, а? скажи-и, Го-ркин!..» Но Горкин, прежде чем начать свой рассказ о Мартыне, откладывает свой мешок в сторону, садится к мальчику на подоконник, жестким пальцем смазывает его слезинки:

— Ну чего ты расстроился, а? что ухожу-то... На доброе дело ухожу, никак нельзя. Вырастешь — поймешь. Самое д у ш е в н о е это дело, на богомолье сходить. И за Мартына помолюсь, и за тебя, милоч, просвирку выну, на свечку подам, хороший бы ты был, здоровье бы те Бог дал. Ну, куда тебе со мной тягаться, дорога дальняя, тебе не дойти... по машине вот можно, с папашенькой соберешься. Как так я тебе обещался... я тебе не обещался. Ну, пошутил, может...

И когда мальчик, плача, грозя пальцем, кричит Горкину, что тот «обещался, обещался», что его Бог накажет, Горкин совсем смягчается:

— Ну, что ты такой настойный, самондравный! Ну, ладно, шуметь-то рано. Может, так Господь повернет, что и покатым с тобой по дорожке столбовой... а что ты думаешь! Папашенька добрый, я его вот как знаю. Да ты погоди, послушай: расскажу тебе про нашего Мартына. Всего не расскажешь... а вот слушай. Чего сам он мне сказывал, а потом на моих глазах все было. И всё сущая правда.

И вот, легко поокивая, как все плотники, володимерцы и костромичи, что работают у Сергея Иваныча, начинает он свой рассказ о Мартыне. Отец повел его в Москву «на работу».

Всем нам одна дорожка, на Сергиев Посад. К Преподобному зашли... чугунки тогда и помину не было. Ну, зашли, все честь-честью... помолились-приложились. Недельку Преподобному пороботали топориком, на монастырь, да... пошли к Черниговской, неподалечку, старец там проживал-спасался [...], хороший такой, прозорливец. Вот тот старец благословил их на хорошую работку и говорит пареньку, Мартыну-то: «Будет тебе талант от Бога, только не протупись!» Значит, правильно живи, смотри. И еще ему так сказал: «Ко мне-то побывай когда».

Талант у Мартына был, действительно, великий, глаз верный, рука надежная, лучшего плотника не видно было. Умел хорошо и по столярному. Но когда умер его отец и Мартын стал сиротой, он пристал-порядился к покойному дедушке мальчика Ивану Иванычу, а до этого «всё по разным ходил — не уживался [...] Талант ему был от Бога... а он, темный-то... понимаешь кто? — свое ему, значит, приложил: выучился Мартын пьянствовать. Ну, его со всех местов и гоняли». Пришел Мартын к дедушке мальчика. Горкин поудержал Мартына немного, «поразговаривал душевно». Мартын помянул ему о старце. Горкин велел ему побывать у старца, о котором Мартын совсем забыл. Все-таки, наконец, побывал, но оказалось, что старец десять лет как уж умер.

Он и расстроился, Мартын-то, что не побывал-то, наказу его-то не послушал... совестью и расстроился. И с того дела к другому старцу и не пошел, а, прямо тебе сказать, в кабак пошел! И пришел он к нам назад в одной рваной рубашке, стыд глядеть... босой, топорик только при нем. Он без того топорика не мог быть. Топорик тот от старца благословен... вот он, самый, висит-то у меня, память это от него мне, отказан. Уж как он его не пропил, как его не отняли у него — не скажу.

Дедушка Иван Иваныч хотел его не принимать на работу, но мать его («а прабабушка твоя Устинья») вышла с лестовкой, молилась она всё («правильная была по вере») и говорит: «Возьми, Ваня, грешника, при-

юти... его Господь к нам послал». И дедушка взял к себе Мартына. Три года не брал он в рот хмельного. Работал хорошо. Что получит — принесет своей благодетельнице, и она заработанное клала за образа. Но вот подошло время Мартыну пить, а она денег ему не дает.

Как разживется — всё и пропьет. Стало его бесовать, мы его запирали. А то убить мог. Топор держит, не подступись. Боялся — топор у него покрадут, талан его пропадет. Раз в три года у него болезнь такая нападала. Запрет его — он зубами скрипит, будто щепу дерет, страшно глядеть. Силищи был невиданной... балки один носил, росту — саженный был. Боимся — ну, с топором убеет! А бабушка Устинья выйдет к нему, погрозится лестовкой, скажет — «Мартынушка, отдай топорик, я его схорю!» — он ей покорно в руки, вот как.

Близился звездный час Мартына, а благополучие было уже полное: денег накопил много, в деревне построил себе хороший дом, «ну, жил и жил, с перемогами. Тройное получал! А теперь слушай, про его будто, грех...»

В то время строили Храм Христа Спасителя. Сам он каменный, но внутри было много работы по дереву. Сам Государь Александр Николаевич приехал посмотреть, как идет работа. Работой он остался доволен и вышел к рабочим, которых приодели во все чистое и выстроили в ряд. Царь поблагодарил их и выделил среди всех Мартына, стоявшего с краю. Кто-то из свиты посоветовал показать Мартына Государю в деле — «глаз свой доказать, что ни у кого нет» («Мартын, покажи аршин!» — звали его за точный глазомер). Государь ласково попросил Мартына показать свой секрет. «Могу», — говорит Мартын и попросил принести ему речку без каких-либо помет. Принесли и положили перед Мартыном. Он перекрестился, посмотрел на речку, на руки поплевал и р-раз топориком! — мету и положил, отсек». А Мартын Государю: «Извольте смерить, Ваше Величество». Смерили аршинчиком клейменым — «как влитой!» И еще несколько раз показал Мартын свое исключительное искусство. Государь был очень удивлен, поблагодарил его и дал ему золотой. Мартын тот царский золотой подложил под икону, «навек». Год не пил, и опять нашло на него. Всё от него поотобрали, а его самого спрятали. Ночью же он все-таки сбежал, пропадая с месяц. Горкин догадался посмотреть под образа — царского золотого там не было: пропал. Стали Мартына корить, что «царскую милость пропил», а он божится: не может того быть. Никто ему не поверил: спьяну и пропил. С того времени Мартын перестал пить. Когда же однажды его стали дразнить: «Царский золотой пропил, доказал свой аршин!» — Мартын побелел, как не в себе: «Креста не могу пропить, так и против царского дару не проступлюсь!» Помнил он наказ старца не проступиться. «А вышло-то — проступился будто». Никто не верит ему, а он на своем стоит. Но жизнь не в жизнь стала.

встрече с Преподобным. А пока каждый занят своим делом. Антипушка ладит себе мешочек и ставит набойку на каблук сапога, рассуждая, что «другие там лапти обувают, а то чуни для мягкости... а это для ноги один вред, кто непривычен. Кто в чем ходит — в том и иди», и сообщая мальчику, как за него старался Горкин. «Больно парень-то ты артельный... А с машины чего увидишь!» — говорит он то же, что говорил и Горкин. И в тон ему мальчик как бы продолжает за Горкина: «Это не хитро, по машине! [...] И Угоднику потрудиться, правда?» И Антипушка, еще ближе подходя к теме Сергия: «Как можно! Он как трудился-то, тоже, говорят, плотничал, церкви строил. Понятно, ему приятно. Вот и пойдём». Эти отсылки к Преподобному, к эпизодам его жизни и его занятиям будут неоднократно повторяться и далее: это некие высокие образцы, которые возникают в памяти людской в самый разгар «бытового», но и памяти смертной.

Антипушка укладывает в мешок «всю сбрую»: две рубахи — расхожую и парадную, новенькие портянки, то-се. «А ты собираешься помирать? У тебя есть смертная рубаха? — спрашивает мальчик. — Это почему же мне помирать-то [...] — говорит, смеясь Антипушка. — А... у Горкина смертная рубаха есть, и ее прихватывает в дорогу. Мало ли... в животе Бог... Как это?..» — продолжает мальчик. Но и у Антипушки есть неплохая рубаха, которую он наденет для причащения-приобщания, приведет Господь. «А когда помереть кому — это один Господь может знать», — отвечает он.

Готовят к путешествию и Кривую: она повезет тележку. Обсуждение путешествия продолжается:

— Горкин говорит... — молитвы всякие петъ будем! — говорю я. — Так заведено уж, молитвы петъ... компанией, правда? А Преподобный будет рад, что и Кривая с нами, а? Ему будет приятно, а?..

— Ничего. Он тоже, поди, с лошадьми хозяйствовал. Он и медведю радовался, медведь к нему хаживал... Он ему хлебца корочку выносил. Придет, встанет к сторонке, под елку... и дожидается — покорми-и-и! Покормит. Вот и ко мне, крыса ходит, не боится. Я и Ваську обучил, не трогает. В овес его положу, а ей свистну. Она выйдет с-под полу, а он уши торчком, жесткий станет весь, подрагивает, а ничего. А крыса тоже на лапки встает, нюхается. И пойдет овес собирать. Лаской и зверя возьмешь, доверится.

Беседа прерывается. Зовет Горкин: «Скорей, папашенька под сараем, повозку выбираем!» Обсуждаются разные варианты. Отец за легкий тарантасик, но Горкин «настаивает, что в тележке куды спокойней, можно и полежать и беседочку заплести от солнышка, натывать березок-елок [...] как перышко!» Мальчик тоже хорошо знает эту тележку, меньше других, но всю в узорах, «все разделано тонкою резьбою: солнышками, ко-

лесиками, елочками, звездочками, разной затейной штучкой». И Антипушка тоже хвалит тележку, и отец вынужден согласиться с этим «поэтическим» выбором (он же и душевный), но велит колеснику Бровкину предварительно осмотреть ее. Осмотр — тоже ритуал, «и все боятся, стоят — молчат». Бровкин подходит к делу серьезно, напускает на себя важность. «Ну как, недовольный человек, а? Плоха что ли?» — спрашивает Горкин, и голос его полон сомнения. Колесник шлепает вдруг по грядке, «словно он рассердился на тележку, и взмахивает на нас рукою с трубкой: — И где ее де-лали такую?! Хошь в Киев — за Киев поезжайте — сносу ей до веку не будет — вот вам и весь мой сказ! Слажена-то ведь ка-ак, а!.. Что значит на совесть-то сделана... а? [...] Не тележка это, а... детская игрушка! И весь разговор», — к вящему удовольствию присутствующих заключает Бровкин.

Собирается и компания. Напрашиваются в нее, ссылаясь, что вместе веселей идти будет. Горкин же говорит, что идти никому не заказано, «а веселиться тут нечего, не на ярмарку собрались», а чтобы никого не обидеть, разъясняет: «Вам с нами не рука, пойдем тихо, с пареньком, и четыре дня, может, протянемся, лучше уж вам не связываться», и люди понимают, что к чему.

А пойдет в Троицу Федя, бараночник со двора, красавец, богатырь, а главное — «богомольный и согласный, складно поет на клиросе, и характер у него — лён». С ним и в дороге поспокойней. И здесь впервые возникает далее неоднократно повторяемый мотив опасности пути:

Дорога дальняя, всё лесами. Идти не страшно, народу много идет, а бывает — припоздаешь, удержишься... а за Рохмановом овраги пойдут, мосточки, перегоны глухие — с возов сколько раз срезали. А под Троицей «Убитиков овраг» есть, там недавно купца зарезали. Преподобный поохранит, понятно... да береженого и Бог бережет.

Так на пути к Святой Троице святая Русь встречается с окаянной — разбойниками и убийцами. И это соприсутствие обеих Русей отмечает многие места и ситуации, и еще неизвестно, что случилось бы, если сила святости не одолевала бы и не сдерживала силу греха и насилия.

Идет в Лавру в той же компании и Домна Панферовна, из бань, женщина богомольная и состоятельная, добрая, но «большая, сырая, медлительная». [«Я знаю, что такого имени нет — Домна Панферовна, а надо говорить — Домна Парфеновна, но я не мог никак выговорить, и всем до того понравилось, что так и стали все называть — Панферовна. А отец даже напевал — Пан-фе-ровна! Очень уж была толстая, совсем — Пан-фе-ров-на.»] С ней идет и ее внучка, молчаливая девочка Анюта, которая учится в белошвейках. Напрашивается еще Воронин-булбчник, но у него «слабость»: человек хороший, но запивает. Обидеть его жалко, а взять —

намаешься. Помогло, что приехал к нему брат, и Воронин должен был остаться в Москве.

Приходили и другие люди, которые не могли отправиться на богомолье, но давали на свечи и на масло Угоднику и просили вынуть просвирки, кому с Троицей на головке, кому с Угодником. Горкину — дополнительная работа: надо записать, сколько с кого получено и на что.

Святые деньги, с записками, складываем в мешочек. Есть такие, что и по десяти просвирок заказывают, разных — и за гривенник, и за четвертак даже. Нам одним, прикинул на счетах Горкин, больше ста просвирок придется вынуть — и родным, и знакомым, а то могут обидеться: скажут — у Троицы были, а «милости» и не принесли.

И вот всё готово. Кузнец проверил, в порядке ли копыта у Кривой. Горкин велит привернуть к грядкам пробойчики: «ветки воткнем на случай, беседочку навесим — от солнышка либо от дождичка укрыться. Мешок с овсом набит сеном, половичком накрыт («прямо тебе постеля!»). Сшили мешочек, на полотенчике, и мальчику. «А посошок вырежем в дороге, ореховый: Сокольниками пойдем, орешнику там... — каждый себе и выберет».

В этот день спать ложатся раньше. От волнения ни мальчик, ни Анюта, в эту ночь находящаяся в доме Сергея Иваныча, чтобы утром никого не задержать, не могут уснуть. Мальчику хочется попугать Анюту, и он рассказывает про разбойников под мостиком. «Она страшно глядит круглыми глазами и жметя к стенке». Мальчик успокаивает ее: с нами идет Федя, он всех разбойников перебьет. Анюта крестится и шепчет: «Воля Божья. Если кому на роду написано — так и будет. Если надо зарезать — и зарежут, и Федя не поможет [...]»

От этого шепота страшно становится и мальчику, а Домна Панферовна храпит так, будто ее уже зарезали. «Молись великомученице Варваре, — советует Анюта, — [...] избави меня от напрасной смерти, от часа ночного обстоянного». Мальчику хочется поспорить, что Горкин больше знает, чем бабушка Анюты, но вовремя вспоминает, что теперь это грех и что раз идем к Преподобному, нужно очистить душу. И вдруг в голову приходит мысль — удивить Анюту. Он прибегает к ней, она не спит и шепчет: «Бою-усь..., разбойников бою-усь...» Он дает Анюте хрустальный шарик, даже «святой шарик»; его надо держать в руке, и тогда ничего не будет.

А мальчик не может заснуть. На дворе ходят и говорят. Слышен голос отца. А сам мальчик думает о дороге, лесах, оврагах, мосточках, о том, что где-то далеко-далеко ждет их всех Угодник, и в мальчике «что-то поет, в голове такое светлое, розовое, как солнце, когда его нет на небе, но оно вот-вот выйдет». С тех пор это светлое, розовое, солнечное десятки раз повторяется в тексте «Богомолья», и сами эти слова не только

описывают реалии долгого летнего дня, но приобретают символическое значение: они отсылают к пространству души, к ее настроенности, к тому согласию с благодатью мира, которая тоже описывается этими словами.

Мальчик видит «леса-леса и большой свет над ними, и все поет, в его голове поет...

“Красавица-зорька...
В небе за-го-ре-лась...
Из большого ле...са...
Солнышко-о... выходит...”

Будто отец поет?..»

Кричат петухи, кричат на дворе, Горкин распоряжается. Отец кричит: «Пора и богомольца будить! Самовар готов?..» Мальчик до того переполнен счастьем, что слезы навертываются на глазах. «Заря — и сейчас пойдем! И отдается во мне чудесное, такое радостное и светлое, с чем я заснул вчера, певшее и во сне со мною, светящее теперь за окнами». Эти выделенные здесь слова также многие десятки раз появляются в тексте, пока всё описание богомолья и всё настроение богомольцев, состояние их души не становится светлым, солнечным, розовым, радостным, чудесным, пока всё мирское, бытовое не окрашивается этими тонами и чувствами и не преображает их в сверхреальный праздник души, в здесь и сейчас переживаемое чудо приближения к святому и святости.

Третья глава «Москвой» — начало путешествия. Раннее тихое прохладное утро. Последние приготовления. — «Тяжи-то бы подтянуть, Антипушка... да охачку бы сенца еще!» Приглашения выпить чайку и попробовать бараночек («только из печи вынули»). Кривая уже подковками чокает о камни. Мальчик подбегает к окну, чтобы крикнуть, что он готов и сейчас спустится на двор.

Веет радостным холодком, зарей. Вот какая она, заря-то!

За Барминихиным садом небо огнистое, как в пожар. Солнца еще не видно, но оно уже светит где-то. Крыши сараев в бледно-огнистых пятнах [...] Розовый шест скворешника начинает краснеть и золотиться [...] А вот и сарай золотятся [...] Воздух... — пахнет как будто радостью.

При воспоминании о предстоящем у мальчика захватывает дух.

И радостно, и... не знаю, что. Там — всё другое, не как в миру... Горкин рассказывал, — церкви всегда открыты, воздух — как облака, кафельный... И все поют: «И-зве-ди из темницы ду-шу мою-уу..!» Прямо душа отходит.

«Розовость» заливают всё, что только можно, и это всё становится совсем другим в эти минуты прощального чаепития: «самовар стал розовым. И передняя розовая стала, совсем другая [...] Почему розо-

вый пар над самоваром, и скатерть, и обои?.. Темная горбатая икона «Страстей Христовых» стала как будто новой [...] За окном — можно достать рукой — р о з о в а я кирпичная стена, и на ней полоса от солнца: оттого-то и с в е т в передней. Никогда прежде не было».

Отец оглядывает переднюю; она уже тускнеет, и только икона продолжает светиться. «Кресту Твоему... поклоняемся, Влады-ыко-о»... — напевает без слов свое любимое отец. «В этом скользящем свете, в напеве грустном, в ушедшем куда-то дедушке, который видел то же, что теперь вижу я, — чуется смутной мыслью, что всё уходит... уйдет и о т е ц, как этот случайный свет. Я изгибаю голову, слежу за скользящим светом... — вижу из щели небо, голубую его полоску между стеной и домом... и меня заливают радостью». Отец крестит мальчика, сажает к себе на шею и сбегает по лестнице. На дворе все уже в сборе, все в готовности двинуться.

— Матерьял сдан, доставить полностью! — говорит отец, сажая мальчика на сено.

— Будьте покойны, не рассыпем, — отвечает Горкин, снимает картуз и крестится. Ну, нам час добрый, а вам счастливо оставаться, по нам не скучать. Простите меня грешного, в чем сгрубил... Василь-Василичу поклончик от меня скажите.

Горкин кланяется отцу, Марьюшке-кухарке, собравшимся на дворе плотникам, скорнякам, всем, кто собрался в этот тихий час на дворе. Остающиеся напутствуют «час вам добрый» и просят поклониться за них Угоднику. В последний момент из сеней выбегает босой Трифонич и сует посылочку для Сани-внучка, послушником у Троицы. Тележка выезжает со двора, богомольцы выходят на улицу, и все провожающие высыплют за ворота.

Идут не спеша, по холодочку. Улица светлая, пустая. Первая остановка неподалеку, на Болоте. Надо напоить Кривую. На середине рынка босой старичок в р о з о в о й рубахе держит горящую лучину над самоварчиком. Это — Максимыч, он хвалит прибывших за то, что идут к Сергию («дело хорошее»), выносит гривенничек на свечи («Че-го, со-чтемся!» — машет на него Горкин), но отмахивается и Максимыч и «выносит два пятака — за один — Преподобному поставить, а другую... — выходит, что на канун... за упокой души воина Максима» (в августе два года будет, как сын пропал под Плевной).

Дальнейший путь — вхождение в святое пространство Москвы, отмечаемое церквями, часовнями, монастырями. Часовня Николая Чудотворца у Каменного моста уже открыта, и в нее заходят приложиться к иконе и раздать милостыню тем, кто просит. На мосту Кривая — так ее приучила прабабушка Устинья — упирается, желая посмотреть на Кремль. «Москва-река — в розовом тумане [...] Налево — з о л о т и с т ы й, лег-

кий, утренний Храм Спасителя, в ослепительно-золотой главе: прямо в нее бьет солнце. Направо — высокий Кремль, розовый, белый с золотцем [...]» Далее Горкин ведет всех Кремлем через Боровицкие ворота: «[...] и вот он священный Кремль, светлый и тихий-тихий, весь в воздухе [...] Тихий дворец, весь розовый, с отблесками от стекол, с солнца». Все останавливаются и крестятся на Москву внизу. Купола — будто золотые облака клубятся. «Богомольцы-то, — указывает Горкин, — тут и спят, под соборами, со всей России. Чаек попивают, переобуваются... хорошо. Успенский, Благовещенский, Архангельский... Ах, и хорошие же соборы наши... душевные!» Не обходят без внимания и Ивана Великого. И вот уже — Никольские Ворота. «Крестись, Никола дорожным помочь. Ворочь, Антипушка, к Царице Небесной... нипочем мимо не проходят», — говорит Горкин. Иверская уже открыта, мерцают свечи. На паперти кучками богомольцы — молятся, жуют, дремлют. На синем с золотым и звездами куполке — Архангел с мечом, держащий высокой крест. Слова́ этого корня *крест, креститься, крещение* обильно рассыпаны по всей книге и образуют некий смысловой центр всего сакрального пространства. В Иверской «темный знакомый Лик скорбно над ними смотрит — всю душу видит. Горкин так и сказал: “Молись, а Она уж всю душу видит”». Мальчику в часовне дают ложечку «моленого, чистого, афонского» маслица. Принимают маслица и у великомученика Пантелеймона. Но приходится проходить и мимо отнюдь не святых мест. Такова Сухарева Башня, «где колдун-Брюс сидит, замуравлен на веки вечные». Но сюда, конечно, не заходят.

Начинается Мещанская, «все-то сады, сады». В Москве это главная дорога, в которую вливаются разные потоки богомольцев, разными путями достигающих Мещанской. Именно здесь уже не различают своих соседей — с Якиманки, с Полянки, с Ордынки, с Пятницкой. Здесь уже не только Замоскворечье, да и не только «вся» Москва. Здесь вся Русь во всем ее многообразии, разнозвучье и разноцветье. Здесь — народ, и здесь он — главная сила в момент создания ею своего единства, согласного и целеустремленного движения к своему духовному наставнику и покровителю Сергию. Здесь народ — кто инстинктивно, кто разумом, знанием, но всегда верою — осуществляет главный завет Преподобного: согласие и мир во имя уничтожения духа ненавистной раздельности.

Картина, рисуемая писателем, эпична, панорамна, духоподъемна:

Двигутся богомольцы [...] Есть и московские, как и мы; а больше дальние, с деревень: бурые армяки-серьмяги, онучи, лапти, юбки из крашенины, в клетку, платки, паневы, — шорох и шлепы ног. Тумбочки — деревянные, травка у мостовой; лавчонки — с сушеной воблой, с чайниками, с лаптями, с кваском и зеленым луком, с копчеными селедками [...] Вон и желтые домики заставы, за ними — даль.

— Гляди, какие... рязанския! — показывает на богомолк Горкин. — А ушками-то позадь — смоленския. А то — томбовки, ноги кувалдами... Сдалече, мать? — Дальняя, отец... рязанския мы, стяпныя... — поет старушка [...] С ней идет красивая молодка [...] — Внучка мне, — объясняет Горкину старуха, — молчит и молчит, с год уж... первенького как заспала, мальчик был. Вот и идем к Угоднику [...]

Но, собственно, все — говорят они об этом или нет — со своим горем или с радостью, с надеждой и верой идут именно к нему, к Преподобному Сергию. Как некий духовный магнит стягивает он к себе всю Русь, весь народ, всех своих духовных детей.

На Крестовской заставе Горкин останавливается: «Прощай, Москва!» — и крестится. «Вот мы и за Крестовской, самое большое богомолье начинается. Ворочь, Антипушка под рябины, к Брехунову... закусим, чайку поьем. И садик у него приятный». Все направляются к трактиру «Отрада», чтобы передохнуть часок-другой перед тем, как покинуть Москву.

А богомольцы всё движутся и движутся. Пахнет дорогой, пылью. Видны уж леса. Солнце печет. А там далеко — «ра д о с т н о е, чего не знаю, — Преподобный. Церкви всегда открыты, и все поют. Господи, как чудесно!..»

Следующая глава — порубежная: брехуновский трактир «Отрада» находится там, где кончается Москва и начинается, уже за ее пределами, прямой путь на север, к Троице. Здесь и именно в это время дня уместно сделать некий перерыв, отдохнуть, чайку попить. Но в настроении мальчика перерыва нет: напротив, духовный подъем непрерывен, и то, чем кончается предыдущая глава, подхватывается, с усилением, в этой — «Богомольный садик».

Мы — на святой дороге, и теперь мы другие, богомольцы. И всё кажется мне особенным. Небо — как на святых картинках, чудесного голубого цвета, такое радостное. Мягкая, пыльная дорога, с травкой по сторонам, не простая дорога, а святая: называется — Троицкая. И люди ласковые такие, все поминают Господа: «довел бы Господь к Угоднику», «пошли вам Господи!» — будто мы все родные. И даже трактир называется — «Отрада».

Однако «Отрада» — место сомнительное, потому что и сам хозяин трактира Брехунов — человек более чем сомнительный. Правда, он хорошо знает, с кем и как нужно себя вести. Вот и сейчас он с такой любезностью и «так благочестиво» приглашает к себе наших богомольцев: «В богомольный садик пожалуйста... Москву повыполоскать перед святой дорожкой, как говорится». Походя он показывает приезжим высокий сарай с полатями и смеется, что у него тут «лоскутная гостиница», для странного народа.

— Поутру выгоняю, а к ночи бит-ком... за тройчатку, с кипятком! Из вашего леску! Так папашеньке и скажите: был, мол, у Прокопа Брехунова, чай пил и гусей видал. А за лесок, мол, Брехунов к Покрову ни-как не может... а к Пасхе, может, Господь поможет.

Эти слова едва ли могут расположить присутствующих в пользу Брехунова. Из вежливости смеются, а Аня испуганно шепчет мальчику: «Бабушка говорит, все трактирщики сущие разбойники... зарежут, кто ночует!» Разбойник не разбойник, но, когда он был у старца Варнавы и жаловался, что у него одни девчонки, «штук пять девчонок, на пучки можно продавать», а наследника нет, старец не обнадежил его и ответил вопросом: «Зачем, говорит, тебе наследничка?» — «Говорю — Господь дает, расширяюсь... а кому всю машину передам? А он, как в шутку: “Этого добра и без твоего много!” — трактирных, значит, делов. — Не по душе ему, значит, — говорит Горкин, — а то бы отмолился. — А чайку-то попить народу надо? Говорю: “Благословите, батюшка, трактирчик на Разгуляе открываю”. А он опять все сомнительно: “Разгуляться хочешь?” Открыл. А подручный меня на три тыщи и разгулял! В пустяк вот, и то провидел. — Горкин говорит, что для святого нет пустяков, они до всего снисходят».

Чаепитие в богомольном садике, трава вытоптана, наставлены беседки из бузины, как кущи. Народ городской, не бедный. «И все спрашивают друг друга, ласково: “Не к Преподобному ли изволите?” — и сами радостно говорят, что и они тоже к Преподобному, если Господь сподобит. Будто тут все родные». Ходят разносчики со святым товаром — с крестиками, с образками, со святыми картинками и книжечками про «жития». Горкин не велит покупать здесь ничего: лучше сделать это в Троице, окропленные, со святых мощей, лучше на монастырь пойдет. В монастыре, у Троице-Сергия (это нетривиальное обозначение то ли Троицы, то ли самого Сергия, то ли, наконец, того и другого не употребляется в «Богомолье»), три дня задаром кормят всех бедных богомольцев, сколько ни проходят. Федя все-таки покупает за семитку книжечку «Жития Преподобного Сергия» — ее будут рассчитывать дорогой, чтобы все знать. Ходит монашенка, кланяется всем в пояс, просит на бедную обитель. Все дают ей по возможности.

И Горкин, видимо, уже усомнившийся в хозяине «Отрады», радостно как бы уговаривает самого себя: «И как все благочестиво да хорошо, смотреть приятно [...] А по дороге и еще лучше будет. А уж в Лавре... и говорить нечего. Из Москвы — как из ада вырвались». И тут снова появляется Брехунов, и всё, что он ни делает, не по душе Горкину. То он начинает загадывать сомнительные загадки и приводить кощунственные присловья: «А то еще богомольное, монахи любят... — “Го-спода помолим, чайком грешки промоем!” А то и кишки промоем... и так говорят».

— «Это нам не подходит, Прокоп Антоныч, — с достоинством отвечает Горкин, — в Москве наслышались этого добра-то». То вдруг Брежунов предлагает растегайчики, московской соляночки... Но и в этом случае Горкин решительно отказывается: «У Троицы, Бог даст, отговеемся [...], а теперь во святой дороге, нельзя ублажать мамон».

Подходят бедные богомольцы, в бурых сермягах и лаптях, крестятся и просят чайку на заварочку щепотку. Горкин дает и чаю и сахарку. Бедных богомольцев набирается целая куча, и все просят, и удовлетворить их всех уже невозможно. И тут снова врывается Брежунов, кричит: «Как они пробрались? Гнать их в шею!» Половые гонят богомолка салфетками; одну старушку поволокли волоком за волосы. Какому-то старику половой дал в загорбок. «Их разбалуй, настоящему богомольцу и ходу не дадут!» — кричит Брежунов. «Господи, греха-то что!» — вздыхает Горкин и наконец не выдерживает:

— Мы кусками швыряемся, а вон... А при конце света их-то Господь первых и произведет. Их там не поволокут... там кого-то другого поволокут.

И Антипушка, и Домна Панферовна стыдят полового («мать ведь свою, дурак, волочит»), а он свое: «нам хозяин приказывает», — и в беседах люди начинают роптать. Брежунов пытается оправдываться, потом уходит. Богомольцы предаются воспоминаниям о праведниках... Федя читает вслух, нараспев «Житие» Сергия. Пора уходить.

Мы идем из садика черным ходом, а навстречу нам летит с лестницы половой-мальчишка с разбитым чайником и трет чего-то затылок. Брежунов стоит наверху с салфеткой и кричит страшным голосом: «Голову оторву!.. — и еще нехорошие слова. Он видит нас и кричит: «с ими нельзя без боя... все чайники перебили, подлецы!» И щелкает салфеткой.

Чтобы сгладить впечатление, Брежунов ведет мальчика и показывает ему трактир и стенную роспись: вот канареечки, вот лебеди, вот на берегу господы пьют чай, а вот и дорога, и по ней, в елочках, идут богомольцы в лапотках, а на пеньках сидят добрые медведи и хорошо так смотрят. Я спрашиваю: «Это святые медведи от Преподобного?» Брежунов отвечает: «Обязательно святые, от Троицы, а грешника обязательно загрызут. Только Преподобного не трогали».

А вслед за тем Брежунов ведет мальчика к грязному прилавку, где соленые огурцы, горячая белужина, зеленые шкалики. Перед стойкой толпятся взъерошенные, грязные и босые люди, плюются на пол. «А это пьяницы... их Бог наказал», — шепчет мальчику Брежунов. Пьяницы стучат пятаками и кричат нехорошие слова. Мальчику страшно, но тут он слышит ласковый голос Горкина: «Пора и в дорогу, запрягаем», — и видит, что показывает Брежунов мальчику.

«Так не годится, Прокоп Антоныч... чего хорошего ему тут глядеть-то!» — Он сердито тянет меня и почти кричит: «Пойдем, нечего тут глядеть, как люди себя теряют... пойдем!»

Горкин расстроен, Брежунов поглядывает на него. «Горкин выбрасывает на столик три пятака, а тот их отодвигает: “Это почему ж такое?.. Из уважения, как вы мои гости... Да ты очумел?!”» Горкин кричит, уже не в себе:

— Мы не гости... го-сти! Одно безобразие! Нагресли с короб... На богомолье идем, а нам пьяниц показывают! Не надо нам угощения!.. И я то, дурак, записался...

«Как угодно-с, — говорит Брежунов сквозь зубы. — И вздорный же ты, старик, стал! И за что?! И шут с тобой, коли так!» И тут Горкин словно проснулся и понял — виноват только он сам — «Как же это так... негоже так. Говею, а так... осерчал. Так отойтить нельзя... как же так?..» И тут же, растерянно оглянувшись:

— Прокоп Антоныч, уж не обижайся, прости уж меня, по-хорошему. В и н о в а т, сам не знаю, что вдруг?.. Говеть буду у Троицы... уж не попомни на мне, сгоряча я чтой-то, чаю много попил, с чаю... чай твой такой сердитый!..

Они прощаются за руку, и Горкин все повторяет: «а и вправду вздорный я стал, погорячился...» Брежунов великодушен: «Пошел бы и я с вами подышать с в я т ы м в о з д у х о м, да вот... к навозу прирос, жить-то надо!» — и плюет в жижицу в канавке.

И уже уйдя, Горкин осознает, что это было искушение и он ему чуть не поддался. Он снимает картуз и крестится на церковь. «Всем как-то не по себе [...] А кругом весело, ярко, зелено». «Надо было бы уже подбираться к Мытищам, — говорит Горкин, — а мы святое на чай променяли». Где-то хорошо поют церковное. Снова в пути. Горкин велит Феде начать какой-нибудь стишок подушевнее. Федя начинает: «Стопы моя...» Горкин подхватывает: «...на-пра-ви... по словеси Твоему...» Поют все, другие богомольцы тоже присоединяются к пению. «Поем и поем под шаг. И становится на душе легко и покойно». Мальчика уложили в тележку. Он лежит на спине и смотрит на чистое, голубое, глубокое небо. «Ярко слепит лучезарным светом. Кто-то тихо-тихо поет, баюкает. Анюта это?»

Святая Русь на святой дороге к святой Троице, к святому Сергию. Другая, окаянная, Русь осталась в трактире «Отрада», но и там, кроме самого хозяина и его присных, развращенных и угодливых половых, целыми днями — «странные» люди, богомольцы, неизвестные святые подвижники. И так было всегда.

Следующие две главы названы одинаково — «На святой дороге». Наутро мальчик просыпается от голоса Анюты: «Какой же это, бабушка, богомольщик... в тележке всё!» Теперь он начинает понимать, что все идет к Преподобному, что сейчас лето, солнышко, цветы, травки, а он — в тележке. Горкин посыпает его травкой и смеется. Теперь мальчик вскакивает в тележку и видит всё вокруг себя.

Весело, зелено, чудесно! И луга, и поля, и лес. Он еще далеко отсюда, угрюмый, темный. Называют его — боры. В этих борах — У г о д н и к, и там — м е д в е д и. Близко сереется деревня, словно дрожит в воздухе [...] Воздух — густой, горячий, совсем медовый [...] Мы стоим на лужку, у речки. Вся она в полном блеске из серебра, и чудится мне на струйках — играют-сверкают крестики. Я кричу: «Крестики, крестики на воде!..» И все говорят на речку: «А и вправду... с солнышка крестики играют словно!» — Р е ч к а кажется мне святой. И кругом всё — святое.

А по берегам речки, у воды, лежат богомольцы — крестятся, пьют из реки пригоршнями воду, мочат сухие корочки. Народ в основном бедный, кто в сермягах, кто в кафтанишках, есть даже в полушубках, в лаптях, в чунях, есть и совсем босые. На мосту сидят убогие:

— Благоде-тели... ми-лостивцы, подайте святую мило-стынку... убогому-безногому... родителей-сродников... для ради У г о д н и к а, во-телоздравие, во-душеспасение...

Анюта, проснувшись раньше, рассказывает, что видела «страшенного убогого, который утюгами загребал — полз на коже, без ног вовсе». И поющих слепцов видели. Мальчику горько, что он не видел всего этого. Горкин утешает — «всего увидим у Троицы, со всей России туда сползаются».

На низенькой тележке под дерюжиной лежит паренек, ни рукой, ни ногой пошевелить не может. Везут его старуха с девчонкой из-под Орла. Горкин кладет на дерюжину пятак и просит старуху показать страдальца — «душу пожалобить». Дерюжку поднимают, рой мух садятся на глаза больного, запах ужасный, девочка веткой сгоняет мух. Мальчику делается страшно, но Горкин велит смотреть: «От горя не отворачивайся... грех это!» На холщовой рубахе парня лежат копейки. Федя кладет ему на грудь гривенник и крестится. Парень жалобно смотрит на здорового и красивого Федю. Федя жалобно смотрит на парня — жалеет его. Старуха рассказывает, как случилось несчастье:

— Уж такая лихая беда с нами... Сено, кормилец вез, да заспал на возу-то... на колдобине упал с воза, с того и попритчилось, кормилец... третий год вот все сохнет и сохнет [...]

Два месяца везут парня, сам запросился к Угоднику, во сне видал. «Можно бы по чугушке, телушку бы продали, Господь с ней, да потрудиться надо». «И всё-то в снах видит... — жалостно говорит старуха, — все говорит-говорит: “Всё-то я на ногах бегаю да сено на воз кидаю!”»

Горкин напоминает в утешение, что по вере и дается, «а у Господа нет конца милосердию», спрашивает, как имя: просвирку вынет за здоровье. Вокруг толпятся богомольцы, шепчут, что «этот вот старичок сказал, уж ему известно... обязательно, говорит, встанет на ноги... уж ему известно!» Горкин не любит таких разговоров и строго говорит, что «Богу только известно, а нам, грешникам веровать только надо и молиться».

И еще одно впечатление — встреча с Яузой в самом ее истоке, где бьют родники. Вода ключевая, сладкая, с железным привкусом. Набирают ведерко воды и все пьют. Здесь она удивительно чистая. «А в Москве Яуза черная да вонючая, не подойдешь, — потому и зовется Яуза-Грязуза!» Горкин рассказывает, будто из Священного Писания читает, и все богомольцы слушают его, приостанавливаются и просто прохожие:

— Так и человек. Родится дитё чистое, хорошее, ангельская душка. А потом и обгрязнится, черная станет да вонючая, до смрада. У Бога всё хорошее, всё-то новенькое да чистенькое, как те досточка строгана... а сами себя поганим! Всякая душа, ну... как цветик полевой-духовитый. Ну, она, понятно, и чует — поганая она стала, — и тошно ей. Вот и потянет ее в баньку духовную, во глагольную, как в Писаниях писано: «в баню водную, во глагольную!» Потому и идем к Преподобному — пообмыться, пообчиститься, совлечься от грязи-вони...

Все вздыхают: «Верно говоришь, отец... ох, верно!» А неподалеку на берегу сидят двое в ситцевых рубахах, пьют из бутылки и закусывают. Мальчик еще раньше заметил, что они — плохие люди. Когда глядели на парализованного парня, эти оба кричали: «Он вот водочки вечерком хватит на пятаки-то ваши... сразу исцелится, разделает комаря... таких тут много!» Горкин плюнул на них, крикнув, что нехорошо так охальничать, тут горе человеческое, а они хохотали. И когда Горкин говорил из священного, про душу, они опять стали насмехаться и оскорблять его. Федя вступился за Горкина, стал укорять охальников: «Нехорошо так! не наводите на грех!..» А в ответ ему: «Молчи, монах! в триковых штанах!..» Но охальничанье и прямое кощунство продолжались и далее, пока Федя не выдержал и не сбросил их в реку.

Тут к Горкину подошли богомольцы и попросили «басловить» их, обратившись к нему как батюшке. Тот же замахал руками и стал говорить, что он не сподоблен, а самый простой плотник и грешник. Ему, однако, не поверили: «Это ты для простоты укрываешься, а мы знаем».

А перед этим была встреча с одним божественным старичком, мочившим ноги в речке. Он рассказал, какие незаживаемые, до кости, раны были у него на ногах и как их затянуло после омовения ног в этой речке.

— А наперед я из купели Троицы мочил, а тут доправилось. Будете у Преподобного, от Златого Креста с молитвою испейте. И ты, мать, болящего сына из-под Креста помой, с верой! [...] Преподобный кладезь тот копал, где Успенский собор, — и выбило струю, под небо! Опосля ее крестом накрыли. Так она сквозь тот крест проелась, прыщет во все концы — чудо-расчудо. Все мы радостно крестимся [...]

Идут лесом, по тропкам, к Мытищам. Федя идет босиком. Горкин говорит: «Что ж ты в тройке и босиком! Засмеют». И тут следует признание Феде:

— Я теперь, Михаила Панкратыч, уж всё скажу... Лаковые сапоги я нарочно взял — добивать, а новую тройку [...] — дотрепать. Не нужно мне красивое одеяние и всякие радости. А тут и вышло мне указание. Пришлось стаскивать сапоги, а как увидал болящего, меня в сердце толкнуло: отдай ему! И я отдал, развязался с сапогами. Могу простые купить, а то и тройку продам для нищих или отдам кому. Я с тем, Михаила Панкратыч, и пошел, чтобы не ворочаться. Давно надумал в монастыре остаться [...] Благословлюсь у старца Варнавы, уж как он скажет. А то, может, в глухие места уйду, к валаамским старцам...

А тут вдруг Федя сворачивает в канавку и зовет мальчика и Анюту: «Глядите, милые... земляничка-то Божия, первенькая», — и дает им по веточке земляничек красных и р о з о в ы х, и никто не может вдоволь налюбоваться ими и съесть их.

Но вот и Мытищи. «Ма-тушки... самоварчики-то золотенькие по улице, как тумбочки!..». Перед каждым домом — самоварчики, блестят на солнце, и над каждым синий дымок. Ждут богомольцев, угощают их чайком, а кого и квасом («А ну-ка, кваску, порадуем Москву!»). «Как Господь-то наводит!» — вскрикивает Горкин. Общая радость. «Пенится квас в ковше, сладко шипят пузырьки, — и кажется все мне с к а з к о й». И эти последние слова не раз еще повторятся, когда действительность будет подобна сказке, неотличима от нее.

Утро следующего дня. Сегодня должны пройти Пушкино и заночевать в Братовщине. «Поспеете», — говорит мужик, приютивший на ночь наших богомольцев и приглашает их пойти на усадьбу: «Пни там у меня, не хуже креслов». Идут по стежке, жаркий воздух, медовый дух. Гудят пчелы, чернеют ульи. Красными огоньками горит за плетнем смородина. «Сенцо-то, один цветок!» — радуется Антипушка: ромашка, кашка, бубенчики... Горкин показывает: морковник, купырники, свербика, белого-

ловничек. Трава — гуще каши. В холодке, у сарая, сереют большие пни. «Французы на них сидели! — говорит мужик. — А сосна, может, и самого Преподобного видала».

На травке дымит самовар. Антипушка с Горкиным делают мурцовку: мнут толкушкой в чашке зеленый лук, кладут кислой капусты, редьки, крошат хлеба, поливают конопляным маслом и заливают квасом. Запах мурцовки смешивается с запахом цветов. Все едят, только Федя грызет сухарик. «Молодец-то чего же не хлебает?» — спрашивает мужик. Объясняют: в монахи собирается, постится. «То-то, гляжу, чудной! Спинжак хороший, а в гульчиках, и босой ... а ноги белы. В монахи — а битюга повалит». — «Как кому на роду написано, — говорит Горкин, — такими-то и стоит земля». — «У Бога всего много», — резонно вздыхает мужик. Завязывается беседа. Мужик рассказывает о себе:

— Бога не прогневолю: есть чего пожевать, на чем полежать. Сыны в Питере, при дворцах, как гвардию отслужили, живут хорошо. Хлеба даром и я не ем. А богомольцев не из корысти принимаю, а нельзя обижать Угодника. Дорога наша святая, по ней и цари к Преподобному ходили. В давни времена мы солону заготовляли под царей, с того и Соломяткины. У нас и Сбитневы есть, и Пироговы. Мной, может, и покончится, а закон додержу. Кака корысть! Зимой метель на дворе, на печь давно пора, а тут старушку Божию принесло, клюшкой стучит в окошко — «пустите, кормильцы, заночевать!». Иди. Святое дело, от старины. Может, Господь заплатит.

Упоминание Преподобного, в некоем большом масштабе, естественно сопрягается с воспоминаниями историческими. Мужик как-то назвал себя «царевым братом». Горкин попросил объяснения, и мужик рассказал ему подлинную историю о том, как у «Миколая Павлыча», брата царя «Александра», родился сын и ему понадобилась «кормилка достоверная». Стали искать ее по всему царству-государству. А одна генеральша и похвалилась: «достану такую... из изборов избор». И через два дня Дуняша, мать мужика, была доставлена в Петербург. «Сперва в баню, промыли-прочесали, духами душили, одели в золото-в серебро [...] Сам Миколай Павлыч ее по щеке поласкал, сказал: «как Расея наша! корми Сашу моего, чтобы здоровый был». А царевич криком кричит, своего требует: молочка хочу! Как его припустили ко груди-то... к нашей, мы-тищинской-деревенской, ша-баш! Не оторвешь, что хошь [...] Вот и выкормила нам Александру Миколаича, он всех крестьян-то ослободил. Молочко-то... оно свое сказало [...]» — «Слушаю я — и кажется все мне сказкой», — передает писатель свое, мальчика, впечатление.

Но надо идти дальше. А у Горкина разболелась нога, боль страшная, не дойти ему до Троицы. Домна Панферовна машет на него ножиком и кричит, что ни за что помрет, а она свое дело знает — «чихнет только ра-

зок». Горкин крестится и просит: «Маслицем святым... потрите пузыречком от Пантелеймона... сам Ераст-Ерастыч без резу растирал...» Федя растирает больную ногу маслицем. Горкин постанывает и шепчет:

— У-ух... маленько пропустило... у-ух... много легче... жила-то... словно на место встала... маслице-то как работает ... Пантелеймон-то... батюшка... что делает.

Все рады, мальчик не может унять слез. Горкин поглаживает его: «Напугался, милоч..? Бог даст, ничего... дойдем к Угоднику». А кругом богомольцы — «Старичок-то лежит, никак отходит?..» Кто-то кладет на Горкина копейку; кто-то советует: «Лик-то, лик-то ему закрыть бы... легче отойдет то!» Горкин целует копеечку: «Господня лепта... сподобил Господь принять... в гроб с собой скажу положить...» А вокруг — «Гроба просит... душенька-то уж чует...» А Горкин повеселел, хотя и «жжет маленько». До Братовщины сегодня не дойти. Мальчик в крайнем волнении — тут и жалость к любимому Горкину, и эгоистическое чувство — не попадем в столь желанную и сказочную Троицу, и готовность к самопожертвованию: «Сядь, на тележку, Горкин! [...] я грех на себя возьму».

Еще один ночлег — не предусмотренный никем. Ночь прошла беспокойно: он проснулся от жгучей боли, решил, что кусают его мухи. Горкин объяснил, что, должно, «кусают клопики», и посоветовал, как сделать, чтобы они не кусали. Видя, как вчера испугался за него мальчик, Горкин утешает его: «А ты подожмись, они и не подберутся. А-ах, Господи... прости меня, грешного... — зеваает он».

«Горкин, какие у тебя грехи? Грех, ты говорил... когда у тебя нога надулась?..»

Тема греха, того самого, который мальчик вчера вечером был готов столь самоотверженно взять на себя, чтобы спасти Горкина, сейчас для него неотвязна и жгуча. Она как-то смутно связывается в детском сознании с самой поездкой к «Троице-Сергию», как и с темой смерти, впервые возникшей в нем, и тоже в каком-то пока совсем непонятном плане, как-то соотносимом с «Троице-Сергием». То, что у Горкина могут быть грехи, для него открытие: что же такое святой человек, если даже у Горкина есть грехи. Поэтому не из любопытства, не для того, чтобы как-то провести время в эту полубессонную ночь, мальчик вопрошает Горкина о его грехах. И тот понимает, что мальчик готов к исповеданию его, Горкина, греха и что он сам должен рассказать об этом грехе мальчику — и не только для него, но и для самого себя. Исповедь Горкина, святого в миру человека, заслуживает быть приведенной здесь полностью:

— Грех-то мой... Есть один грех, — шепчет он мне под одеялом, — его все знают, и по закону отбыл, а... С батюшкой Варнавой хочу на духу

поговорить, пооблегчиться. И в суде судили, и в монастыре два месяца на покаянии был. Ну, скажу тебе. Младенец ты, душенька твоя чистая... Ну, роботали мы на стройке, семь лет скоро. Гриша у меня под рукою был, годов пятнадцати, хороший такой. Его отец мне препоручил, в люди вывести. А он, сказать тебе, высоты боялся. А какой плотник, кто высоты боится! Я его и приучал: ходи смелей, не бойсь! Раз понес он дощонку на второй ярусок — и стал: «боюсь, — говорит, — дяденька, упаду ... глаза не глядят!». А я его, сталоть пострашал: «какой ты, дурачок, плотник будешь, такой высоты боишься? Ползай! Он ступанул — да и упади с подмостьев! Три аршинчика с пядью всей и высоты-то было. Да на кирпичи попал, ногу сломал. Да, главное дело, грудью об кирпичи-то... кровью стал плевать, через годок и помер. Вот мой грех-то какой. Отцу-матери его пятерку на месяц посылаю, да папашенка красненькую дают. Живут хорошо. И простили они меня, сами на суду за меня просили. Ну, церковное покаяние мне вышло, а то сам суд простил. А покаяние для совести, так. А все что-то во мне томится. Как где услышу, Гришу кого покличут, — у меня сердце и похолодает. Будто я его сам убил... А? Ну, чего душенька твоя чует, а?.. — спрашивает он ласково и прижимает меня сильней.

У меня слезы в горле. Я обнимаю его и едва шепчу:

— Нет, ты не убил... Го-ркин, милый ... ты добра ему хотел...

Я прижимаюсь к нему и плачу, плачу [...] Неужели Бог не простит его и он не попадет в рай, где души праведных упокоятся? Он зажигает ога-рок, вытирает рубахой мои слезы, дает водицы.

— Спи с Господом, завтра рано вставать [...]

В избе белеет, перекликаются петухи. В окно видно, как бредут ранние богомольцы. На зеленоватом небе — тонкие снежные полоски утренних облачков. На глазах они начинают розоветь и золотиться — и пропадают. Проходит некоторое время: «Я открываю окно — и красная искра солнца из-за избы напротив ударяет в мои глаза».

Почти весь путь к Троице уже пройден. Богомольцы — на Поклонной горе, которую называют «у Креста». В ясный день отсюда видно Троицу: «стоит над борами колокольня, как розовая свеча пасхальная, а на ней огонечек — крестик». Глава так и называется — «У Креста». Вся она окрашена в розовые и золотые тона. Святое проступает здесь повсюду и при этом значительно чаще, чем в предыдущих главах. Но собственно святые места пойдут дальше.

Мальчик сидит на завалинке и смотрит, какая красивая деревня. Со-ломенные крыши, березы, розово-золотистые и розовые ку-ры, розоватое облачко. Идет мужик с вилами: «ай закинуть купца на крышу?» — шутливо рычит он и изображает, что хочет пырнуть мальчи-ка вилами. Но вступается Антипушка: «К Преподобному мы, нельзя».

Мужик произносит «а-а-а...», глядит на тележку и улыбается: «Та-ак... к Преподобному идете... та-ак». «Преподобный» — как пароль, открывающий и сердца и путь к Троице.

Горкин, избавившийся от боли в ноге, понимает — Господь призрел его ради с в я т о й дороги, будто рукой сняло. В благодарение он выпил только кипяточку с сухариком, а чай отложил до отговенья. «Приготовляться надо, святые места пойдут»; правда, за Талицами были некогда опасные места — пещерка, где разбойники стан держали, но потом «п р о с в е т и л о с ь место». А там — Хотьково, родители Преподобного погребены там. Готовится к последнему переходу и Федя: ходил церковь глядеть, наломал шиповнику и дал мальчику и Анюте по кустику: «будто от плащаницы пахнет, с в я щ е н н ы м и ароматами!» Видел святого — юродивого с кирпичом под мышкой «для плоти пострадания». Разные есть тут «святые». «Один в трактире разувался, себя показывал, — на страшных гвоздях ходит, для пострадания, ноги в кровь». Давали ему из благочестия милостыню, а он трактирщика и «обокрал, ночевавши». И таких в этом «предсвятом» месте тоже немало.

Светлый мужик, в ромашках. Под старой березой — крест. Сидят богомольцы, едят ситный. Пáрит. Говорят, недалеко с в я т о й колодец со студеной водой. Но «страшное», подготовленное исподволь, присутствует «святому». Прибегает Анюта и, со страшными глазами: «человека зарезали, ей-Богу!..» Мальчик кричит — зачем зарезали человека?! — Горкин все объясняет: «Чего, дурачок, кричишь?.. Никого не зарезали, а это крестик... Может, и помер кто. Всегда по дорогам крестики, где была какая кончина». Но призрак смерти сопровождает богомольцев. Домна Панферовна рассказывает, что «зашли в Братовщину в лавочку кваску попить, душа истомилась [...] впереди деревушка будет, Кашеевка, глухое место ... будто вчера зарезали паренька, в кустиках лежит, и мухи всего обсели ... такая страсть!..» — «Почитай, каждый день кого-нибудь да зарежут, говорит. Опасайтесь...»

Богомольцы ахают, говорят, что теперь пойдут опасные все места, мосточки, овражки... — «один лучше и не ходи. А Кашеевка эта уж известная, воровская [...] А за Талицами сейчас крест-ов! Чуть поглуше где — крестик стоит». Конечно, во всем этом много мифологического; кое-что объясняется тут же: купца не зарезали, а он внезапно скончался. «Все мы рады, что не зарезали, и кругом стало в е с е л о: и крестик и береза п о в е с е л е л и будто». Но ведь не все и миф: немало страшной правды — и не только убийств. Вот старушка с молодкой (их уже встречали у заставы) снова встретились в этом месте, уже недалеко от Троицы. Молодка плачет и перебирает янтарные бусинки. Старушка рассказывает, что ее внучку обидел старик один («вон лежит, боров, на кирпиче-то дрыхнет!»):

Подшел к нам, схватил бабочку за рукав, стал сопеть, затребовал ее... дай мне твой замочек, какой ни есть... я те замкну-отомкну, а грех на себя приму! [...] Он ее за бусы и схватил, потянул к себе... пойдём со мной жить, я с тебя грех сыму-разомкну! [...] До слез внучку довёл. И плакать разучилась, а вот и заплакала!

Да и Горкин заметил какой-то особый, сквозь слезы, взгляд красавицы-молодки и делает, казалось бы, совершенно неожиданное, но глубоко верное замечание: «А ведь к лучшему вышло-то! Она будто в себя пришла, по-умному глядит. Помню, шла — как водой облили... а ты гляди, мать, она хорошая стала! Может, себя найдет?..» Пришла Домна Панферовна, под села к ней, по головке ее погладила, стала что-то говорить. Та слушает, даже в е с е л о посмотрела и улыбнулась. Совсем как с в я т а я на иконах. «Горкин говорит — ч у д о совершилось!» И таких чудес, действительно чудес, здесь на пути в Троицу и в самой Троице совершается не так уж мало, и — как в случае подлинного чуда — естественное от чудесного, едва ли верно понимаемого как только сверхъестественное, далеко не всегда можно отличить.

А вот лежит и сам страшный старик, голова в репьях, на кирпиче. Под дерюжиной голое тело — черное, в болячках, на нем ржавая цепь, вся в замочках — и мелких и больших. Встретив богомольцев вопросом «пустословы ай богословы?», начал молоть свое: отмыкаю-замыкаю, ношу грехи и т. д. Домна Панферовна заплевалась и отчитала старика — «с в я т ы е люди — смиренные, а он хвастун». Старик вскинулся на нее, гремит замками, кричит: «черт, черт, бес!» Совсем разум потерял. Случившийся тут монах объяснил, что это мещанин от Троицы, из Посада, торговал замками и проторговался. Теперь он грехи на себя принимает, носит вериги-замки и побывал в сумасшедшем доме, откуда его выпустили, признав невредным.

Тот же монах рассказывает и о «вредном» разбойнике, жившем со своей шайкой в горе и погубившем много людей, прежде чем сюда не пришел монашек Антоний и велел разбойнику уходить. Тот же ударил монашка ножом, а тот, по воле Господа, попал в камень и сломался. Разбойник покался, и монашек замуровал его в дальней келье в горе, а где — неведомо. И с тех пор п р о с в е т и л о с ь место.

Спрашиваем монаха: а с в я т о й тот, кто гору копал? Монах подумал и говорит, что это неизвестно и жития его нет, а только по слуху передают. Ну, н а м это не совсем понравилось, что нет жития, а по слуху мало ли чего наскажут. Одно только хорошо, что гнездо разбойничье прекратилось.

За этим «нам» стоит, конечно, прежде всего Горкин, вероятно, и Домна Панферовна, может быть, и Антипушка и Федя, т. е. те люди, трезвый

ум которых и чувство реальности и жизненной правды удерживает их и от безудержной веры, порождающей мифы, и от бескрылого скептицизма, намертво прикованного только к эмпирическому слою существования. Из всего рассказа монаха Горкин твердо понял лишь то, что некогда было здесь, действительно, разбойничье гнездо, а потом по тем или иным причинам оно перестало существовать.

И снова идут страшными местами. «Темные боры сдвинулись, стало глухо. Дорога пустая, редко кто проедет по ней, да и богомольцы встречаются здесь реже. Страх исходит не только от предполагаемых или реальных разбойников, убийц, лихих людей, но и от самой природы, пока она только «природна» и ее не коснулось веяние духа, пока она не просветилась и не просветилась. Как это делается, нам рассказывает об этом «Житие» Сергия, поселившегося в полной бесов и диких зверей лесной пустыни и вскоре оставшегося там в одиночестве.

Проходят Кашеевкой, спрашивают о зарезанном щепетильщике, поймали ли убийцу. Никто об этом и не слышал. Говорят, что был какой-то коробейник-щепетильщик, который намеренно пошел на Посад. А проезжий мужик сказывал, что на Посаде один мужик зарезался в трактире и его свезли в больницу, — «с того, может, слух и пошел. А тут место самое тихое».

И становится ясно, что вообще-то тут не страшно. Правда, говорят местные, что видели как-то медведика в овсах, он пошел запрыгал-закосолапил и исчез, но, конечно, «тут их сила». Долго идут, но «медведика» так и не увидели. И, может быть, эта невстреча была им даже обидна — ведь сама мысль о «медведике» скорее всего память о том сергиевом медведе, хочется сказать, святом медведе, память о котором дорога всем, кто чтит Сергия.

Наконец, подходят к Хотькову и тут поминают родителей Сергия. Но начинается гроза, гремит гром, монашки-трудницы, сгребавшие сено в валы, умываются дождиком, крестятся, потом укрываются в сарае. Монахиня, крестясь, приговаривает: «Свят-Свят-Свят... Ах, благодать Господня... хорошо-то как стало, свежо, дышать легко!.. Свят-свят...» Она же уговаривает богомольцев заночевать у родителей Преподобного: «помолитесь, панихидку по родителям отслужите [...] и услышит вашу молитву Преподобный [...] Рукодельница наши поглядите, кружевки, пояски ... деткам мячики подарите лоскутные, с вышивкой, нарядные какие [...]» И путешественники в Троицу заночевали неожиданно в Хотькове.

Утро было теплым и пасмурным, дали смутны. Сейчас все на взгорье, «у Креста». Отсюда до Троицы десять верст. Однажды какой-то святой («Житие» Сергия сообщает, что это был Стефан Пермский) послал отсюда поклон и благословение Преподобному, а тот духом услышал и воз-

гласил: «радуйся и ты, брате!» В честь этого чуда и был поставлен здесь крест. Кого сподобит, может увидеть отсюда троицкую колокольную, будто розовую пасхальную свечу.

Мы стоим «у Креста» и смотрим: синие, темные боры. Куда ни гляди — боры. Я ищу колоколенку, — розовую свечу, пасхальную. Где она? Я всматриваюсь по дали, впиваюсь за темные боры и вижу... вижу, как вспыхивает искра, бьется—дрожит в глазах. Закрываю глаза — вижу: золотой крест стоит над борами, в небе. Розовое я вижу в золоте — великую розовую свечу, пасхальную. Стоит над борами, в небе. Солнце на ней горит. Я так ее ясно вижу! Она живая, светит крестом-огнем. — Вижу, вижу!.. — кричу я Горкину.

Ни Горкин, ни даже Аня сколько ни вглядываются, ничего не видят. «Где же увидеть, пасмурь какая [...] да и глаза не те уж», — говорит Горкин. А монах говорит, что «это — как сподобит. Бывает — видят. Да редко отсюда видно, поближе надо. А я-то видел. Говорю, что розовая свеча, до неба, и крест золотой на ней. Но мне не верят: помстилось так. Я стараюсь опять увидеть, закрываю глаза... — и слышу: — Нагнал-таки! .. Отец!.. [...] Я кидаюсь к нему, от радости [...] и я кричу ему в дочерна загоревшее лицо, что видел сейчас свечу ... розовую свечу, пасхальную! Он ничего не понимает — какую еще свечу! Я рассказываю ему, что это кого сподобит... видят отсюда колоколенку — Троицу, — “как розовая свеча, пасхальная”! Он целует меня, называет выдумщиком». А ведь если вдуматься, то какая же это выдумка! Разве это не сверхреальное видение, не чудо проницания в глубинное. Разве реальнее этого, если, при хорошем зрении, десять раз подряд увидишь эту розовую пасхальную свечу и эти видения ничего не изменят в твоей душе! И разве сам Сергей во многих случаях не считал, что принимаемое людьми за чудо было подготовлено внутренней и совершенно естественной духовной ситуацией!

Отец скачет в Троицу — поспать. «В монастырской гостинице найдете...» — и скачет на взмыленной Кавказке. «О-гонь!.. — всплескивает руками Горкин, — и был, и нет!..» А мальчик смотрит на грязную дорогу, на темнеющие боры. — «Ни отца, ни розовой колоколенки, ни искры».

Глава «Под Троицей» — следующий шаг после того, что описывалось в предыдущей главе «У Креста», а за нею пойдут еще три главы, все более и более приближающие наших богомольцев и читателей «Богомолья» к высшему средоточию святости, — «У Троицы на Посаде», «У Преподобного» и «У Троицы», замыкаемых последней главой — «Благословение». Оказаться «под Троицей» значит уже отчетливо видеть ее («вон, на горку подняться, — как на ладоньке вся Троица»), войти с ней в непосредственную зрительную связь, быть пронизанным ее духовными тока-

ми и вместе с тем, все-таки еще не достигнув полностью желанной цели, уразуметь, что за нею следует невеселое событие — возвращение домой. Об этом напоминают н е в е с е л о плетущиеся назад богомольцы (а туда-то, в Троицу, шли они весело и радостно, и это настроение, по мере приближения к Троице, нарастало, и автор многократно употреблял эти слова, создавая какое-то чудесное «резонантное» пространство радости и веселья).

Мы-то идем на радость, а они уж отрадовались, побывали-повидали, и от этако⁷ благодати — опять в мурью. Что же, пожили три денька, с в я т о с т ь ю подышали — надо и другим дать место. Сидят под елками — крестики, пояски разбирают, хлебца от Преподобного вкушают, — ломтем на дорожку благословил [...] Спрашиваем: ну, как... хорошо у Троицы, народу много? Уж так-то, говорят, хорошо... и надо бы лучше, да некуда. А какие поблаголепней — из духовного прочитают: — Уж так-то благоцветливо, так-то все чинно-благоподатливо да сладко-гласно... не ушел бы! А наро-ду — полным-полнехочко. — Да вы, — говорят, — не тревожьтесь, про всех достанет [...] благословит отец настоятель в медном горшке варить, что от Преподобного остался, — черпай-неисчерпаемо!

И возникает, слушая это, какая-то радостная тревога, желание хотя бы в мечтах предвосхитить эту скорую и уже неотменимую встречу — «Троица сейчас... какая она, троица? З о л о т а я и вся в цветах? [...] и большая-большая церковь, и над нею, на облачке, з о л о т а я икона — Троица. Мальчик с нетерпением расспрашивает Горкина, а тот — “а вот увидишь”».

Погода разгулялась. Воздух благоуханный и свежий. «Веселые луговинки полны цветов, — самая-то пора расцвета, июнь месяц». Всю эту красоту Божьего мира ощущает Горкин, и этот мир освящен присутствием Сергия:

— Ведь это что ж такое ... какое же растворение! Прямо-те на надышишься... природа-то Господня. Все-тут исхожено Преподобным, огляжено. На всех-то лужках стоял, для обители место избирал.

Можно вспомнить, что это первоначально пустынное, глухое, дикое, мрачное место стало просвещенным жизненным подвигом Сергия, и нет никакой случайности в том, что теперь все это место читается в призме его жития. Федя вспоминает, что здесь, еще отроком, Преподобный «потерял-искал» лошадку и ему явился с в я т о й старец и указал, где его потерянная лошадка, благословив его просвиркою. «Ишь, с лошадкой тоже хозяйствовал, не гнушался», — замечает Антипушка, имеющий дело с Кривой. И в этом замечании — удовлетворение: ведь это не только о Сергии, но в известном отношении — о нем самом, Антипушке.

Подхватывая последнее слово Антипушки и как бы опровергая его. Горкин по сути дела развивает ту же мысль о Преподобном:

— Как можно гнушаться, — говорит Горкин радостно, — он и с топориком трудился, плотничал, как и мы вот. Поставит мужичку клеть там, сенцы ли, — денег нипочем не возьмет! «Дай, — скажет, — хлеба кусочек, огрызочков каких лишних, сухих... с меня и будет». Бедных как облегчал, сердешный был. С того все и почитают, за труды-молитвы да за смирение. Ну, до чего ж хорошо-то, Господи!..

Здесь уже собственная композиция, составленная из разных эпизодов Сергиева «Жития», объединенных образом Сергия в его главных достоинствах. Здесь же более отчетливо, чем у Антипушки, звучит тема «как и мы», отсылающая к общей идее неразрывности и глубины связи «нас», народа с его Преподобным.

И вот будто далеко... — звон..? — «Благовестят никак... слышать? — прислушивается Горкин и крестится. — А ведь это у Троицы, к “Достойно” звонят... горкой-то приглушает. У Троицы. Самый ее звон, хороший такой, важный...» [...]

Федя уже на горке, крестится... — Троицу увидал? Я взбегаю и вижу... — Троица?.. Блеск, голубое небо, — и в этом блеске, в голубизне, высокая розовая колокольня с сияющей золотой верхушкой. Верхушка дрожит от блеска, словно там льется золото [...] — «Троица... матушка... дошли... сподобил Господь...» [...] вон Троица-то наша....

Все крестятся на розовую колокольню, все вздыхают и ахают — «Господи, красота какая!» Все поминают Троицу. А мальчик, увидевший ее еще ранее, издали, сейчас ее не видит и спрашивает Горкина, где же Троица. Горкин не слышит, крестится, на глазах его слезы. «“Да вон она, вся тут и есть Троица!” Я тяну Горкина за рукав. Он утирает слезы [...], радуется, плачет и говорит-шепчет: “Дошли мы с тобой до Троицы, соколик... вон она... вся тут и Троица [...] самая Лавра-Троица [...] Живоначальная наша... соборик самый, мощи там Преподобного Сергия Радонежского, его соборик [...] Ах, красота Господня!”» И это невидение очевидного мальчиком, который совсем недавно обнаружил свое сверхвидение, тоже чудо органического усвоения себе ранее увиденного, как бы перекочевавшего извне вовнутрь и ставшего уже неотъемлемой и уже не способной к отчуждению частью самого себя, своей души: глаза смотрят вовне, а искомое ими уже в тебе самом, где оно создано без остатка.

Происходят встречи с знакомыми богомольцами и с насельниками Троицы, и чаще всего они радостные, иногда не без экзальтации. Возникают и некоторые разногласия, устраняемые всегда определенной и истинно христианской позицией Горкина, мудрой и достаточно широкой.

Взгляды Домны Панферовны уже: ей не понравилось, что отец-дьякон, хороший человек, «тут, на воздухе, отдыхает, маленько разрешает...» Горкин же объясняет ей, что «грех — это осудить человека, не разобравшись», что сам Христос пировал с грешниками, «не отказывал», а дьякон Богадельню при церкви завел и делал другие добрые дела, «[...] а утешение-то какое, народ-то как плакал, радовался! Прости Ты им, Господи. А мы не судьи [...]» Дальше — больше. Домна Панферовна стала плакаться. Федя заплакал и бухнулся на колени:

— Это от меня пошел грех, я вас смутил-расстроил [...], простите меня, грешного, а то тяжело мне!..

И — бух! — Горкину в ноги. Подняли его, а он рукой вперед показывает: «Вот какой пример жизни!..» А там, впереди, — колокольня — Троица стоит, «[...] будто в лесу и г р у ш к а» (тема детских игрушек, которые изготовлялись в Лавре до самого ее закрытия и которая в широком «троицком» контексте рассматривалась Флоренским, возникает здесь не случайно: игрушка — образ той же самой красоты Божьего мира, которая людям взрослым открывается въяве в минуты очищения, просветления, душевного подъема — в молитве, в подвиге, в созерцании природы как дара Божьего). И говорит Федя дальше:

«Вот, перед Преподобным, простите меня, грешного!» Так это нас растрогало — как чудо. Будто из лесу-то сам Преподобный на нас глядит. Троица-то его. И стали все тут креститься на колоколенку и просить прощенья у всех, и в ноги друг дружке кланяться, перед говеньем. А тут еще богомольцы поодаль были. Узнали потом, почему мы друг дружке кланялись, и говорят: «Правильные вы, глядеть на вас р а д о с т н о: а то думалось, как парень-то упал, — вора никак поймали, старичка, что ли, обокрал, босой-то, ишь как прощенья просит! А вы вон какие правильные».

И вот уже перед глазами Посад, и Лавра вся начала открываться взгляду — купола, стены, а на р о з о в о й колокольне стали обозначаться и столбики и колокола в пролетах. «И не купол на колокольне, а большая з о л о т а я чаша, и течет в нее будто золото от креста». Вошли в город. Навстречу возчик. Спрашивают, в какой стороне будет дом Аксенова. А возчик смеется: «Ну, счастливы вы... я от Аксенова как раз!» В коробах у возчика игрушки, везет он их в Москву, показывает игрушки — «Такая во мне радость: и Троица и игрушки, и там-то мы будем жить!»

А колокольня все вырастает, яснее. На черных часах золотая стрелка указывает время. И вот начинают играть часы. «К вечерням и добрались, как раз».

Глава «У Троицы на Посаде» — о быте, становящемся праздником, когда этот быт не просто оцерковлен, но пронизан духовными токами, когда он земной образ некоей идеальной, «райской» жизни. Сам Посад уютен и «игрушечен» (кстати, Горкин и его спутники останавливаются в доме у игрушечника Аксенова). Хороши и дощатые переходы, из щелей которых пробивается трава, уютны домики, «веселые», как дачки, — зеленые, голубые; приятны в окнах цветущие гераньки и фуксии, зеленые четверти с настоем из прошлогодних ягод, клетки с чижками и канарейками, кисейные занавески. «И отовсюду видно розоватую колокольню — Троицу [...] Взглянешь, — и сразу весело, будто сегодня праздник. Всегда тут праздник, словно он здесь живет».

После долгой дороги всем надо привести себя в порядок, что-то сделать из необходимого. Мальчика отводят в гостиницу, к «папашеньке»; Горкину надо сходить помыться в баню — после дороги и перед причастием. Но нужно и Преподобному поклониться, к мощам приложиться, к Черниговской, к старцу Варнаве успеть сбегать поисповедаться.

Двор Аксенова — маленькое чудо, он весь заставлен игрушечными лошадками, и выглядят они как живые. «И так празднично во дворе, так заманчиво пахнет новенькими лошадками [...] и... чем-то таким веселым — не оторвешься от радости [...] Вытащил меня Горкин за руку, а в глазах у меня лошадки, живые, серенькие, — такая радость. И все веселые стали от лошадок». Вышли на улицу — и снова перед глазами — колокольня — Троица, «с сияющей золотой верхушкой, словно там льется золото».

Но бывает всякое, однако даже неприятные эпизоды кончаются радостью и даже чудом. Так, выехали богомольцы на Кривой из ворот на дорогу, и вдруг — грубый окрик молодчика на рысаке: «Вам тут чего, кого?.. [...] Принять лошадь!.. мало вам места там!..» Дворник бросился, чтобы заворотить Кривую. Горкин проявил сдержанность и хотел о чем-то узнать.

Молодчик на нас прищурился, будто не видит нас:

«Знать не знаю никакого Трифоныча, с чего вы взяли! и родни никакой в Москве, и богомольцев никаких не пускаем... в своем вы уме?!» — Так на нас накричал, словно бы генерал-губернатор.

И ускакал. «Ну, будто плюнул». И вдруг из-за ворот почти неслышный голос: «Что вам угодно тут, милые... от кого вы?» В воротах стоит высокий старик, с длинной бородой, «как у святых бывает», посмеивается: видимо, слышал только что произошедшую сцену. Ласково объясняет, что богомольцев у них действительно не принимают, но что, вероятно, они имеют в виду его троюродного брата, который живет там-то и там-то. Горкин благодарит старика, а тот все более внимательно смотрит на Кри-

вую. Лошадку находит он старой, чтобы ездить на ней на богомолье. Но интересуется его, оказывается, не лошадка, а тележка: «тележка?.. откуда у вас такая?.. Дайте-ка поглядеть, любитель я, надо принять во внимание...» Начинается обстоятельный разговор. Старик рассказывает, что тележка эта старинная, «от его дедушки тележка [...] и такой теперь нет нигде. И никто не видывал». Внимательно рассмотрев и ощупав тележку, покачивая головой и потягивая бороду, старик, наконец, произнес: «так-так... ч у д е с а Господни...» — и пригласил к себе наших богомольцев, но и тут его внимание занимала тележка. Горкин вынужден был поторопить старика: лишнего времени не было. Тогда старик повернулся и стал креститься на р о з о в у ю колокольню — Троицу: «Вот что. Сам Преподобный это, вас-то ко мне привел! Господи, чудны дела Твои!..» Ничего не понимающие гости просят скорее их отпустить. Старик же допытывается, откуда у них тележка и как фамилия ее хозяина. Горкин объясняет, что он живет у своего теперешнего хозяина более сорока лет и эта тележка досталась ему от его отца, дедушки мальчика. Он ездил на ней к хохлам, красным товаром торговал. «А посудой дровяной не торговал? — спрашивает старик. — Слышал так, что и дровяной посудой торговали они ... имя ихнее старинное, дом у них до француза еще был и теперь стоит. — Старик хватает Горкина за плечо, пригибает к земле, подтаскивает под тележку: “Ну так гляди, чего там мечено... разумеешь?..”» — А мечено было: Аксенов, «папаша мой [...] На-ша тележка!!» Все молчат. Сказать нечего.

— Господь!.. — говорит старик. — Р а д о с т ь вы мне принесли, милые... вот что. А внук-то мой давеча с вами так обошелся... не объезжен еще, горяч. Батюшкина тележка! Он эту сторону в узор резал, а я ту. Мне тогда, пожалуй, и двадцать годов не было, вот когда [...] старинное наше [...] Ну, об этом мы потом потолкуем, а вот что... Вас сам Преподобный ко мне привел, я вас не отпущу. У меня погостите... сделайте мне такое одолжение, уважьте!

Все стоят и молчат. «Прямо — как чудо совершилось». Горкин смотрит на тележку, голос у него обрывается, как будто плачет:

— Сушью правду изволили сказать, ваше степенство, что Преподобный это... — и показывает на колокольню — Троицу. — Теперь и я уж вижу, дела Господни. Вот оно что... от Преподобного такая в е щ а - к р а с о т а вышла — к Преподобному и воротилось, и нас привела[...] Преподобный и вас, и нас обрадовать пожелал... видно теперь воочию [...]

Все смотрят на тележку, старик и другие присутствующие на нее смотрят. А он все оглаживает ее грядки и качает головой. «Прямо — как чудо совершилось».

И это, действительно, чудесное пространство, в котором так легко и можно сказать, естественно совершаются чудеса, связывающие людей, соединяющие их в прежних поколениях и в нынешнем, приводящие к радостному согласию даже тогда, когда могли бы возникнуть спор, несогласие и та «ненавистная рознь», которую учил преодолевать Сергей Радонежский.

В начале следующей главы «У Преподобного» (Преподобный предыдущей главы, как бы стоящий за всем этим чудом и направляющий его в благую сторону, естественно переходит в эту главу, где он — в центре всего совершающегося на наших глазах) автор резюмирует смысл происшедшего:

Так все и говорят — ч у д о ж и в о е совершилось. Как же не чудо-то! Все бродили — игрушечника Аксенова искали, и все-то нас пугали, что не пускает Аксенов богомольцев, и уж погнали нас от Аксенова, а тут-то и обернулось: признал Аксенов тележку, будто она его работы, и что привел ее П р е п о д о б н ы й домой, к хозяину, — а она у нас век стояла! — и теперь мы аксеновские гости, в р а й с к о м саду, в беседке [...]

Домна Панферовна раздражена — «залетели вороны не в свои хоромы, попали под начал, из чужих теперь рук смотри...» А Горкин ее утихомиривает:

— Хоть не скандаль-то, скандальщица [...] Ну, маленько стеснительно, понятно... в чужом-то месте свои порядки, а надо покоряться: сам Преподобный привел, худого не должно быть... в сад-то какой попали, в рай-ский!..

А саду — конца не видно. «Прямо — как в рай попали» и «не беседка, а песенка». Стоят и любуются, а Аксенов, как бы угадав их мысли, ласково:

— Не стесняйтесь, милые, располагайтесь. Самоварчик — когда хотите, харчики с моего стола [...] Ты уже, Манюша, понаблюдай... довольны чтобы были, люди они хорошие.

А в беседке показывали гостям игрушки на полках — овечек, коровок, бабу с коромыслом, пастуха, зайчиков, странников-богомольцев... — все из дерева резано, из поколения в поколение. А в доме игрушки еще интереснее: и м е д в е д и к и (в который уже раз!), и волки, и кузнец с мужиком, и лисичка...

Глазам не верится, куда ж это мы попали! Сад через стекла — разноцветный: и синий, и р о з о в ы й, и алый... и так-то радостно на душе, словно мы в р а й попали [...] К р а с о т а такая!.. Воистину сам Преподобный сюда привел.

Но и дальше это переживание рая продолжается и мальчиком, и Горкиным, и другими. Мальчик просыпается. Отец тихо берет его за плечо,

подносит к окну гостиничного номера. Мальчик плачет от радости. «Ну как, хороша наша Троица?», — спрашивает отец и дает сыну кошелечек с вышитой бисером картинкой — Троицей, в нем «серебрецо — на троицкие игрушки». Мальчик рассказывает отцу про райский сад, про лошадок, про игрушечника Аксенова, про тележку. «Это что же, во сне тебе?..» — спрашивает отец.

Ударяют ко всенощной. Благовест, как гулкий тяжелый шар, вкатывается в комнату. У мальчика дрожит в груди. Радостный холодок, вечерний. Важный, мягкий, особенный звон у Троицы.

Лавра светится по краям, кажется легкой-легкой, из розовой с золотцем бумаги: солнце горит за ней. Монах поднимает на ворота розовый огонек — лампаду. Тянутся через площадь богомольцы, крестятся у Святых Ворот.

Отец ведет мальчика к Лавре. Розовые ее стены кажутся теперь выше, а синие купола огромными. Мальчик «радостно-затаенно» смотрит на стены и думает — что за ними, там? ... Бор... и высокая келейка [...] Отец обещает, что они увидят и монашеские кельи, к которым так тянет сына.

Перед Святыми Воротами — калеки, убогие канючат на разные голоса:

Христа ради... православные, благодетели... кормильцы... для пропитания души-тела... родителей-сродников... Сергия Преподобного... со пресвятыи Тро-ицы....

Имя Сергия тут очень кстати — это память о его благотворительности, о заботах, которыми он никогда не оставлял бедных и сирых.

Мистерия службы все более втягивает в себя присутствующих на ней. В Святых Воротех — сумрак и холодок, а дальше — слепит от света. За колокольной — солнце, и кажется, что огромный черный колокол подвешен к солнцу. От благовеста дрожит земля. Мальчик видит церкви — белые, голубые, розовые. Цвет и звук как бы сливаются в цельноединой «согласной» стихии. И на небе светятся кресты. Перед мальчиком — великая колокольная Троицы. «Падает с неба звон, кружится голова от гула, дрожит земля».

Народу прибывает, становится тесно, мальчика толкают мешками, чайниками, трут щеки армяками. Над чашей светится золотой крест, и из него бьет вода. Мальчик, живущий сейчас только впечатлениями от пространства чуда, все воспринимает как чудо и спешит возвестить о нем всем: «Из креста вода!.. — кричит он, — чудо тут!..» Он хочет рассказать об этом чуде отцу, но тот даже не смотрит, говорит — после.

А народ все больше напирает, колышется. Отец говорит мне, что это самая Троица, Троицкий собор, Преподобного Сергия мощи тут [...] Слышно из темноты знакомое — Горкин, бывало, пел: Изведи из темни-

цы ду-шу мо-ю-у!.. Словно из-под земли поют. Мерцает позолота и серебро, проглядывают святые лики [...] з о л о т я т с я-мерцают венчики [...]

Мальчик показывает отцу: «Голубки живут... это святые голубки, Святой Дух?» В храме становится нестерпимо тесно и душно, кричат: «Бабу задавили!.. Православные, подайтесь!..» И тут же молитва: «батюшка, Преподобный, угодник Божий... родимый, помоги!».

Мальчик видит разные огоньки — и розовые, и пунцовые, и зеленые, и голубые. Над ними — золотые цепи. Под ними — мощи Преподобного, а в возглавни светится золотая Троица, рублевская. Мальчик стоит у чего-то похожего на плащаницу или стол, весь окованный золотом. Отец шепчет: «в главку целуй». Мальчику страшно. Монах показывает ему крестик из сетчатой золотой парчи на розовом покрове. Мальчик целует, «чувствуя губами твердое что-то, сладковато пахнущее мирром». Он знает, что здесь Преподобный Сергий, великий Угодник Божий».

Служба кончилась. Мальчик с отцом сидят у длинного розового дома, мальчику мочат голову и дают пить чего-то кислого. Говорят — сколько-то обмерло в соборе, водой уже отливали. На лавочке и Федя. Он рассказывает, как они с Горкиным были у Черниговской, исповедовались у старца Варнавы. Саня-послушник ведет в квасную, и там маленький старичок — отец-квасник — потчует присутствующих «игуменским» квасом. [...] Квас здесь особенный, троицкий, — с в я щ е н н ы й, благословленный.

Наступает утро. Горкин рассказывает, как он исповедовался у Варнавы, сказывал ему про свои грехи, особенно про тот — про Гришу. Варнава, светленький, поглядел на Горкина, поулыбался так хорошо... и говорит, ласково так: «Ах ты, голубь мой сизокрылый! [...] Почаще, — говорит, — радовать приходи». Почаще приходи... Это к чему ж будет-то — почаще? Не в монастырь ли уж указание дает?..»

Лицо у Горкина «светлое-светлое [...] и глаза в лучиках — такие у святых бывают. Если бы ему золотой венчик, думаю я, и поставить в окошко под куполок... и святую небесную дорогу?..» Уходя, Горкин целует мальчика в маковку: «А ведь верно ты угадал, простил грех-то мой!» Мальчик спрашивает Горкина про келейку, и тот обещает купить ему картинку — «вот такую... — и показывает на стенку. — Осчастливил тебя папашенька, у Преподобного подышал с нами святостью».

Предпоследняя глава — «У Троицы». Впросонках мальчику слышится трезвон, как на Пасхе. Он открывает глаза и видит зеленую картинку — елки и келейки, и преподобный Сергий, в золотом венчике, подает толстому медведю хлебец. «У Троицы я, и это Троица так звонит, и оттого такой свет от неба, радостно-голубой и чистый [...] и вижу я розо-

вую башню с зеленым верхом». Горкин сообщает: «а я уж и приобщался, поздравь меня!» — «Душе на спасение!» — кричу я». Рассказывает, как ходили к Черниговской, а служба была в пещерной церкви, и служил сам Варнава. «Сказал батюшке про тебя... хороший, мол, богомольщик ты, дотошный до святости. «Приведи его, — говорит, — погляжу». Не скажет понапрасну... душеньку, может, твою чует. Да опять мне: «неприменно приведи!» Вот как». Мальчик рад, и ему немного страшно.

«Он святой?» — «Как те сказать... Святой — это после кончины открывается. Начнут стекаться, панихидки служат, и пойдет в народе разговор, что, мол, святой, чудеса-исцеления пойдут. Алхеереи и скажут: «Много народу почитает, надо образ ему писать и службу править». Ну мощи и открываются, для прославления. Так народ тоже не заставишь за святого-то почитать, а когда сами уж учувствуют, по совести. Вот Сергей Преподобный... весь народ его почитает, Угодник Божий! Стало быть, заслужил... прознал хорошо народ, сам прознал, совесть ему с к а з а л а. А батюшка Варнава — подвижник-прозорливец, всех утешает... не такой, как мы, грешные, а превысокой жизни [...] Завтра вот и пойдем, за р а д о с т ь ю».

Благовестят к поздней. Народ валит в Лавру и из Лавры, в воротах толчея, крики, давка, драка. Валяется старушка, лаптями сучит, а через нее лезет некто рыжий и денежку с земли царапает. Лохматый нищий плачется, что ему не досталось. «Кто жалеет, а кто кричит: «Вот бы водой-то их, чисто собаки скучились!..» Подкатывается какой-то на утюгах, «скрипит-рычит»: «Сорок годов без ног, третий день маковой росинки не было!» А лицо раздутое, красное. «Господь с тобой... от тебя, как от кабака... стыда нету!..» Поют слепцы про Лазаря, ему подают, а тут же мальчишка дразнит их: *Ла-зарь ты Ла-зарь, | Слепой, лупогла-зай, | Отдай мои де-ньги, | Четыре ко-пей-ки!..*

Заходят в монастырскую лавку, купить «из святостей» — иконки, крестики, четки, складни... Внимание мальчика привлекают священные картинки — «Видение птиц» (по мотиву «Жития» Сергия), «Труды Преподобного Сергия», «Страшный Суд». Отец покупает мальчику образ Святыя Троицы, в серебряной ризе: «Это тебе мое благословение будет», а Горкину — складень из кипариса: Святая Троицкая, Черниговская и Сергей Радонежский. И Антипушке покупается образок Преподобного на финифти, Домне Панферовне и Анюте — серебряное колечко и сумочка для просвилок, Феде — «Труды Преподобного Сергия в хлебной», а домашним — благовонное маслице, освященное, в пузырьках с образом Преподобного — от немощей.

От колокольни-Троицы сильный свет — видится все мне в розовом: кресты, подрагивающие блеском, церковки, главки, стены, бли-

стающие стекла. И воздух кажется розовым, и призывающий звон, и небо. Или — это мне видится... розовый свет Лавры?.. — розовый свет далекого..? Розовая на мне рубашка, розоватый пиджак отца... просфора на железной вывеске, розовато-пшеничная — на розовом длинном доме [...] груды пышных просфор на них, золотистых и розовато-бледных [...] — все и доныне вижу, слышу и чувствую. Розовые сучки на лавках и на столах [...] — все и доныне вижу.

Все розовое, все золотое и, наконец, все святое — мир, все места, дорога (многократно), природа, сам воздух; человек, люди, юродивые, старушка; Писание, чтение, картинки, дела; колодец, Ворота; милостынька, мощи, маслице, ароматы, товары, шарик; даже — медведи, голубки ... И все — Божье: человек, люди, старушка, сам мир и красота его, даже земляничка.

А чудеса продолжаются. Привозят уже знакомого богомольцам парализованного парня. Старухе дают кружку с оборванной цепочкой. «Она крестится ею на струящийся блеск креста; отпивает и прыскает на парня. Он тоже крестится. Все кричат: «Глядите, расслабленный-то ручку поднял, перекрестился...» Поливают ему ноги. Парень дергается, морщится, и вдруг — начинает подниматься! Все кричат радостно: «Гляди-ка, уж поднялся!.. ножками шевелит... здо-ро-вый!..» Парня приподнимают, крестятся, крестится и он. Плачет старуха над ним. Все кричат, что чудо живое совершилось. Дают парню воды, велят больше пить: «святая вода, не простужает, кровь располирует!..»

А в соборе еще полутемно, поблескивают искры на иконостасе, светятся золотые венчики. Строгие лики святых. Чистый, молодой голос сливается с пением у мощей — *Преподобный Сергие... | Моли Бога о нас..!* На поднятой створке раки виден образ Угодника: Преподобный шлет благословение всем. Верующие прикладываются к мощам.

Отец идет в дом к Аксенову. Встреча радостная. Ее лейтмотив — «все мы у Господа да у Преподобного родные», и эта идея — тоже от Сергия. Вспоминают старину, обнимаются по-родному, целуются. Горкин утирает глаза платком. Слезы и на глазах Аксенова.

Завершающая глава — «Благословение». Это — прощание с Троицей, с великим праздником, с той временной райской жизнью, которая только отблеск небесной, только намек на нее. В последний раз обходят церкви, вынимают просвирки, выполняют то, о чем просили те, кто не смог пойти в Троицу, но, оставшись в Москве, тоже живо переживал душевный подъем, тоже обращался с молитвой к Преподобному. В большом соборе богомольцы смотрят сцену Страшного Суда, и то, что даже «царей-королей» тоже тащат в ад, производит особое впечатление — правда торжествует, и все перед нею равны. Говорят об Иуде Искариоте, душев-

но обсуждают Лазаря и верят, что явление чуда неотменно, пока есть вера и она сильна. Лезут на колокольню, чтобы с высоты еще раз обозреть то пространство святости, где они провели несколько счастливых дней. Едут и в Вифанию, в Черниговскую, благославляются у Варнавы. Неспокойна Анюта — утаила у бабушки со свечек семитку и боится, что Варнава узнает про это. «Узнает беспрременно, — говорит мальчик Анюте, — святой человек... отдай лучше бабушке, от греха».

Мальчика приводят к Варнаве. «Молитвы поешь... пой. пой», — говорит он.

И кажется мне, что из глаз его светит свет. Вижу его серенькую скуфейку, светлое, доброе лицо, подрясник, закапанный густо воском. Мне хорошо от ласки, глаза мои наливаются слезами [...] Он кладет мне на голову руку и говорит:

— «А это... ишь, любопытный какой... пчелки со мной молились, слезки их это светлые...

Батюшка крестит мальчика, тот целует его бледную руку, и слезы сжимают горло.

Ранним утром последнего дня еще раз идут приложиться к святым мощам. прощаться. Лавра по-прежнему «весело золотится и розовеет. «Р о з о в а т о блестят на ней мокрые от росы кровли.

[...] монах отпирает с в я т у ю лавочку [...] Небо над Лаврой — с в я т о е, голубое... [...] И нам все радостно: денек-то послал Господь! Только немного скучно: сегодня домой идти [...] просим благословения Преподобного, ставим свечу дорожную.

Прощаются со знакомыми. Благословляются хлебцем Преподобного. Ломти укладывают в корзину и раздают богомольцам. «И здесь я вижу знакомую картинку: преподобный Сергей подает толстому медведю хлебец». Потом еще успевают пройтись по игрушечному ряду. «Игрушечное самое гнездо у Троицы, от Преподобного повелось: и тогда с ребятенками стекались. Большим — от святого радости, а несмысленным — игрушечка: каждому своя радость».

И вот тележка готова, короб с игрушками стоит на сене, корзина с просфорами увязана в чистую простынку. Все желают доброго пути. Крестятся. Из-за двора смотрит розовая колокольня — Троица. «Крестись на Троицу», — говорит Горкин.

Пресвятая Троица, помилуй нас!

Преподобный отче Сергие, моли Бога о нас!..

Прощай!

— Вот мы и помолились, привел Господь... благодати сподобились... — говорит Горкин молитвенно. — Будто теперь и скушно без Преподобного... а он, батюшка, незримый с нами. Скушно и тебе, милый, а? Ну,

Память о Преподобном Сергии

ничего, косатик, обойдется... А мы молитовкой подгоняться станем, батюшка-то сказал, Варнава... нам и не будет скушно. Зачни-ка тропарек, Федя. — «Стопы моя направи», душе помягче. Федя нетвердо зачинает, и все поем [...] Постукивает тележка. Мы тихо идем за ней.

Ни один русский святой за тысячелетие христианства на Руси так не сплотил ее народ в христианской жизни, в самом духе христианства. В эпоху ненависти, насилия и розни он учил любви и согласию. Ни одному из своих святых народ на Руси не отвечал такой любовью и никто так не продвинул вперед дело христианского просвещения и просвящения в этой стране. Он — истинный наставник, учитель, покровитель народа — смиренный, тихий, немногословный. Его знают, уважают, любят, выделяют особо среди других святых, на Руси просиявших. Но как еще далеко до осуществления его заветов, до той любви, мира и согласия, которым он учил своим примером? И как много еще в нашей жизни ненавистного разделения, вражды, немилосердия и прямой жестокости! И все ли считающие себя верующими могут числиться духовными детьми Преподобного Сергия!

Владимир Николаевич Топоров

СВЯТОСТЬ И СВЯТЫЕ В РУССКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ

Том II

Три века христианства на Руси (XII–XIV вв.)

Память о Преподобном Сергии:

И. Шмелев – «Богомолье»

(Приложение V)

Издатель А. Кошелев

Корректор М. Н. Григорян

**Подписано в печать 10.06.98. Формат 70х90 1/16.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура Таймс.**

**Издательство Школа «Языки русской культуры».
129345, Москва, Оборонная, 6-105; ЛР № 071105 от 02.12.94.
Тел. 207-86-93. Факс: (095) 246-20-20 (для аб. М153).**

E-mail: mik@sch-lrc.msk.ru

С апреля 1998 г. каталог в ИНТЕРНЕТ

<http://postman.ru/~lrc-mik>

**Отпечатано с оригинал-макета во 2-й типографии РАН.
121099, Москва, Г-99, Шубинский пер., 6.
Перепечатано ООО «ИНФОРМПОЛИГРАФ». Заказ 36**

**Оптовая и розничная реализация — магазин «Гнозис».
Тел.: (095) 247-17-57, Костюшин Павел Юрьевич (с 10 до 17 ч.).
Адрес: Зубовский б-р, 17, стр. 3, к. 6.
(Метро «Парк Культуры», в здании изд-ва «Прогресс».)**

**Foreign customers may order the above titles
by E-mail: Lrc@koshelev.msk.su
or by fax: (095) 246-20-20 (for ab. M153).**