

**Т. Б. БОГАТЫРЕВА
Б. А. ИГРАЕВ**

**Пражурналистские
явления
в древнерусской
литературе**

Жанровый аспект летописных повествований

Учебное пособие для студентов-журналистов

Тула
Издательство ТулГУ
2016

Министерство образования и науки
Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное
образовательное учреждение высшего образования
«Тульский государственный университет»
Институт гуманитарных и социальных наук
Кафедра журналистики

Т. Б. БОГАТЫРЕВА, Б. А. ИГРАЕВ

Пражурналистские явления в древнерусской литературе

Жанровый аспект летописных повествований

Учебное пособие для студентов-журналистов

Тула
Издательство ТулГУ
2016

ББК 76.003 я 73
УДК 070 (091)(075.8)

Б 73

Учебное пособие
для студентов-журналистов

Рецензент
кандидат филологический наук Ерохина И. В.

Богатырева Т. Б., Играев Б. А. «Пражурналистские явления в древнерусской литературе. Жанровый аспект летописных повествований», Тульский государственный университет, 2016. — 152 с.

ISBN 978-5-7679-3451-5

Учебное пособие «Пражурналистские явления в древнерусской литературе. Жанровый аспект летописных повествований» посвящено жанрово-стилистическому анализу летописных повествований. При этом летопись рассматривается и как литературный феномен, и как явление, непосредственно предшествующее появлению журналистики в русской культуре. Учебное пособие, адресованное в первую очередь студенту-журналисту, позволит учащимся, во-первых, посмотреть на историю журналистики телескопически и найти истоки отечественной журналистики в древнерусской письменной культуре, во-вторых, овладеть методиками анализа художественного и публицистического текста и, наконец, углубит представления о начале формирования русского литературного процесса

ISBN978-5-7679-3451-5

© Авторы, 2016
© Издательство ТулГУ, 2016

Содержание

Введение	4
Древнерусская летопись как пражурналистское явление	9
Часть I. Проблема жанра в литературе Древней Руси	11
1. Специфические черты древнерусской словесности и вопрос о ее художественном методе	11
2. Жанровая природа древнерусской литературы: за и против	15
Часть II. Жанровый анализ летописных повествований о княжеской смерти	20
Глава 1. Поэтика некролога	20
1.1. Поэтика пространного некролога в Ипатьевской летописи	20
1.2. Классификация лаконичного некролога в Ипатьевской летописи	45
Глава 2. Поэтика сказания и рассказа	54
Глава 3. Поэтика повести о княжеской смерти	84
Заключение	135
Список терминов	140
Список проанализированных повествований о княжеской смерти из Ипатьевской летописи	141
Список использованной и цитированной литературы	142

Введение

Учебное пособие «Пражурналистские явления в древнерусской литературе. Жанровый аспект летописных повествований» адресовано студентам-журналистам, приступившим к изучению курса «История отечественной литературы XI–XVIII вв.». Материал, представленный в пособии, посвящен первой части курса, его древнерусскому компоненту. На первый взгляд, заявленная тема, касающаяся жанровой природы некоторых типов летописного повествования, узка. На самом же деле, учась различать типологические особенности текстов, имеющих в качестве основного элемента, ядра смерть князя, студент погружается в изучение проблемы жанрового членения древнерусской литературы, основанной на эстетике тождества, и нарабатывает методики анализа риторического теста.

Впервые дифференциацию форм летописного повествования предложил И. П. Еремин. Он различает такие форы летописного повествования, как погодную запись, летописное сказание, летописный рассказ, а также летописную повесть [Еремин 1949].

Лишенная, по наблюдениям И. П. Еремина, художественной формы **погодная запись** стилистически аморфна, поэтому в данной работе мы не станем ее касаться.

Летописным сказанием И. П. Еремин называет произведение устно-поэтического происхождения, литературно переработанное летописцем. Такую форму повествования летописец выбирал в тех случаях, когда у него под руками не было более достоверного материала. С этим связано обилие сказаний в той части «Повести временных лет», где излагаются события языческого прошлого — X, IX вв. и более ранние. Тематика летописных сказаний разнообразна: это и основание Киева, и месть Ольги древлянам, и смерть Вещего Олега, и пр.

От летописного сказания И. П. Еремин отличает **рассказ**, отражающий реальную действительность и отличающийся непосредственным способом изложения событий, что объясняет документальный характер этой формы летописного повествования. В этом рассказ близок погодной записи; как и погодная запись, он всегда строго фактографичен (указывается дата события, обстоятельно перечисляются все участвовавшие в нем лица). Однако, в отличие от погодной записи, летописный рассказ характеризуется присутствием повествователя, который, по мысли исследователя, фиксирует отдельные факты и не поднимается до каких-либо обобщений, явно предпочитая идти чисто эмпирической констатацией единичных фактов в их поверхностной взаимосвязи. Иногда все-таки Ипатьевская летопись содержит рассказы, в которых повествователь не ограничивается перечислением отдельных фактов, а через художественное абстрагирование вырывается в область глобального обобщения.

Еще одной формой летописного повествования И. П. Еремин называет **повесть**, которую он определяет как «повествование особого типа, посвященное рассказу о смерти того или иного князя» [Еремин, 1949; 62]. Дифференциальным признаком летописной повести о княжеской смерти Еремин называет ее агиографический литературный стиль. В средневековой Руси князь мыслился как образец поведения для «православных людей или всего православного мира, занимавшего так называемую восточную часть земли (в основном Византию, Болгарию, Русь)...» [Демин, 1998; 135]. И назначение повести И. П. Еремин видит в том, чтобы дать агиографически просветленный образ идеального правителя, исполненного христианскими добродетелями. Свою задачу летописец решает методом предельного обобщения в изображении человека. Князь в повести лишен черт индивидуального характера: только освобожденный от всего «временного», всего «частно-

го» и «случайного» человек мог стать героем агиографического повествования — обобщенным воплощением «святости». Создать такой образ помогает риторическая организация древнерусской литературы, ее этикетный характер. Агиографический стиль повестей восходит, по мысли Еремина, к летописному княжескому некрологу, который, в свою очередь, «вырос» из погодной записи о скончавшемся князе, когда ее распространила «прямая — «от автора» характеристика князя как человека и как примерного христианина с кратким перечислением его заслуг перед «Русской землей», фактов его деятельности, как церковного строителя, даже иногда с кратким описанием его облика» [Еремин, 1949; 82].

Летописная повесть строится по определенной сюжетной схеме, которую И. П. Еремин обозначает следующим образом: «сообщается, когда умер князь (точная дата), где, в каком именно монастыре или церкви он был погребен; очень часто добавляется сюда еще и краткое упоминание о плаче над телом покойного его ближайших родственников или всего народа», рассказ о событиях, непосредственно предшествовавших кончине князя, т. е. «обстоятельства смерти» [там же], и, наконец, панегирическое описание покойного.

Нарративный характер повести сближает ее с летописным рассказом о княжеской смерти, и сам Еремин определяет повесть через жанр рассказа. Какие же конкретно стилистические особенности позволяют отнести повесть к повести, а рассказ к рассказу? И каким образом с этими жанрами соотносится княжеский некролог, агиографически выдержанный, но определяемый Ереминым как *рассказ* особого типа? В пособии будет представлено, что нарративный элемент, основной для рассказов и повестей в минимальной степени структурирует княжеский некролог, а присутствие повествовательности в нем связано с эксплицитной характеристикой князя, но не призвано «поведать» о событиях, приведших к смерти.

Итак, отталкиваясь от предложенной И. П. Ереминым дифференциации форм летописного повествования, в настоящем пособии мы проводим стилистически-композиционный анализ текстов Ипатьевской летописи, посвященных княжеской смерти. Этот анализ позволит нам обнаружить необходимые для определения литературного жанра горизонтальные связи (определение Г. Ленхофф) между текстами, принадлежащими жанру некролога, сказания, рассказа или повести. Определяя сказание, рассказ, некролог и повесть как жанры, мы руководствуемся классификацией Д. С. Лихачева, введшего иерархический принцип жанрового членения Древней Руси, где летопись как объединяющий жанр включает в себя жанры первичные, к которым интересующие нас жанры и принадлежат.

Пособие состоит из двух частей. Первая часть посвящена теоретическим вопросам о художественном методе древнерусской литературы и об уместности использования категории «жанр» применительно к эстетике данной эпохи в русской словесности. Во второй части проводится жанровая дифференциация читающихся в Ипатьевской летописи повествования о смерти князя. Вторая часть разбита на три главы в соответствии с выделенными выше формами летописного повествования.

Первая часть пособия содержит вводные вопросы, ответы на которые студент может сформулировать, вспомнив курс «Основы теории литературы», а также опираясь на лекционный курс «История отечественной литературы», посвященный общей характеристике древнерусской словесности. Эти вопросы должны актуализировать общие сведения в области теории и истории литературы, необходимые для изучения более частной темы — формы летописного повествования. Обе части пособия содержат контрольные вопросы, позволяющие проверить как степень усвоения материала, так и уровень овладения методиками анализа риторического текста. Кроме того, во вто-

рой части содержатся упражнения, выполняя которые, студент сможет закрепить навыки анализа риторического текста на предмет его принадлежности к тому или иному жанру.

Данное учебное пособие содержит актуальную, насчитывающую более 100 единиц библиографию по заявленной теме в ее историко-литературном, теоретическом и культурологическом аспектах. Это позволит студенту погрузиться в научную среду, занятую исследованием русского и европейского литературного средневековья в целом.

Древнерусская летопись как пражурналистское явление

История отечественной журналистики тесно переплетена с историей отечественной литературы. Новиков, Пушкин, Некрасов, Брюсов, Твардовский — русские писатели издавали журналы, в которых поднимали эстетические и общественные проблемы. В истории нашей культуры были периоды, когда журналистская деятельность от литературной практически не отличалась. Между тем, журналистика и литература — это, безусловно, разные сферы деятельности. Литература — это вид искусства, который оперирует эстетическими категориями. Журналистика же — это информационная деятельность, ориентированная на постановку актуальных проблем, которые считаются общественно значимыми.

Официальная история отечественной журналистики начинается с эпохи Петра I. Именно тогда выходит первое на Руси периодическое печатное издание «Ведомости» (к слову, тогда же секуляризуется культура и литература). К художественной литературе петровские «Ведомости» отношения не имеют, они рассказывают о победах армии и флота, об успехах промышленности, торговли, просвещения и т. п. Вообще, слово «журналистика» восходит к латинскому *diurnale*, что можно перевести как «ежедневное известие». И, с одной стороны, жанрово-стилистического аналога этим «Ведомостям» на Руси не было. Но, с другой стороны, в жанровой системе древнерусской литературы есть жанр, который условно можно охарактеризовать как «ежегодные известия». Это летопись. Знакомившая читателя с событиями родной истории, расположенными по годам, документальная в своей основе, русская летопись представляется нам пражурналистским явлением. При этом, выстраивающая не горизонтальные, а вертикальные связи между событиями отечественной и христианской (библейской) истории, отвечающая эстетическим требованиям средневековой европейской литературы, древнерусская летопись — факт литературной действительности.

Прежде чем перейти к изучению материалов по жанрово-стилистическому составу русской летописи как явлению пражурналистики и выполнению специальных упражнений, необходимо вспомнить предмет и свойства журналистики и выявить ее взаимосвязи с литературой.

Ответьте на следующие вопросы:

1. Какие требования предъявляют к профессиональному журналисту?
2. Есть ли разница между журналистикой и публицистикой?
3. Какие литературные средства может использовать журналист в своей профессиональной деятельности?
4. Какие современные жанры являются общими для литературы и журналистики?
5. Какие тексты древнерусской литературы можно считать предшественниками журналистике?
6. В чем проявляется тенденциозность летописи?
7. В чем проявляется публицистичность летописи?
8. Почему идеализация как одно из свойств древнерусской эстетики и летописного жанра в частности противопоставлена самой сути журналистской профессии?
9. В чем проявляется объективность журналистики?
10. Связаны ли, на ваш взгляд, процесс секуляризации культуры и появление профессиональной журналистики в 17 веке? Почему?

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Проблема жанра в литературе Древней Руси

Приступая к анализу категории «жанр» в средневековой литературе, необходимо сначала охарактеризовать эстетическую систему древнерусской литературы в целом.

1. Специфические черты древнерусского искусства и вопрос о ее художественном методе

Ответьте на следующие *вводные вопросы*, опираясь на курс «Основы теории литературы», «Основы творческой деятельности журналиста» и лекционный курс, посвященный проблемам средневековой и в частности древнерусской эстетики:

1) *Что такое жанр?*

2) *Можно ли создать универсальную жанровую систему?*

Если да — составьте, если нет, то почему?

3) *Что такое «риторическая эстетика»?*

4) *Как называется тип эстетики, противопоставленный риторической?*

5) *Что такое плагиат?*

6) *Является ли плагиатом прямое заимствование в системе правил риторической эстетики?*

7) *Раскройте суть характерного для риторической эстетики принципа «подражание и соревнование»;*

8) *Что такое «жанровый стиль»?*

9) *Можно ли говорить о наличии «жанрового стиля» в литературе Древней Руси?*

Ответив на эти вопросы, вы можете начать изучение следующего теоретического материала.

Не зная вплоть до XVII века категории **вымысла**, древнерусская литература **исторична**. История, исходя из которой древнерусский книжник оценивал современную ему действительность, объединялась с религиозной системой. Установка восточного христианства на будущее преобразование

мира через Воскресение приподнимала взгляд православного над жизнью, явления которой человек созерцал не в современной ему форме, а в будущем преображенном свете. Так, основной для христианского мира идеологический принцип, базирующийся на стремлении увидеть во временном знаки и символы вневременного, в христианской Руси стал стилистической установкой. Задача искусства заключалась в том, чтобы «подталкивать воображение верующих к *символическому* (курсив наш — Т. Б.) восприятию духовно преображенного мира Царства небесного» [Трубецкой, 1995; 550]. Символическое наполнение истории в Древней Руси определило **двуединую природу художественного метода средневековой литературы**, который соединяет вечное и временное, символику и действительность. Философско-символическим толкованием актуальных социально-исторических проблем определяется художественный метод древнерусской литературы — **символический историзм**. Предпосылки становления этого метода являются общехристианскими и кроются в текстах Священного Писания (1 Кор. 13:12, например).

Рассматриваемая с религиозной позиции история в средние века была тесно связана с историей Церкви, превращающей всех православных христиан в «дисциплинированное единство» (Н. С. Трубецкой) через участие в литургии. Литургия, базирующаяся на ритуале, задает определенный жизненный ритм, приведший к ритуализации самой жизни, что оказывается чрезвычайно важным для древнерусской литературы, где книжник становится преображающим жизнь «церемониймейстером» [Лихачев, 1997; 111]. Литургическая эстетика привносит в искусство категорию благочиния, обуславливающую **этикетный характер древнерусской литературы**. Литературный этикет, проявляющийся в том, что древнерусская литература обрастает словесными формулами, переходящими из произведения в произведение, определяется, во-первых, устойчивыми стилистическими формулами, во-вторых, нормативными ситуациями в сюжете произведения и в поведении

героя. Несмотря на то, что словесные формулы и нормативные ситуации имеют отношение к тому или иному жанру, не он определяет набор трафаретных формул, а предмет изображения. Только этикетные формулы не могут служить дифференциальным жанровым признаком, но учитывать их при наличии других, стилистических и композиционных, жанровых показателей, необходимо. Одна из целей, которым подчинено использование этикетных формул, — создать идеальный образ события или персонажа. То есть этикет в древнерусской литературе оказывается формой и существом **художественной идеализации**, которая и определяет своеобразие изображения человека в средневековом тексте. Внимание древнерусского художника сосредоточивалось на человеке как представителе определенной социальной среды. И способы его изображения подчинялись идеальному представлению о той социальной ступени, которую он занимал. Данное пособие посвящено летописным повествованиям, рассказывающим о смерти князя. Князь — лицо официальное, следовательно, и создание княжеского образа требует официальных способов его репрезентации. Таковыми Д. С. Лихачев считает следующее: во-первых, князь представлен исключительно в самых значимых своих поступках, во-вторых, психологического обоснования его поступки не получают, поскольку это поступки не человека, но статуса, в-третьих, князь, так сказать, душевно статичен, он не испытывает душевных терзаний в силу геральдичности и церемониальности образа. Но необходимо учитывать, что при наличии общих норм изображения княжеского лица в древнерусской литературе каждый жанр ее системы будет акцентировать разные стороны его деятельности. Например, образ князя-воина из какой-либо воинской повести не тождествен образу Глеба, послушного старшему брату, из Повести о убиении Борисове. Очевидно, и набор приемов, эти образы создающих, общим не будет.

Контрольные вопросы:

1. Свойственна ли древнерусской литературе категория вымысла?
2. Какому принципу древнерусской литературы противоречит эта категория?
3. В чем заключается и проявляется сплав действительности и религиозной системы в русском Средневековье?
4. Какова задача средневекового искусства, с точки зрения Н.С. Трубецкого?
5. Что такое «символический историзм»?
6. Откуда древнерусский книжник черпает эстетические и этические установки?
7. Что приводит к ритуализации литературы?
8. Что такое «художественная идеализация»?

2. Жанровая природа древнерусской литературы: за и против

Каждому, кто занимается анализом категории «жанр» в древнерусской литературе, необходимо помнить, что утверждение жанрового членения древнерусской словесности не всеми учеными признается справедливым, поскольку жанровая система средневековой русской литературы выходит за пределы античного жанрового учения с его разделением литературы на эпический, лирический и драматический роды. Так, Р. Пиккио, снимая проблему жанра применительно к словесности средневековой Руси, исследовал средневековые тексты с позиции сторонника поэтологического подхода. Литературная система *Slavia Orthodoxa* восходит, по Пиккио, к четырем главным образцам, или имитационным моделям: 1) библейской, 2) патристической, 3) константиновской, 4) молитвенной [Picchio 1973]. Воспринимая древнерусскую литературу как ориентированную на авторитет Священного Писания, Пиккио утверждает семантическую двойственность древнерусских текстов. Произведения средневековой словесности содержат буквальное и духовное значения, восходящие к библейским темам и смыслам. Рассыпанными по тексту библейскими цитатами древнерусский книжник связывает эти два значения воедино. Такие вкрапления из Священного Писания Р. Пиккио называет **библейскими тематическими ключами**, и выявление тематических ключей в произведении, а также установление их функций в его структуре — главная цель исследователя средневекового текста. Таким образом, теория моделей Р. Пиккио констатирует свойственную литературе *Slavia Orthodoxa* риторическую природу текстов, а стилистическим и идейным учебником для нее выступает Библия.

Исходя из предпосылки о прагматическом характере древнерусской литературы, исследовательница Г. Ленхофф определяет ее как **«протожанровую»** [Lenhoff 1984]. По утверждению Ленхофф, тексты древнерусской литературы облада-

ют не горизонтальными связями между собой, обязательными для жанровой природы, а вертикальными связями с экстралитературной реальностью, одну из сфер которой соответствующий текст призван обслуживать. Однако исследовательница сама признает, что многие тексты соответствуют ряду прагматических потребностей, поэтому они не отвечают протожанровому набору, вследствие чего применение протожанровой теории оказывается трудно применимым при анализе текстов средневековой Руси.

Деловая предназначенность произведений древнерусской литературы становится центральной проблемой в исследованиях, особое значение придающих методу литературной социологии и теории коммуникации [Schmidt, Seemann 1984]. Этот метод подразумевает изучение историко-культурного контекста, имеющего отношение к возникновению текста, его функционированию и использованию. Изучение восточнославянской рукописной традиции лежит в основе очередного подхода к исследованию системы древнерусской книжности, представителем которого является Р. Марти [Marti 1989]. Исследователь убежден, что необходимой предпосылкой для членения литературы становится анализ **рукописи**, ее источников и окружения. Рукопись является отправной точкой исследования и в работах Х. Роте [Rothe 1997]. Для понимания возникновения того или иного текста, его формы и эволюции текст должен изучаться с учетом анализа других рукописей того же памятника.

По утверждению В. М. Живова, категория жанра переносится в историю древнерусской литературы, поскольку подразумевается влияние на Русь византийской культуры. Исследователь выступает против сближения параметров двух этих культур, обосновывая свою позицию тем, что культура Византии гетерогенна и имеет в своем составе «аскетическое» и «гуманистическое» начала [Живов, 2002; 75]. Культура Руси же **гомогенна**, поскольку она переняла у Византии лишь **аскетическую традицию**. Но именно античное наследие спровоци-

ровало жанровую классификацию византийской литературы. Ограниченным византийское влияние на формирование древнерусской литературы признают также Д. С. Лихачев [Лихачев 1971, 1997], И. П. Еремин [Еремин 1987], А. М. Панченко [Панченко 1988]. Но, несмотря на это, исследователи не отрицают жанровую природу древнерусской литературы и утверждают ее **риторический спецификум**. Тезис о зависимости в древнерусской литературе содержательного и композиционно-стилистического аспектов художественного произведения от его жанровой принадлежности выдвинул Дм. Чижевский [Chizhevskij 1971]. Жанровую природу средневековой литературы Руси утверждал и Р. Ягодич [Jagoditch 1957–1958], оговорив при этом, что жанровые характеристики, свойственные античной словесности и литературам Нового времени, неприменимы к средневековой книжности Руси с ее эпической основой и отсутствием лирических и драматических жанров. В пользу жанрового членения древнерусской книжности говорит риторический принцип организации литературы, воздействие которого испытывала на себе средневековая русская словесность, основанная на эстетике тождества и являющаяся частью европейской христианской культуры. Риторическая установка, сущность которой заключается в осознанном подчинении образцу, в использовании готового слова, проявляет себя в этикетности словесного искусства русского средневековья, апеллирующего во многом к Священному Писанию; в древнерусском искусстве художественная традиция имела большее значение, нежели «наблюдение над действительностью» [Дмитриев, 1958; 556]. Именно риторическая традиция обуславливала память жанра в древнерусской литературе. В пользу жанровой природы древнерусской литературы говорит тот факт, что категорией «жанр» древнерусский книжник сознательно оперировал. Это выражается в многообразии жанровой номинации и вынесении жанровой характеристики в заглавии произведения, типа «повесть умильна», «повесть преславна», «послание умильное» [Лихачев 1971; 62] и пр. Определение жанра в заглавии связано с принци-

пами эстетики тождества, ориентировавшей искусство на стереотип и исключавшее «странное».

Так как жанр — категория историческая, вследствие чего нельзя создать универсальную жанровую систему, то и жанровая система Руси является отличной от жанровой системы русской литературы Нового времени. Во-первых, специфичность древнерусской литературной системы заключается в том, что для нее характерны две **традиционные системы жанров**, взаимно друг друга дополнявшие: наряду с литературными (церковными и историческими) жанрами существовали жанры фольклорные (развлекательные жанры, любовная лирика) [Лихачев 1972]. Во-вторых, системе собственно литературных древнерусских жанров (как системе специфической) свойственна иерархичность, «подобно тому, как в феодальном обществе каждая политическая ячейка составляет часть более крупной» [Лихачев 1971; 47]. Включение одних произведений в состав других ведет к образованию «первичных» и «объединяющих» жанров (Д. С. Лихачев). Жанры, анализируемые в настоящем исследовании, некрологи, сказания, рассказы и повести, согласно лихачевской классификации, принадлежат к первичным жанрам. А летопись, в состав которой перечисленные жанры входят, — это объединяющая структура.

Основываясь на концепции И. П. Еремина, который предлагает различать погодную запись, летописное сказание, летописный рассказ, летописную повесть и документы из княжеских архивов как формы летописного повествования, мы проводим жанровую дифференциацию таких включенных в летопись повествований, содержательную основу которых составляет смерть князя. Еще раз подчеркнем, что, определяя сказание, рассказ, некролог и повесть как первичные жанры, мы руководствуемся классификацией Д. С. Лихачева, введшего иерархический принцип жанрового членения Древней Руси.

Контрольные вопросы

1) Что является причиной скептического отношения некоторых исследователей к уместности использования категории «жанр» применительно к древнерусской литературе?

2) Почему древнерусская литература не испытала на себе влияния античной культуры?

3) Какой позиции придерживается В. М. Живов на предмет византийского влияния на русскую эстетику?

4) Какую методологию анализа древнерусского текста предлагает Р. Пиккио?

5) Подумайте, анализ библейских ключей и контекста, который они формируют в древнерусском тексте, так ли уж противоречит утверждению о жанровой природе древнерусской литературы? Почему?

6) В чем проявляется протожанровая природа древнерусской литературы, с точки зрения Ленхоффа?

7) Перечислите сторонников жанровой концепции.

8) Что такое «этикетность» древнерусской литературы?

9) Как этикетность связана с категорией «жанр»?

10) В чем Д. С. Лихачев видел причины сосуществования двух жанровых систем в древнерусской литературе? Какие это жанровые системы?

ЧАСТЬ ВТОРАЯ ЖАНРОВЫЙ АНАЛИЗ ЛЕТОПИСНЫХ ПОВЕСТВОВАНИЙ О КНЯЖЕСКОЙ СМЕРТИ

Глава I. Поэтика некролога

Самая простая в художественном и содержательном отношении форма летописного повествования, сообщающая о княжеской смерти, — погодная запись, в одном предложении фиксирующая факт смерти правителя и выглядящая, например, так: «В лете ... оумре Святослав Володимрич» ¹[525]. Погодная запись, таким образом, не имеет целью изложить обстоятельства гибели князя или дать оценку его правлению и христианским душевным качествам. В том же случае, когда погодная запись распространяется характеристикой князя, данной повествователем, или указанием на место захоронения князя и плачем людей над его телом, мы имеем дело с княжеским некрологом, в котором повествователь создает образ умершего. В ходе стилистически-композиционного исследования некрологов мы выяснили: князья в большинстве из них агиографически преобразены, что свойственно всем повестям о княжеской смерти и многим рассказам. Но в отличие от последних, некрологи не содержат изложения о событиях и причинах, приведших к гибели героя.

Все некрологи Ипатьевской летописи делятся на две большие группы: пространные и лаконичные.

I.1. Поэтика пространного некролога в Ипатьевской летописи

К пространным некрологам принадлежат некрологи княгини Ольги (969 год), Владимира Святославича (1015 год), семейная хроника Ярославичей, состоящая из некрологов Ярослава Владимировича (1054 год), Изяслава Ярославича

¹ Ипатьевская летопись цитируется здесь и далее по изданию: Ипатьевская летопись // ПСРЛ.

(1078 год) и Всеволода Ярославича (1093 год), а также некролог Романа Ростиславича (1180 год). Физическая смерть князей в проанализированных некрологах противопоставлена духовному бессмертию, что выражается встречающимися в текстах молитвами повествователя либо народа, обращенными к покойным князьям.

В некрологах этого типа библейскими влияниями, цитатами и аллюзиями, летописец вводит христианскую Русь в контекст Священной истории, сопоставляя русских праведников с ветхозаветными пророками или святыми других христианских стран. Так, ветхозаветными библейскими аналогиями (Моисей (Втор. 34.5–6), Раав) повествователь подчеркивает исключительную роль княгини Ольги как предсказывающей будущее христианство Руси ([Данилевский 1993], [Лихачева 1997]). Кроме того, Ольга и ее внук Владимир начинают русскую галерею князей-святых, подобно чешским святым Вячеславу и его бабке Людмиле [Якобсон, 1976; 49], гомилию в честь которой («Factum est») цитирует древнерусский некролог. А некролог Владимира Святославича содержит пространную цитату из Книги пророка Иезекииля (Иез. 7:3; 7:8). Этой выдержкой повествователь вписывает судьбу Владимира Святославича в контекст библейской истории, находя в Священном Писании как бы ответ на вопрос о судьбе Владимира-язычника, обратившегося в христианство. Впервые же о Владимире как о крестителе Руси в некрологе говорится в сравнении русского правителя с императором Константином Великим, легализовавшим христианство в Римской империи. Таким образом, в своей исторической роли Владимир не выступает самостоятельно, он не изолирован, но представлен звеном общей цепи, а история всего христианского мира становится и историей Руси с момента ее крещения. Остановимся на этих некрологах, тщательно рассмотрим их структуру.

Некролог княгини Ольги. В «Повести временных лет» под 969 годом читается *первый* в летописи некролог, некролог святой **княгини Ольги**, первой русской христианки-княгини.

Некролог состоит из замечания о смерти Ольги, ее захоронении, а также из обширной похвалы.

Для повествователя Ольга — деятель Священной истории²; на протяжении всего текста некролога древнерусский книжник стремится провести аналогии между русской княгиней и ветхозаветными или христианскими праведниками. Отчасти это стремление объясняется спецификой отношения средневекового человека к культуре, старения которой он не знает: для него культура — «это сумма вечных вневременных идей» [Буланин, 1983; 5]. Призвание же писателя — эти идеи сообщить. Кроме того, современные ему события древнерусский человек осмысливает «в контексте мировой истории, а оценки поступкам» дает «в соотношении с вечностью» [Мильков, 2000; 6]. Так, уже в начале анализируемого некролога, сообщая: «похорони блажену Олгу» [56], повествователь не указывает место захоронения княгини, что по мысли И. Н. Данилевского, сближает описание смерти Ольги с описанием смерти пророка Моисея: «... текстологический анализ позволяет говорить о единой основе описания погребения Аскольда и Дира под 6390 г. («несоша на гору, и погребоша и на горе» — с. 20³»), Ольги под 6477 г. («разболелась уже <...> по трех дне умре Ольга, и плакася по ней <...> людье все плачем великом, и несоша и погребоша ю на месте» — с. 48) и Олега под 6420 г. («и стога разболеся и умре, и плакашася людие вси плачем великим, и несоша и погребоша его на горе» — с. 30), а поэтому и об их трафаретности.

Во всем этом летописец (или летописцы) солидарен с автором (или авторами) книги Бытия. Рассказы о кончине протцев Авраама, Исаака, Иакова сопровождаются одинаковыми указаниями, что те были погребены в пещере Махпеле,

2 История — это «основное измерение христианского культурного сознания. И проблема начала русской истории и ее места в истории универсальной — это общий знаменатель всех ранних киевских текстов» [Сендерович, 1999; 45].

3 «Повесть временных лет» Данилевский цитирует по изданию: ПВЛ.

на поле Ефрона Хеттеянина, которое против Мамре и которую купил Авраам в собственность погребения. Там были погребены и их жены: Сара, Ревека и Лия (Быт. 25.10; 35.29; 49:29–32; 50.12–13). Рахиль же похоронили «на дороге в Ефрафу» <...> (Быт. 35.19). Исключение из общего правила представляет описание погребения Моисея: «И погребен на долине в земле Моавитской против Беф-Фегора, и никто не знает места погребения его даже до сего дня» (Втор. 34.5–6)» [Данилевский, 1993; 81–82]. Версию, согласно которой могила Ольги «могла быть плохо известна в народе» [там же; 82], Данилевский считает маловероятной, поскольку «позднее ее останки были перезахоронены в Десятинной церкви» [там же]. Таким образом, отсылая читателей некролога Ольги к Ветхому завету, повествователь отмечает общую для Моисея и Ольги роль в истории израильского и русского народов соответственно. Моисей готовил израильский народ к походу в Ханаан, но сам не вошел туда и умер на границе. Ольга готовила русский народ к принятию новой веры, но крещение Руси не увидела и умерла почти за 20 лет до этого. Очевидно, что уже в начале некролога повествователь заявляет библейский контекст повествования, посвященного первой русской христианке. В дальнейшем этот контекст получит развитие.

В той же начальной части некролога книжник называет Ольгу «блаженной». Этот эпитет, образуя композиционное кольцо, дважды встречается в тексте: в начале некролога, где говорится о смерти княгини и ее захоронении («похорони блажену Олгу» [56]), и в финале некролога. («Защилиль бо есть силою блаженую Олгу от противника и супостата дьявола») [там же]. Таким образом, этот эпитет предваряет собственно панегирическую часть некролога, посвященную Ольге как предтече христианства на Руси, и завершает ее. В «Повести временных лет» Ипатьевской летописи несколько раз встречается эпитет «блаженный»: в составе библейской цитаты под 996 годом: «блажении милостивии... помиловани будутъ» (Мф. 5:7) [110]; в составе перифрастического оборота «предержащу монастырь

и блаженное стадо» [179] в повествовании о смерти Феодосия Печерского под 1174 годом; по отношению к Феодосию Печерскому «прихожаше в монастырь къ блженому Федосьеви» [180] в том же тексте; по отношению к митрополиту Иоанну в некрологе князя Ярополка под 1185 годом «блаженны митрополить Иванъ» [198]; по отношению к княгине Ольге в повествовании о ее крещении под 955 годом «и си бо от възвраста блаженная Олена искаше мудростью что есть луче всего въ свете семь» [50–51]; в качестве характеристики умерших князей Владимира Святославича (1015 год) в соответствующем некрологе и Ярополка (1087 год) в рассказе о его убиении, а также в Повести об убиении Борисове (1015 год) применительно к Борису и Глебу. Как и в некрологе княгини Ольги, в некрологе Владимира Святого эпитет «блаженный», примененный к ситуации захоронения князя («и вложиша и въ гробе мраморяни спрятавшe тело его с плачeмъ великим блаженаго князя» [115]), открывает риторическую часть некролога, посвященную Владимиру как крестителю Руси. В повествовании о смерти князя Ярополка эпитет «блаженный» открывает перечисление княжеских добродетелей, следующее за сообщением о его смерти: «такъ бо бяше блаженны князь Ярополкъ кротокъ смиренъ братолюбивъ» [198]. В Повести о убиении Борисове лексический повтор «блаженный» маркирует сцену убийства Бориса, отграничивая ее от остального текста: прежде чем напасть на князя, убийцы подошли к его шатру, где «слышаша блаженаго Бориса поюща заоутренюю» [119]. Завершает сцену убийства сообщение о смерти князя: «такo скончася блаженны Борисъ» [120].

Таким образом, в «Повести временных лет» Ипатьевской летописи эпитет «блаженный» регулярно характеризует того или иного князя в связи с его кончиной, оказываясь закрепленным за конкретной ситуацией. Выступая в значении «праведный, святой» [СлРЯ: вып. 1, 1975; 232], этот эпитет является «сигналом», сообщающим читателю о неоспоримой добродетели князя, которому непременно воздастся после смерти. Это видно из Повести о убиении Борисове, где «блаженный», по-

мимо указанного, еще несколько раз встречается, но уже во внесюжетной риторической похвале братьям, образованной анафорой «Радуйтася» и посвященной небесному пребыванию князей-страстотерпцев: «блаженная радуитася брата вкупе...», а так же «блаженными лучами ражждизаеми воину» [125]. Подобного типа эпитеты (блаженный, благоверный, христоролюбивый) являются обязательными для большинства некрологов, они внесли в жанр повести о княжеской смерти первые агиографические элементы⁴.

Если эпитет «блаженная» образует кольцо некролога княгини Ольги, то его центр составляет похвала княгине, включающая развернутое сравнение и авторское размышление о бессмертии праведника. Анафорически организованное развернутое сравнение создает образ самой Ольги и образ Руси:

1.Си бысть предътекущая христьянском земли

1.1аки деньница пре солнцем

1.2 и аки заря предъ светомъ

2.си бо сияше аки луна в нощи

2.1тако си в неверныхъ чловецехъ святашася аки бисерь въ кале калне бо беша грехомъ не омовени святымъ крещением

2.2си бо омыся святою купелью съвлечеса греховныя одежда ветхаго человека Адама и въ новии Адамъ облечеса еже есть Христось [56]. Развернутое сравнение носит идеологический характер, представляя не внешний облик Ольги, а ее значение для становления христианской Руси. Первая часть (1) развернутого сравнения имеет в виду будущее крещение Руси. Структура этого сравнения, построенного на синтаксическом параллелизме и анафоре, следующая: вначале книжник выдвигает тезис «си бысть предътекущая христьянской земли». Этот тезис состоит из двух членов: 1) местоимения «си» (Ольга) и 2) словосочетания «христьянская звезда». Основная мысль этого тезиса заключается в том, что княгиня Ольга является предтечей христианства на Руси. Далее следует пара сравне-

4 См. об этом также [Милютенко, 2006; 167].

ний: 1.1 аки денница пре солнцемъ и 1.2 и аки заря предъ светомъ. Каждое из этих сравнений состоит из двух членов: 1.1 «денница — солнце», 1.2 «заря — свет». Каждый из этих членов, в свою очередь, коррелирует соответственно с членами авторского тезиса. Первый член каждого из сравнений направлен на характеристику Ольги («денница», «заря») как на предвещающую свет, второй — на характеристику христианской земли («солнце», «свет»). Таким образом, повествователь акцентирует внимание читателя на том, что Ольга предопределяет будущее Русской земли, которая обретет с крещением свет.

Метафорика утренней зари в похвале Ольге заимствована из написанной на латыни гомилии с начальными словами «Factum est», посвященной чешской святой Людмиле. Это и понятно, Р. О. Якобсон отмечает: «Людмила с внуком Вячеславом открывают чешскую историческую галерею местных святых, притом святых княжеского сана, а в истории древнерусской церкви соответствующее место занимают Ольга с внуком Владимиром» [Якобсон, 1976; 49]. Похвала в честь святой Людмилы выглядит так:

«1. Сия в земле Богемской взошла, как звезда утренняя, которая, будучи как бы провозвестницей солнца правды, сиречь Христа, светом веры рассеивала мрак заблуждения.

2. Сия есть первоцвет истинной весны, то есть благодати, ведь неизвестно, что она первою была освящена среди святых упомянутой земли.

3. Она может быть названа и денницею, ибо светом святости выводила день божественного культа... Ибо блаженная Людмила как на земле часто нарицалась матерью верных, так и на небе пребывала заступницей; и требуют ее заслуги, чтобы ей воздавались от верных должные почести»⁵.

5 Перевод похвалы из гомилии сделан нами. Оригинал взят из [Якобсон, 1976; 49]. Латинский оригинал текста выглядит следующим образом: «Nec in terra Bohemie oritur, ut stella matutina, que solis iusticie, qui est Christus, quasi prenuincia fidej lumine tenebras erroris effugabat. Nec est primula veri veris, id est graciae, nam hec prima inter inter sanctos terre iam dicte santificata esse non

Из приведенного фрагмента видно, что Людмила названа [1] провозвестницей христианства, [2] первой святой своей земли и [3] матерью христиан на земле и заступницей на небе; христианская вера здесь представлена как свет и истина посредством метафоры «истинная весна», а также образа «солнце правды», т. е. Христа, из Книги пророка Малахии (4:2). Как и Ольга, Людмила — «провозвестница» этого солнца, света и истины. В древнерусском тексте отсутствует сравнение христианства с весной, а самой святой с первоцветом. Кроме того, в латинском тексте наибольшее число характеристик дано христианству, язычество же характеризуется единожды (метафорой «мрак заблуждения»). И христианству оно противопоставлено как «темное» «светлому» и как «заблуждение» «истине». В древнерусской же версии разговор о язычестве более подробный, но он полностью вынесен во вторую часть развернутого сравнения. Что же касается пункта (3) латинской похвалы, то он коррелирует с той частью древнерусского некролога, которая является авторским размышлением о бессмертии праведников и памяти о них. Об этом размышлении книжника мы скажем позже. Роль проведенной здесь параллели между чешской святой и русской княгиней очевидна: с обеих этих женщин начинается христианская истории двух народов, теперь являющихся частью христианского мира.

Итак, будущее Руси, которая примет христианство, в первой части развернутого сравнения представлено как «свет», вторая часть этого сравнения представит читателю язычество — как «ночь».

Вторая часть общего сравнения основана на анафоре (местоимение «си») и содержит начальный тезис «си бо сияше аки луна в нощи», а также отдельные сравнение и ряд метафор, которые раскрывают этот тезис. Греховная языческая Русь — это «ночь», а глагол «сияше» из метафоры «си бо сияше», как

ignoratur. Ipsa namque et aurora potest dici, nam luce sanctitatis diem cultus divini subdecebat... Quoniam autem beata Ludmila sicut prima fidelium mater in terra sepe dicta sic et in cello interventrix extitit, exigent eius merita, ut ei debitus honor a fidelibus impendatur».

и глагол «светяшеся» из метафоры «в неверныхъ чловецехъ светяшеся аки бисерь въ кале калне», имеют в своем значении сему «блеск» и характеризуют Ольгу как противопоставленную языческой тьме, в которой, тем не менее, она и сияет. Глаголы «сияше» и «светяшеся» коррелируют с лексемой «бисерь» из сравнения «аки бисерь в кале калне»⁶. О. П. Лихачева отмечает, что данное сравнение позволяет провести параллель между Ольгой и Раав из Ханаана: обе жили в языческом мире, обе прославлены как праведницы, обе прародительницы людей, связанных с зарождением христианства. Таким образом, русская княгиня-христианка продолжает ряд женщин (Раав, Людмила и, наконец, Ольга), в мире язычников услышавших «голос Бога», поступивших «по его велению» [Лихачева, 1997; 112], и потому прославленных как праведницы.

Само сравнение «аки бисерь въ кале калне» О. П. Лихачева толкует следующим образом: «... бисерь (нечто весьма прекрасное и ценное) находится в неподобающем окружении, в неправильной плохой среде» [там же, 111]. А повтор контактно расположенных лексем с корнем «кал» (2.1) характеризует «неверных» как «грязных». В некрологе княгини Ольги много внимания уделяется действиям, связанным с «омовением». Это объясняется ролью, которую вода играет при обряде крещения. Крестившись, человек *смывает* с себя первородный грех и принимает Христа как Спасителя. Кроме того, мотив омовения характерен и для Псалтири как символ искупления грехов (Ср. Пс. 50:4; 50:9). Язычники же, «не омовени святымъ крещениемъ», «грешные» и «грязные», противопоставлены Ольге, умывшейся «святою купелью», очистившейся от греха.

6 Лихачева указывает и происхождение этого сравнения. Так, в толковании на Иак. 2:25 в славянском толковании Апостола содержится похвала Раав, приписываемая Севериану: «Слыши Писания, свидетельствующая ея оправдания, яже бе в блуде: *бисерь в кале светяся*, злато в тимении повержено...» [Лихачева, 1997; 112]. Раав — язычница, ханаанская блудница, скрывшая людей Иисуса Навина в своем доме. Кроме того, по христианским преданиям, Раав — прародительница предка Давида, т. е., как замечает Лихачева, Раав «вошла в родословную Христа» [там же].

Мысль об очищении, о «святой купели» проводится и в завершающей сравнение традиционной метафоре «съвлячешя греховныя одежда ветхаго человека Адама и въ новии Адамъ облечешя еже есть Христось». Противопоставление нового Адама, христианина, ветхому Адаму составляет ядро этой метафоры. Крестившись, Ольга оставила грешные (=грязные) одежды старого человека, то есть язычника, и переродилась в нового (=чистого) человека, став христианкой.

Исходя из проанализированного двухчастного развернутого сравнения, мы делаем вывод, что повествователь представляет языческую Русь как пребывающую в темном греховном прошлом, поскольку она не умылась «святою купелью». А Ольгу же, ставшую «новым Адамом», — как символ ясного, «просвещенного» будущего крещеной Руси.

В средневековой Руси категория «свет»⁷ имеет глубокий христианский подтекст. По замечанию Л. А. Успенского, «свет есть символ Божественного. Бог есть свет, и воплощение Его есть явление света в мире...», свет лежит в основе символического языка православной иконы [Успенский, 1989; 423]. В некрологе княгини Ольги свет как символ Бога противопоставлен ночи, языческому невежеству.

Авторское размышление о бессмертии праведника, продолжающее похвалу Ольге, открывается перифрастическим обращением к ней: «Мы же речемъ къ неи радуися Руское познание къ Богу начатокъ примирению быхомъ» [56]. В анализируемой части некролога Ольга изображается как начинательница нового с помощью лексического повтора: в обращении она названа «начаток», а далее автор назовет ее «начальницей», которую хвалят «Рустии сынове» [там же]. По словам Лихачевой, «княгиня Ольга прославляется как «начаток» христианства на Руси, не только потому что она приняла крещение и жила и умерла христианкой в языческое время, но и за то, что она — бабушка равноапостольного князя Владимира», крестившего Русь [Ли-

7 О христианской интерпретации «световой» символики см. [Успенский 1989], [Флоренский 1993], [Колесов 2001].

хачева, 1997; 112]. Далее древнерусский книжник переходит непосредственно к разработке темы памяти и бессмертия. Композиция этого фрагмента подчинена соответствующей теме (в процитированном фрагменте везде курсив и темный маркер наш — Т. Б.):

а) Си первое вниде въ царство небесное от Руси сию бо хвалятъ Рустии сынове аки началницу ибо по смерти моляшеся къ Богу за Русь праведнихъ бо душа не оумирають

1. якоже рече Сломонъ похваляему праведному възвеселятсѧ люде [Притч. 29:2],

б) бессмертье бо есть помять его яко от Бога познавается и от человекъ се бо вси человеци прославляютъ видяще лежащую в теле за многа лета,

2. рече бо пророкъ прославляюща мя прославлю [1 Царств. 2:50].

3. о сяковыхъ бо Давидъ глаголаше в память веснующу будеть праведникъ от слуха зла не оубоится готово сердце его оуповати на Господа оутвердися сердце его и не подвижется [Пс. 111:6–8].

4. Соломонъ бо рече праведници въ веки живут и от Господа мзда имъ есть и строение от Вышняго сего ради прииму царствие красоте и венець доброты от руки Господня яко десницею защититъ я и мышцею покрываетъ я.

в) Защитилъ бо есть блаженую Ольгу от противника и супостата дьявола [56].

Повествователь строит соответствующее размышление так, что его собственные слова образуют композиционное кольцо библейского центона: он с них начинает и ими заканчивает (а, в). Это первая рамка. Вторую рамку создают цитаты из Соломона (1, 4), между которыми летописцем помещены тезис, выдвинутый им самим (б), высказывание из 1 Книги Царств (2) и псалом Давида (3), коррелирующий с авторским тезисом (б).

Впервые тема бессмертия праведных заявлена в начальной авторской реплике (а), где он сталкивает утверждение о смерти Ольги, которая «по смерти моляшеся къ Богу за Русь»

и утверждение о том, что «праведниихъ бо душа не оумирають». Подобно блаженной Людмиле, которая «как на земле часто нарицалась матерью верных, так и на небе пребывала заступницей», княгиня Ольга молится за христиан перед Богом. Далее мы увидим, что бессмертие Ольги связано с памятью о ней людей, с одной стороны, и наградой от Бога, с другой стороны. Первой цитатой (1), взятой из Притч Соломоновых, повествователь демонстрирует как раз отношения «праведник — люди», последней же цитатой, также взятой из Соломона, повествователь демонстрирует отношения «праведник — Бог». Заключительные слова повествователя (в) «сцепляются» с этой цитатой контактно расположенным лексическим повтором «защитить». Эта реплика завершает и некролог в целом.

То, что бессмертие праведных «есть память его яко от Бога познавается и от человекъ», повествователь доказывает цитатой из Книги Царств. Эта цитата является осью симметрии в данном фрагменте. Именно в центр книжник помещает высказывание, принадлежащее Богу: «прославляюща мя прославлю». С одной стороны, Ольга, принявшая христианство, относится к «прославляющим» Бога, Который прославил Ольгу, «лежащую в теле за много лета» (ср. авторское «защитил» в конце). А с другой стороны, в данном контексте Ольга сама как бы произносит эти слова, и тогда «прославляющими» ее оказываются люди, за которых она «по смерти моляшеся къ Богу». Таким образом, высказывание «прославляющем я прославлю» демонстрирует оба типа отмеченных выше отношений: «праведник-Бог», «праведник-люди». И, напомним, именно это высказывание помещено автором в центр соответствующего блока.

С авторскими словами о нетленности тела Ольги (б) соотносится приведенный летописцем псалом Давида. Им еще раз утверждается бессмертие праведника, который «от слуха зла не оубоится». Если прославление праведных Богом и прославление праведных людьми дополняли друг друга, то слава от Бога противопоставлена «злomu слуху» от людей: как тело

святой Ольги не боится тления, так и слава ее не боится дурной молвы. Упование праведника на Господа побеждает и тление, и людскую молву: «готово сердце его оуповати на Господа оутвердися сердце его и не подвижется», — говорит псалмопевец. Дважды в этой конструкции он использует лексему «сердце». В Священном Писании «сердце человеческое рассматривается как средоточие всей телесной и духовной жизни человека, как существеннейший орган и ближайшее седалище всех сил, отправлений, движений, желаний, чувствований и мыслей человека со всеми их направлениями и оттенками» [Юркевич, 1990; 69]. Таким образом, сердце праведника как источник жизни, как сама жизнь, неподвижно и бессмертно, поскольку оно уповает на Бога.

Таким образом, в представлении древнерусского книжника именно княгиня Ольга, предвещающая христианство на Руси, вводит средневековую Русь в общую историю всего христианского мира. Ветхозаветными библейскими аналогиями (Моисей, Раав) повествователь подчеркивает исключительную роль Ольги как предвещающей будущее христианство Руси.

Контрольные вопросы:

1) Почему первый в «Повести временных лет» некролог — это некролог именно св. княгини Ольги?

2) Какие библейские тематические ключи помогают книжнику не просто рассказать про Ольгу как про представителя государства Киевская Русь, а превратить её в деятеля Священной истории?

3) Что, по мысли книжника, связывает кн. Ольгу и ветхозаветного пророка Моисея?

4) Как заимствование книжником гомилии в честь св. Людмилы отражает принципы риторической эстетики?

5) Какие параллели между русской и чешской праведницами позволяют книжнику заимствовать эту гомилию?

6) Почему книжник сравнивает Ольгу с «денницей пред солнцем» и «зарей пред светом»? Что в этих сравнениях «солнце» и «свет»?

- 7) *Раскройте уподобления Ольги «бисеру в кале»?*
- 8) *В чем заключается символическая интерпретация образа «сердца» в Священном Писании?*
- 9) *Прокомментируйте с символической точки зрения мотив омовения в некрологе кн. Ольги;*
- 10) *Кто такой Новый Адам?*

Некролог Владимира Святославича. Ветхозаветными образами и аллюзиями подчеркнута значимость роли, которую сыграл в христианской истории Руси и внук Ольги, князь **Владимир Святославич**, крестивший Русь в 988 году. Под 1015 годом «Повести временных лет» в Ипатьевской летописи читается его некролог.

В некрологе развернута временная концепция: прошлое Руси противопоставлено ее настоящему и будущему, при этом прошлое маркируется как греховное и характеризуется невозможностью духовного спасения, а настоящее и будущее оказывается просвещенным Божественным светом, что связано с крещением Руси. Священную историю христианской Руси, начатую Ольгой, продолжает князь Владимир, которого прославляет книжник. Существенное пространство некролога задействовано, так сказать, под оправдание Владимира, в прошлом язычника, но христианина в настоящем. Если Ольгу в соответствующем некрологе книжник сопоставил с ветхозаветным пророком Моисеем, то образ Владимира-праведника создается с помощью обращения книжника к Ветхозаветной Книге пророка Иезекииля, к главе, посвященной раскаянию грешника и вставшему на путь греха праведнику.

Некролог князя Владимира состоит из начальной фактической части, хвалы умершему и традиционной хвалы Богу в завершении. Каждая из частей некролога написана в панегирическом духе. Так, уже в фактической части текста, коротко рассказывающей об обстоятельствах смерти князя и завершающейся упоминанием о плаче людей над Владимиром, повествователь

замечает: «и везоша и поставиша и въ святеи Богородици церкви юже бе самъ создалъ» [115]. Под церковью «святой Богородицы» понимается Десятинная церковь. С князя Владимира, крестившего Русь, на Руси началось строительство христианских храмов. И, упоминая в некрологе созданную князем церковь, повествователь не только указывает на фактическую сторону похоронного обряда, но и дает таким образом характеристику Владимиру как добродетельному христианину⁸.

Сообщение о церкви, созданной Владимиром Святославичем, сопряжено с плачем людей над телом князя: «Се же оувидевше людье с снидошася бе щисла и плакашася по немь бояре аки заступника земли ихъ оубозии акы заступника и кормителя» [там же]. Обозначив Владимира как добродетельного христианина, строившего храмы, теперь повествователь создает положительный образ Владимира-князя, прибегая к гиперболе «снидошася бе щисла» и синтаксическому параллелизму конструкции «и плакашася по немь бояре аки заступника земли ихъ оубозии акы заступника и кормителя». Милосердный к людям («кормитель»), здесь Владимир — правитель, радеющий за свою землю и защищающий убогих. Воспринимая кня-

8 В погодной записи о смерти князя Владимира Ярославича (1052 год) также встречается упоминание о церкви, построенной князем: «и положишь бысть въ святеи Софьи еже бе самъ создалъ» [149], **В ПОВЕСТВОВАНИИ** о смерти Ярополка (1087 год) читаем: «положиша i... оу церкви святого апостола Петра юже бе самъ началъ здати...» [198], в некрологе Мстислава Владимировича (1133 год) — «... положень бысть оу церкви святого Федора юже бе самъ създаль» [294]. В повестях о княжеской смерти замечание летописца об устройении церковей тем или иным князем будет выступать именно в качестве характеристики его добродетели. Но в повестях о смерти Андрея Боголюбского, Давида Ростиславича, Владимира Васильковича одного указания на храмостроительство оказывается недостаточным. В этих повествованиях летописцы отмечают красоту церкви, построенной Давидом Ростиславичем, и приводят пространный экфрасис храмов, созданных при правлении Андрея Боголюбского и Владимира Васильковича. Красота созданных князьями церковей коррелирует с душевной добродетельностью правителей. Так, образ князя-храмостроителя становится в «Повести временных лет» традиционным.

зя Владимира в первую очередь как защитника, повествователь дважды пользуется лексемой «заступник». С одной стороны, своеобразным итогом перечисления княжеских добродетелей в начальной части некролога становится эпитет «блаженный»: «И вложиша и въ гробе мраморяни спрятавшѣ тело его с плачемъ великимъ блаженаго князя» [там же]. С другой стороны, назвав князя «блаженным», повествователь как бы вынужден далее доказать правомерность такого определения. Так, эпитет «блаженный» предваряет собственно панегирическую часть некролога, посвященную Владимиру не просто как правителю, но как крестителю Руси.

Панегирическая часть некролога Владимира Святославича открывается сравнением Владимира с Константином Великим, легализовавшим христианство в Римской империи: «Се есть новы Костянтинъ великаго Рима иже крести вся люди своя самъ и тако сии створиша подобно ему» [там же]. Этой аналогией повествователь, указывая на основание для сравнения («иже [Константин — *Т. Б.*] крети вся люди своя самъ тако и сии [Владимир — *Т. Б.*] створиша подобно ему»), в первые в некрологе говорит о Владимире как о крестителе Руси. Таким образом, в своей исторической роли Владимир не выступает самостоятельно, он не изолирован, но представлен звеном общей цепи, а история всего христианского мира становится и историей Руси с момента ее крещения⁹.

Языческое прошлое Владимира Святославича и его крещение становятся для повествователя поводом к пространному размышлению на тему судьбы раскаявшегося грешника и отступившего от своей добродетели праведника. Это рассуждение, занимающее центральное место в композиции некролога, выделено концентрированным использованием библейских цитат. Рассуждение о праведниках и грешниках открывается двумя анафорически маркированными высказываниями, синтаксически параллельными и отчасти семантически дубли-

9 Разбор аналогии «Константин — Владимир» см. [Ранчин 2007].

рующими друг друга (в процитированном фрагменте везде курсив наш — Т. Б.):

«Аще бо бе преже в поганьстве и на сквернную похоть желая но последи прилежа к покаяню яко же вещаше апостоль идеже умножися грехъ тоу изобильствуеть благодать (Рим. 5:20).

Аще бо преже в невежестве етера быша сгрешения последи же расыпашася покаяньем и милостьнями *яко же глаголетъ в нем тя застану в том ти и сужу»* (Иез. 7:3; 7:8) [116].

Построенные по схеме «авторский тезис + цитата из Священного писания», эти высказывания содержат противопоставление языческого прошлого Владимира («преже») его христианскому настоящему («после», «последи»), и сущностью этого противопоставления оказывается противопоставление греха («на скверную похоть желая», «в невежестве етера быша сгрешения») праведной жизни через покаяние («прилежа к покаяню», «расыпашася покаяньем и милостьнями»). Дважды используя лексему «покаянье» (в первой и второй репликах), повествователь утверждает раскаяние единственной возможностью грешника стать праведником. Свою позицию он аргументирует выдержками из Священного Писания. Так, цитатой из Послания к Римлянам (5:20) книжник репрезентирует Владимира как добродетельного, тем более что ранее он был большим грешником. А цитатой из Книги пророка Иезекииля (7:3, 8) повествователь ставит судьбу человека в зависимость от того, кем он является в настоящем, кем предстанет перед Богом — раскаявшимся грешником или лишь в прошлом праведником. Превалирующую роль раскаяния повествователь подчеркивает употреблением экспрессивного глагола «расыпашася». Причем сначала этот глагол выступает в значении «расточать»: «расыпашася покаяньем и милостьнями». А ниже, вслед за выдержкой из Книги пророка Иезекииля, глагол «расыпати» встретится в переносном значении «изгладить, искупить»: «покааньемъ расыпа грехи своя» [117] (Ср. Ис. 40:2). Таким образом, книжник вписывает судьбу Вла-

димира Святославича в контекст библейской истории, находя в Священном Писании ответ на вопрос о судьбе Владимира-язычника, обратившегося в христианство. В некрологе судьба Владимира Святославича спроецирована на судьбу раскаявшегося к смерти грешника, о котором говорится в Книги пророка Иезекииля. Вот фрагмент из некролога:

«Живъ азъ Адана Господь яко же не хоцю смерти грешника яко же обратитися ему от пути своего и живу быти обращениемъ обратися от пути своего злаго (ср. Иез. 33:11).

Мнози бо праведнии творяще и по правде живуще и къ смерти совращаются правого пути и погыбають а друзии развращено пребывають и къ смерти вспомянутъся и покаянemь добрымь очиститъ грхи яко же пророкъ глаголетъ праведнии не возможе спастися въ днь греха его егда рекутъ праведному живъ будеси сыи же оуповаеть правдою своею ти сотворить безаконье вся правда его не вспомянется в неправде его юже створи и в ней оумреть и егда рекутъ нечестивому смертию оуреши ти обратитися от пути своего и створить судъ и правду и займъ судъ лъжю отдаеть и всхищение възвратитъ вси греси его яже сгрешилъ есть не помянется яко судии въ правду створилъ есть и живъ будетъ в них (ср. Иез. 33:12–16, 18–19), комужь то васъ сужю по пути его доме Израилевъ» (ср. Иез. 33:20)...» [116–117]. Разбор начнем с авторского комментария, обрамленного библейским текстом. Мы видим, что рассуждение летописца носит обобщенный характер. В заявленном тезисе

1

а) Мнози бо праведнии творяще и по правде живуще и къ смерти

б) совращаются правого пути и погыбають

2

а) а друзии развращено пребывають и къ смерти

б) вспомянутъся и покаянemь добрымь очиститъ грехи

повествователь переходит от противопоставления прошлого русского князя его настоящему собственно к антитезе раскаявшегося грешника и согрешившего праведника. Эта

антитеза состоит из двух уровней — общего (антитеза между авторскими высказываниями 1 и 2 и составляющих его частных уровнях (это антитезы между частями а) и б) в каждой из синтагм). Антитеза общего уровня (1, 2), маркированная противительным союзом «а» и синтаксическим параллелизмом двух отрезков, позиционирует разницу между грешником и праведником. Антитезы частного уровня изображают жизнь согрешившего перед смертью праведника и раскаявшегося перед смертью грешника соответственно. Показательно, что границей между двумя частями антитезы частного уровня является общая для обоих высказываний лексема «смерть», стоящая в форме дательного падежа.

Рассмотрим расположенные слева по отношению к «к смерти» части синтагм:

- I. 1. Мнози бо праведнии творяще и по правде живуще...
2. а друзии развращено пребывают ...

Контекстуально антонимичные местоимения «мнозии» и «друзии» определяют общий уровень антитезы, ясно, что они указывают на «согрешивших праведников» и «раскаявшихся грешников» соответственно. Во фрагменте 1) повествователь настаивает на добродетельной активности некогда праведников, что выражено лексическим повтором («праведнии — по правде») и синтаксическим параллелизмом «праведнии творяще и по правде живуще»: лексемы «творяще» и «живуще» расположены в постпозиции в отношении к субстантиву «праведнии» и существительному «по правде». Называя праведников «праведнии», автор во фрагменте 2 некогда грешников грешниками не называет, а обходится местоимением «друзии», чем акцентирует отличие этой группы людей от первой и лишает их самостоятельности и какой-либо активности. В качестве характеристики их жизни в прошлом выступает эпитет «развращено [пребывают]». Этим рассуждение о них ограничивается. Итак, пространное и яркое изображение некогда праведной жизни одних противопоставлено лаконичному изображению «развращенной» жизни других.

Рассмотрим расположенные слева по отношению к «к смерти» части синтагм:

II. 1. ... совращаются правого пути и погибают

2. ... вспомнуться и покаяньем добрым очистит грехи

Здесь речь идет о превращении праведников в грешников (1) и грешников в праведников (2). Лексический повтор «развращено — совращаются», первый компонент которого — из фрагмента I.2, где он относился к жизни раскаявшихся грешников, а второй — из фрагмента II.1, где он относится к согрешившим праведникам, наглядно демонстрирует самую суть этой метаморфозы. Книжник, как бы настаивая на вине оступившихся и подчеркивая эту вину, сталкивает лексему «совращаются» с сочетанием «правого пути», вызывая тем самым эмоциональное напряжение, которое нарастает тем более, что эпитет «правого» — это третий случай употребления соответствующей семы на коротком отрезке «Мнози бо праведнии творяще и по правде живуше и къ смерти совращаются правого пути и погибают». Кроме того, глаголы «совращаются» и «погибают» образуют градационную пару. Смерть как итог отступления от своей добродетели венчает путь согрешившего и нераскаявшегося, даже позиционно глагол «погибают» расположен в конце синтагмы. Очевидно, глагол «погибают» обозначает не ту же смерть, что лексема «к смерти» в анализируемых отрезках текста. «К смерти совращаются» и «к смерти вспомнуться», скорее, означает «к физической смерти отступят или одумаются». А «погибают» — теряют надежду на спасение. Ее же обретают раскаявшиеся.

Антитеза между синтагмами (1) и (2) фрагмента II выражена как на лексическом уровне, так и на синтаксическом. В качестве контекстуальных антонимов выступают II.1. «совращаются» — II.2. «вспомнуться», II.1. «погибают» — II.2. «очистит». Постпозицию занимают, таким образом, глаголы, обозначающие окончательную судьбу этих групп людей. Контекстуальным антонимом к глаголу «погибают» является оборот «покаяньем добрым очистит грехы», ко-

торым повествователь отсылает читателя к псалму (50:4). Любопытно, что очевидного антонима к глаголу «погибают» вроде «живут» нет. Рассуждение о судьбе раскаявшихся книжник завершает именно их покаянием. Но, опираясь на цитаты из Священного Писания, которые предваряют и завершают собственно авторское размышление (а оно, по сути, не самостоятельно, а заимствовано из Библии), повествователь утверждает раскаяние единственной возможностью обрести вечную жизнь.

Теме спасения и вечной жизни повествователь отводит важную роль в некрологе. Пространная выдержка из Книги пророка Иезекииля посвящена этой теме, которая впервые появляется в предваряющей авторский комментарий цитате: «Живь азъ Адана Господь яко же не хоцю смерти грешника яко же обратится ему от пути своего и живу быти обращением обратится от пути своего злаго» (ср. Иез. 33:11). То, что не говорит сам книжник, он приводит в начальной цитате: раскаявшийся праведник «живу быти». В этом отрывке интерес представляет троекратное употребление семы «обратиться». Вспомним, к троекратному повтору лексемы «правда» прибегает и сам книжник, когда рассказывает о ставших грешниками праведных, чем указывает на вину этих людей, а также добивается эффекта эмоционального напряжения. Повторяя одну и ту же лексему трижды, повествователь идет вслед за Священным Писанием. Вслед за ним он идет и в использовании сочетания «совращаются правого пути», рассказывая о согрешивших праведниках. Это сочетание коррелирует и вступает в антонимические отношения через эпитеты «правого — злого» с библейским «обратися от пути своего злаго», где речь идет о грешниках. Следовательно, тем же способом, которым в Библии рассказано о судьбе раскаявшихся, повествователь передает судьбу согрешивших, сравнивая и противопоставляя одну группу людей другой. А мотив превращения, превалирующий в анализируемом фрагменте, о чем мы выше говорили, берет свое начало именно в этой цитате.

Ещё одной выдержкой из Книги пророка Иезекииля повествователь завершает обобщенное рассуждение о праведниках и грешниках. Эту цитату мы приводили выше. Очевидно, что структурно комментарий книжника и библейский текст сходны. Ветхозаветная цитата противопоставляет согрешивших праведников принявшим покаяние грешникам таким образом, что сначала речь идет о судьбе тех, кто «умрет», а после — о тех, кто спасется. Создатель некролога Владимира Святославича строит свое рассуждение так же. Особый интерес представляет финал библейской цитаты «... комузь то вась сую по пути его доме Израилевь». Образ пути уже дважды встречался в некрологе: с эпитетом «злой» по отношению к раскаявшимся грешникам (в библейской цитате) и с эпитетом «правый» по отношению к согрешившим праведникам (в авторском тексте). Заключительная же библейская цитата, также содержащая образ пути, подводит своеобразный итог, обращаясь ко всему человечеству, а обращением «доме Израилевь» повествователь, как и в некрологе княгини Ольге, проводит параллель между судьбой русского и израильского народов.

Таким образом, повествователь стремится максимально органично представить свой текст в строении «1. Библия — 2. Повествователь — 3. Библия», следуя за структурой ветхозаветных цитат. Тематика смерти и спасения, объединяющая все три компонента, по-разному в них представлена: о судьбе раскаявшегося грешника говорится в первом компоненте; о судьбе праведника и грешника — во втором компоненте; и обращением ко всему человечеству маркирован третий компонент.

Представив рассуждение обобщенного характера, повествователь возвращается к похвале Владимиру: «Съи же оумерь во исповедании добрьмь (Ср. 1Тим. 6:12,6:13) покааньем расыпа грехи своя (Ср. Ис.40:2), милостьнями иже есть паче всего добреи милости ибо хоцю а не жерьтве (Мф. 9:13; 12:7) милостьни бо есть всего луче и вышьше възводящи до самого небеси предь Богомъ яко же ангель Корнильеви рече молитвы твоя и милостьня твоя взиидоша в память предь Богомъ» (Деян.

10:4) [117]. Этим насыщенным библейскими цитатами фрагментом начинается тема почитания праведника Богом и людьми, уже знакомая нам по некрологу княгини Ольги. Заявив память Владимира Святославича перед Богом в Послании Павла к римлянам, повествователь с настойчивостью доказывает благотворное влияние Владимира на Русь: «Дивно есть се колико добра свтори Руской земли крестивъ ю мы же крестьяне суше и въздаемъ почестья противу оного възданью» [там же]. Повествователь не только оценивает деятельность Владимира, он безапелляционно утверждает принятие христианства благом для Руси и продолжает развернутое на протяжении всего текста противопоставление языческого прошлого христианскому настоящему: «Аще бо онъ не крестиль насъ то и ныне быхомъ быле въ прельсти дьяволе яко же прародтели наша погынуша

Да аще быхомъ и мы потщание и молбы приносить к Богу за нь въ днь преставления его видя бы Богъ тщание намек къ нему прославиль бы и намъ бо достоить Бога молити за нь понеже темъ Бога познахомъ» [там же]. В некрологе Владимира есть коррелирующая с этой сцена: «Аще бо бе и преже в поганьстве и на сквернью похоть желая но последи прилежак покаяню яко же вещаше апостоль идеже умножися грехъ тоу изобильствуеть благодать аще бо преже в невежестве етера быша сгрешения последи же расыпашася покаянем и милостынями яко же глаголетъ в нем тя застану в то ти и сужю» [116]. Если здесь мы читаем о судьбе Владимира, то фрагмент «Аще бо онъ не крестиль насъ...» etc. представляет судьбу его народа, чье языческое прошлое — «прелестъ дьявола», в которой погибли «прародители». Маркированные анафорой, эти две сцены объединены мотивом языческого невежества и христианской истины: пребывавший некогда сам в невежестве Владимир вывел из него свой народ («понеже темъ Бога познахомъ»), а следовательно, князь выступает в роли апостола, учителя, носителя истины, до сих пор неизвестной на Руси. Повествователь противопоставляет предков, умерших в неведении, познавшим истину Владимиру и его народу, недоста-

точно, однако, почитающему своего князя. От этого упрека повествователь переходит к прославлению князя.

Бессмертие Владимира как праведника становится основным мотивом обращения в заключительной части некролога, которая маркируется анафорой:

«Даи же ти Господь по сердцю твоему и вся прошения твоя исполни егоже желаше царства небеснаго

Даждь ти Господь венечь с праведными в пищи раистии весельи и ликъствованье съ Авраомомъ и с прочими патреархы» [117].

Цитата из притч царя Соломона выводит авторскую речь из конкретного обращения (местоимение «ти») на обобщенный уровень. В цитате говорится об отвлеченном праведнике: «... яко же Соломонъ рче оумершю праведному не погибнуть уповань» (Притч. 11:7) [там же]. Но развития на этом обобщенном уровне авторская речь не получает. Буквально следующее же высказывание возвращает мысль летописца собственно к Владимиру: «Съ бо в память держать Рустии людье» [там же]. Семантически это утверждение не носит самостоятельного характера: замечание о том, что люди помнят Владимира, влечет за собой хвалу Богу, которую воздаёт христианская Русь: «Рустии людье

поминающе святое крещение

и прославляюще Бога въ молитвахъ и въ песнехъ и въ псалмихъ

поюще Господови новии людье просвещени Духомъ Святымъ

чающе надежа великаго Бога Спаса нашего Иисуса Христа въздати

комуждо противу трудомъ неизреченьную радость юже буди оулучити всимъ крестьяномъ» [117–118].

Если на протяжении всего некролога языческое прошлое Руси противопоставлялось ее христианскому настоящему, то в финале текста речи о прошлом нет, образом «новых людей»¹⁰,

10 Библейский образ «нового Адама» мы встречали, между прочим, в некрологе княгини Ольги.

просвещенных Святым Духом и победивших невежество, завершается некролог. Синтаксическим параллелизмом повествователь подчеркивает активность «новых людей» в прославлении Бога. Обилие причастий («поминающе», «прославляюще», «поюще», «чающе») отличает этот фрагмент. Но без деятельности князя Владимира становление «нового человека» не произошло бы, а потому этот образ возникает в тексте сразу же за авторским обращением к самому князю («Даждь ти»), который представлен в тексте как родоначальник «новой» Руси.

Таким образом, прославляя в некрологе Владимира Святославича, повествователь утверждает победу христианства на Руси, тем самым вписывающуюся в историю христианского мира, продолжая ее. Задаче представить Русь частью целого христианского мира подчинены многочисленные библейские цитаты, к которым прибегает повествователь в своем тексте. Обилие библейских цитат приходится на собственно энкомий князю, что подчеркивает исключительную роль Владимира в истории приобщения Руси к христианскому миру.

Контрольные вопросы:

1) *Каким образом книжник вписывает историю Руси в историю всего христианского мира?*

2) *Охарактеризуйте временную концепцию, представленную в некрологе;*

3) *Какое значения для распространения христианства на Руси имеет то, что Владимир начал храстроительство?*

4) *Какие композиционные и смыслообразующие функции в некрологе выполняет заимствованный книжником фрагмент из Книги пророка Иезекииля?*

5) *Какие параллели между Владимиром Святославичем и Константином Великим позволяют книжнику уподоблять русского князя римскому императору?*

6) *Можно ли говорить о некрологах кн. Ольги и Владимира Святославича как о семейной хронике? Почему? Учитывайте как содержательные, так и формальные показатели.*

I.2. Классификация лаконичного некролога Ипатьевской летописи

Лаконичные некрологи разделяются на четыре типа в зависимости от наличия в некрологе того или иного **структурного** компонента: 1) некролог-похвала, 2) некролог-плач, 3) некролог, совмещающий похвалу с плачем, 4) некролог–сообщение о месте захоронения князя.

Некролог-похвала строится по схеме: замечания о смерти и захоронении князя + эксплицитное перечисление княжеских добродетелей. К некрологам этого типа относятся некролог Глеба Святославича (1078 год), некролог Святослава Ростиславича (1172 год), некролог Болеслава (1271 год). Структура некролога-похвалы Святослава Дюрдевича (1175 год) отличается от других некрологов этого типа. Композиционный центр текста составляет цитата «тело его мучиться а душа его спасться» [579–580], маркированная повествователем как взятая из «книг». Поводом для обращения к «книгам» становится болезнь князя, в результате чего он умер. Традиционное кольцо из замечания о смерти Святослава, в состав которого входит постоянный эпитет «благочестивый» [579], и сообщения о захоронении князя «въ церкви святеи Богородици» [580] оказываются внешней рамкой некролога. Смерть князя вследствие болезни заставляет повествователя назвать его избранником Божиим: лексический повтор — «избраникъ Божии» [579] и «Божии оугодникъ избранныи» [580] — образует внутреннюю рамку для выдержки из «книг». Болезнь Святослава воспринимается как благодать¹¹: мыслью о том, что «болезни просяху на ся святии апостоли и святии оци оу Бога» [579], подводится читатель к указанной выше маркированной цитате. Христианское следствие «мучение тела, т. е. спасение души» влечет за собой антитезу повествователя «не да ему Богъ княжити на земли и да ему царство небесное» [580]. Анафорическое противопоставление строится на базе

11 О восприятии христианским миром болезни как средства очищения от греховности см. [Каждан 2000].

сочетаний «княжители на земли» и «царство небесное», выступающих в качестве контекстуальных антонимов. Таким образом, характеристика князя в некрологе Святослава Дюрдевича опосредована его болезнью. Приведшие к смерти телесные страдания князя позволяют книжнику делать выводы об «избранничестве» Святослава Богом, в то время как «индивидуальные» особенности князя в тексте никак не представлены.

Итак, в большинстве некрологов, ограниченных похвалой, князь выступает как, главным образом, образцовый христианин, что выражено в использовании летописцем традиционных формул, подчеркивающих любовь князя к церкви. Это постоянный мотив некрологов, и именно качества смиренного христианина будут культивироваться в повестях о княжеской смерти.

Обязательными элементами структуры **некрологов-плачей** являются сообщение о смерти/захоронении князя, а также замечание о плаче над телом князя, прямая характеристика которого в тексте отсутствует. Тексты этого типа однообразны, к нему принадлежат некролог Мстислава Изяславича (1172 год) из Киевской летописи, а также некролог Лестька Казимирича (1286 год) из Галицко-Волынской летописи.

Некрологи, **совмещающие похвалу с плачем**, имеют три разновидности. В качестве эксплицитного панегирического элемента в *разновидности 1* таких текстов выступает постоянный эпитет «благочестивый», занимающий препозицию по отношению к определяемой лексеме «князь» и входящий в состав сообщения о смерти, которым открывается некролог: «преставился благочестивый князь...» [275, 566, 694] (некрологи Святополка-Михаила Изяславича (1113 год год)¹², Мстислава Андреевича (1173 год) и Глеба Юрьевича (1195 год))¹³. В некро-

12 Некролог следует непосредственно за повествованием о небесных знамениях, в числе которых и знамение, предсказывающее смерть князя. См. 274–275.

13 Словарь русского языка XI–XVII вв. в статье, толкующей значение лексемы «благочестивый» как «исповедующий истинную веру; благочестивый» [СлРЯ: вып. 1, 1975; 192], отмечает использование этого слова в качестве постоянного эпитета «царя, князя, архиерея» [там же].

логах Изяслава Андреевича (1165 год) и Ярослава Юрьевича (1166 год) к атрибуту «благочестивый» добавляется эпитет «христолюбивый», предваряющий княжеское имя: «преставился благочестивый князь христолюбивый...» [524, 525]. Сообщение о захоронении князя в той или иной церкви закрывает некрологи Святополка-Михаила Изяславича, Глеба Юрьевича, Изяслава Андреевича, Ярослава Юрьевича. В некрологе Мстислава известие о захоронении предшествует сцене плача. При этом в некрологах Святополка-Михаила и Мстислава повествователь указывает на основателя церкви, в которой похоронен князь: Михаил похоронен «въ церкви святого Михаила юже бе самъ создалъ» [275], а Мстислав — «въ святое Богородици Володимере юже церковь оучинилъ отецъ его Андреи» [566]. Сцены плача в указанных здесь некрологах различаются составом действующих лиц. Если Михаила-Святополка оплакивают «бояе и дружина его» [275], по Мстиславу «плакашася... отецъ его и вся Суждальская земля» [566], а тело Глеба провожают «с обычными песнями» «митрополит Киевский игоумен вси и князь великий Рюрикъ Киевский» [694], то Изяслава оплакивают Мстислав, его брат, и отец — князь Андрей, а по Ярославу Юрьевичу «плакася... братъ Андреи» [525]. Следовательно, сцена плача оказывается единственным элементом структуры приведенных здесь некрологов, дифференцирующим образы князей. А эксплицитная характеристика репрезентирует княжескую православную добродетельность и, выраженная одним-двумя постоянными эпитетами (благочестивый, христолюбивый), является нераспространенной.

Более пространная хвалебная часть из некролога Юрия Владимировича (1292 год) позволяет отнести этот текст к *разновидности 2* некрологов, совмещающих похвалу с плачем. Отличительным признаком второй разновидности некрологов-плачей, совмещающих похвалу князя с плачем над его телом, является относительно распространенная эксплицитная характеристика правителя, не ограниченная его церковными добродетелями.

К *разновидности 3* некрологов, совмещающих похвалу с плачем, принадлежит семейная хроника, состоящая из двух некрологов — Владимира Всеволодовича Мономаха (1126 год) и его внука Изяслава Мстиславича (1154 год). В этих текстах правители представлены сочетающимися непосредственно православленную добродетель (в обоих случаях читаются традиционные эпитеты «благочестивый», «христолюбивый») с княжеской. Существенным для объединения некролог в семейную хронику является общее, впервые появляющееся в княжеских некрологах, сравнение, согласно которому князь приходится отцом своему народу. Отметим, в обоих случаях это сравнение помещено в сцену плача.

Четвертая группа княжеских некрологов, некрологи–сообщение о месте захоронения князя отличается от погодной записи, сообщающей о смерти князя, тем, что, помимо этого, содержит информацию о месте захоронения его тела, например: «Во том же лете преставися Олегъ Святославичъ месяца генваря... и положиша оу святого Михаила» [613]. Иногда летописец называет создателя церкви, где похоронено тело князя: «Преставися Борисъ князь Дюргевичъ месяца мая... и положиша и братия въ святою мученику юже бе создалъ отецъ его Дюрги на Нерли въ Кидекши идеже бе становище святою мученику Бориса и Глеба» [493]. Таких некрологов в Ипатьевской летописи много, мы не будем останавливаться на них внимание.

Таким образом, все княжеские некрологи Ипатьевской летописи объединены тем, что покойный князь в них всегда мыслится в христианской парадигме (не случайно первый некролог, встречающийся в летописи, посвящен княгине Ольге, первой на Руси принявшей христианство). Большинство некрологов содержат княжеский энкомий. А некрологи, лишенные его, не содержат вообще никакой оценки князя, то есть герой некрологов изображен либо положительным, либо находящимся вне оценки повествователя, но отрицательно изображенным он быть не может. Характер княжеской похвалы в некрологах Ипатьевской летописи позволяет разбить их на две большие группы. В *первой* группе некрологов энкомий пространный, с элемен-

тами повествовательности, что связано с экскурсом в историю жизни персонажа; часто такие некрологи содержат монологи и диалоги, а также церковный экфрасис, служащий своеобразным замещением княжеской молитвы, характерной для повестей о княжеской смерти. К этой группе княжеских некрологов мы отнесли некрологи княгини Ольги, Владимира Святославича, семейную хронику Ярославичей, состоящую из некрологов Ярослава Владимировича, Изяслава Ярославича и Всеволода Ярославича, а также некролог Романа Ростиславича.

Ко *второй* группе относятся некрологи менее пространные, иногда предельно лаконичные. Часто образ князя в них лишен даже минимальной индивидуальности, он может быть не охарактеризован повествователем ни единым словом. Некрологи второй группы мы разбили на четыре типа. *Первому* типу принадлежит *некролог-похвала*, который строится по схеме: замечания о смерти и захоронении князя + эксплицитное перечисление княжеских добродетелей. Герой большинства таких некрологов в первую очередь образцовый христианин, что выражается использованием при создании образа князя традиционных формул, подчеркивающих его любовь к церкви. Эту группу организуют некрологи некрологи Глеба Святославича (1078 год), Святослава Ростиславича (1172 год), Святослава Дюревича (1175 год), Василька Романовича (1271 год).

Второй тип княжеских некрологов — *некрологи-плачи*. Обязательными элементами структуры таких некрологов являются сообщение о смерти/захоронении князя, а также замечание о плаче над телом покойного. Плач здесь выступает как имплицитная характеристика князя, всегда лишённого эксплицитных описаний. Некрологи-плачи представлены некрологами Мстислава Изяславича (1172 год), Лестька Казимирича (1286 год).

К *третьему* типу княжеских некрологов относятся *некрологи, совмещающие похвалу с плачем*. Они в свою очередь разбиваются на три разновидности. В качестве эксплицитного панегирического элемента разновидности первой таких текстов выступает постоянный эпитет «благодарный», стоящий в препозиции к определяемой лексеме «князь» и входящий

в состав сообщения о смерти, которым открывается некролог. Иногда, помимо эпитета «благочестивый», князь характеризуется атрибутивом «христолюбивый». Репрезентанты княжеской христианской добродетели, эти эпитеты не отличают правителей друг от друга, дифференцирует же их сцена плача, также организующая структуру каждого из таких некрологов. Этой разновидности текстов принадлежат некрологи Святополка-Михаила Изяславича (1113 год), Мстислава Андреевича (1173 год), Глеба Юрьевича (1195 год), Изяслава Андреевича (1165 год), Ярослава Юрьевича (1166 год).

Следующую разновидность некрологов, совмещающих похвалу с плачем, отличает более пространная хвалебная часть, которая не ограничивает образ покойного князя исключительно церковными или княжескими добродетелями. Характеристику князя может составлять перечисление его душевных качеств, вроде «кроткий» или «правдивый». Некрологи Владимира Глебовича (1187 год), Юрия Владимировича (1292 год) представляют эту разновидность княжеских некрологов.

К третьей разновидности некрологов принадлежит семейная хроника, состоящая из двух некрологов — Владимира Всеволодовича Мономаха (1126 год) и его внука Изяслава Мстиславича (1154 год). В этих текстах князя сочетают собственную православную добродетель (в обоих случаях читаются традиционные эпитеты «благочестивый», «христолюбивый») с княжеской. Существенным для объединения некрологов в семейную хронику является общее сравнение князей, представленных отцами своему народу.

Четвертый тип княжеских некрологов составляют тексты, лишенные как эксплицитных, так и имплицитных характеристик князей и организованные сообщениями о смерти и захоронении героя. Этот тип княжеского некролога очень близок к погодной записи, лишенной эмоциональной составляющей в стилистическом отношении; и все же для настоящей работы это некролог, отличающийся от сделанной в летописи *нераспространенной* погодной записи, констатирующей *только* княжескую смерть.

ТАБЛИЦА ЛАКОНИЧНЫХ НЕКРОЛОГОВ

Простран- ные некро- логи	Лаконичные некрологи			
	Некролог- похвала	Некролог- плач	Некролог-плач/ похвала	Некролог- сообщение о захороне- нии
Некролог кн. Ольги	Некролог Глеба Свя- тославича	Некролог Мстислава Изяславича	Некролог Свя- тополка-Ми- хаила Изясла- вича	?
Некролог Владимира Святославича	Некролог Святослава Ростисла- вича		Некролог Мстислава Ан- дреевича	
Некролог Ярослава Владимиро- вича	Некролог Глеба Юрье- вича	Некролог Лестька Ка- зимирича	?	
Некролог Изяслава Ярославича	?		Некролог Изя- слава Андрее- вича	
Некролог Всеволода Ярославича	Некролог Болеслава	?	?	
Некролог Ро- мана Рости- славича	Некролог Святослава Дюрдевича		Некролог Яро- слава Юрье- вича	
			Некролог Юрия Владимировича	
			Семейная хро- ника Владими- ра Всеволодо- вича Мономаха и его внука Изяслава Мсти- славича	

Упражнение

В таблице выше пять пропусков. Заполните эти пропуски. Для этого прочтите следующие пять лаконичных некрологов:

1) некролог *Владимира Глебовича* (1187 год): «На томъ бо поути разболеса Володимеръ Глебович болестью тяжкою еюже сконася И принесоша и во свои градъ Переяславль на носилцахъ и тоу преставися месяца априла и положень бысть во церкви святого Михаила и плакашеса по немъ вся Переяславци бе бо любя дружиноу и злата не собирашеть имения не шадяшеть но даяшеть дружине бе бо князь добръ и крепокъ на рати и моужствомъ крепкомъ показаяся и всякими добродетelmi наполненъ о нем же Оукраина много постана»;

2) некролог *Василька Романовича* (1271 год): «Преставися благоверный князь и христоробивый великий володимерский, именем Василко, сын великаго князя Романа. И положиша тело его во церкви святеи Богородици во пискупьи Володимерской»;

3) некролог *Ивана Глебовича* (1292 год): «Тое же зимы преставися Степаньский князь Иван, сынъ Глебовъ. Плакахуся по немъ вси людье от мала и до велика»;

4) некролог *Глеба Юрьевича* (1173 год): «В то же время преставися благоверный князь Глебъ сынъ Юрьев внукъ Володимеръ въ Кieve княживъ ... лет сеи бе князь братолюбець къ кому любо крестъ целовашеть то не ступашеть его и до смерти бяше же кротокъ, благодравенъ, монастыре любя чернецкий чинъ чтяше нищая доре набдяше и съпрятавше тело его и положиша и у святого Спаса в монастыре идеже его отец лежить престаи же ся Глеб месяца генваря»;

5) некролог *Олега Святославича* (1180 год): «Во том же лете приставися Олег Святославич месяца генваря и положиша оу святого Михаила».

*Следуя в проведении анализа **плану**, определите, к какому типу лаконичного некролога относится каждый из этих текстов:*

1. Этикетная характеристика князя и ее морфология;
2. Библейский тематический ключ и его контекст и роль в формировании символического смысла;
3. Структурный элемент, позволяющий отнести его к одному из типов лаконичного некролога;
4. Несистемный структурный элемент (если есть);
5. Тип лаконичного некролога.

Глава II. Поэтика сказания и рассказа

Если герои княжеских некрологов, получившие авторскую оценку, мыслятся как «положительные», наделенные христианскими, социальными или общечеловеческими добродетелями, то герои рассказов о княжеской смерти не всегда являются честными христианами; князья из рассказов могут быть нечестивцами: гордецами и убийцами. Что касается князей из летописных сказаний, то они язычники и с позиции христианской морали их поступки не оцениваются. По крайней мере, в большинстве случаев.

События, приведшие к смерти того или иного князя, обстоятельства кончины героя составляют основу летописных сказаний и рассказов, посвященных княжеской смерти. Нарративный характер сказаний и рассказов — главное, что отличает их от княжеских некрологов.

К летописным *сказаниям* в Ипатьевской летописи относятся повествования о смерти Аскольда и Дира (882 год), Вещего Олега (912 год), истории убийства древлянами Игоря (945 год), печенегами Святослава (972 год), а также повествования об убийстве Олега и Ярополка Святославичей (977 и 980 годы). К летописным *рассказам* — рассказ о убиении Ростислава Владимировича (1066 год), рассказ о убиении Ярополка Изяславича (1087 год), рассказ о смерти Ярослава Святотолчича (1123 год), рассказ о смерти Владимира Галицкого (1152 год), рассказ о смерти Гюргия Владимировича (1158 год), рассказ о смерти Святослава Всеволодовича (1194 год), рассказ о смерти Ярослава Владимировича (1187 год), рассказ о убиении Ростислава Ивановича (1189 год), рассказ о убиении Михаила Черниговского (1245 год), рассказ о гибели Миндовга, Тройнаты и Товтивилла (1262–1263 годы).

Сюжетно от княжеских некрологов летописные сказания и рассказы, посвященные смерти князей, отличаются наличием в последних такого компонента, как обстоятельства гибели героя, с чем связан повествовательный стилистический характер

сказаний и рассказов. Кроме того, сказания сообщают о языческом историческом периоде Руси, что не позволяет книжнику рассматривать персонажей в христианской парадигме, а следовательно, и давать оценку их поведению как отвечающему или не отвечающему религиозным требованиям. Напомним, некрологи подчеркнуто создают агиографический образ того или иного князя, репрезентируя его в первую очередь как исполнителя библейских заповедей и честного правителя.

Религиозно, так сказать, «нейтральное» изображение главного героя отличает **сказания** от **летописных рассказов** о смерти князя, в которых герой мыслится повествователем **в христианской парадигме**. В отличие опять же от некрологов, князя из рассказов могут выступать как правоверными христианами, так и нарушителями законов христианства, еретиками и преступниками (этого, отметим, не может быть в повестях о смерти князя, всегда терпящего страдания, подобно Христу). В зависимости от того, какой стороны придерживается князь в рассказе, во-первых, повествователь либо произносит **энкомий** в адрес покойного правителя (Ростислав Владимирович, Ярополк Изяславич, Святослав Всеволодович, Ярослав Владимирович), либо обличает его пороки (Ярослав Святополчич, Владимир Галицкий а также Миндовг, Тройната и Товтивилл), а во-вторых, смерть интерпретируется книжником как благодать для благочестивого князя либо как наказание для злодея.

Среди способов изображения «положительных» князей выделяются следующие: во-первых, помимо непосредственных хвалебных описаний (в духе княжеских некрологов) самих князей, некоторые рассказы, посвященные *убийству* правителей, содержат характеристику его врагов, всегда не соответствующих, в отличие от их жертвы, требованиям христианской веры. Так, эпитетом-атрибутивом «проклятый» пользуются повествователь в отношении Нерядца, убившего князя Ярополка Изяславича (1087 год), и эпитетом «богонечестивый» в отношении Батыя, по его приказанию был убит Михаил Черниговский (1245 год). Во-вторых, в создании образов князей

существенную роль играют библейские цитаты и аллюзии, доказывающие истинную благочестивость того или иного правителя, который подобными отсылками к Священному Писанию как бы продолжает библейскую историю, соответствуя христианскому идеалу. Здесь необходимо отметить, что князья-христиане в рассказах никогда не цитируют Христа, как и повествователь не вспоминает о Его страданиях в контексте рассказывания о судьбе покойного князя. Ярким примером этого выступает текст об убитом недругом Ярополке Изяславиче. Повествователь помещает за сценой убийства князя его молитву, репрезентирующую Ярополка как желающего принять мученическую смерть, *аналогичную смерти Бориса и Глеба*, в то время как в летописных повестях о княжеской смерти образцом для подражания главных героев является непосредственно Христос, Его Жертва, что выражено в обилии маркированных и немаркированных цитат и аллюзий, отсылающих читателя к словам и действиям Иисуса Христа.

Третьей особенностью, отличающей изображение благочестивого князя, можно считать специфику расположения героя в пространстве. «Положительный» правитель изображен в статике, он почти не меняет своего положения в пространстве (Ростислав Владимирович (1066 год), Ростислав Иванович (1189 год)) либо перемещается в пределах церковного пространства (Святослав Всеволодович (1194 год)). Вообще, действия князей-христиан в рассказах выражены как правило неакциональными глаголами, что особенно интересно в случаях убийства князей. Ни Ростислав Владимирович, отравленный котопаном, ни Ярополк Изяславич (1087 год), заколотый Нерядцем, ни Ростислав Иванович, ни Михаил Черниговский, убитый за христианскую веру по приказанию Батыя, не сопротивляются своим убийцам, как и герои повестей о княжеской смерти, *зная о своей надвигающейся кончине*, не препятствуют ей, претерпевая тем самым страдания, подобно Христу. Но именно в этом и заключается разница между князьями из рассказов и князьями из повестей. Ростислав Владимирович

и Ярополк Изяславич *не знают* о намерениях их врагов: Ростислав был обманом отравлен котопаном, а убивший Ярополка Нерядец лишил князя возможности защищаться и, сидя на коне, заколол лежащего на санях князя (в скобках заметим, что возможность защищаться была и у Бориса и Глеба, и у Андрея Боголюбского, и у Игоря Ольговича). Следовательно, мотив «добровольной» кончины в указанных рассказах отсутствует или, во всяком случае, ослаблен.

Если «пассивность» князей в рассказах определенным образом коррелирует с их добродетельностью, то княжеские недруги, напротив, всегда активны. Они совершают многочисленные действия. Да и сами князья, смерть которых в рассказах мыслится как наказание (это, напомним, еще один тип князей в рассказах), всегда активны, причем их деятельность обязательно вызвана, так сказать, греховной природой самого князя. Как и добродетельная пассивность благочестивых князей, деятельность неблагочестивых князей комментируется библейскими цитатами и аллюзиями, доказывающими их богоотступничество. Гордыня Ярослава Святополчича (1123 год), затеявшего захватить Владимир и находящегося там Андрея Владимировича, мыслится повествователем причиной смерти Ярослава, позабывшего о Боге. Преступление крестоцелования и глумление над крестом, главной христианской святыней, становится причиной гибели Владимира Галицкого (1152 год).

В отличие от рассказов о княжеской смерти, где смерть может трактоваться как благодать и как наказание, в зависимости от благочестивости / греховности князя, повести о княжеской смерти имеют целью изобразить агиографически просветленный образ правителя, готового принять смерть, как то подобает истинному христианину.

Контрольные вопросы:

1. В чем причина большого количества сказаний в начальной части «Повести временных лет»?
2. Что отличает рассказ о кончине добродетельного князя от княжеского некролога?

3. *Какие символические толкования имеет смерть в княжеском некрологе, а какие в рассказе о смерти?*

4. *Охарактеризуйте роль средств создания образа положительного князя в рассказе о княжеском убийстве:*

а) *Как характеристика княжеских недругов работает на создание образа князя?*

б) *Кого в качестве образца для подражания выбирает книжник в рассказе о княжеской смерти, а кого в некрологе?*

в) *Хронотоп как средство характеристики добродетельного князя.*

5. *Как в рассказах создается образ князя и его врагов на уровне морфологии?*

Далее мы приведем анализ двух повествований о княжеской смерти, одно из которых — сказание, другое — рассказ. Этим анализом мы продемонстрируем, как

Сказание о смерти Вещего Олега. Это единственное сказание, содержащее плач над телом погибшего князя, в то время как плач встречается во многих княжеских некрологах, где выступает в качестве имплицитной характеристики благочестивого князя-христианина. Каким же предстает в сказании князь-язычник, которого народ оплакивал «плачемъ великомъ» [29]? Что представляет собой его смерть? Что она знаменует?

Отмечая в сказании о смерти Олега мотивы и образы волшебной сказки, исследовательница М. Виролайнен¹⁴ предлагает интерпретировать смерть князя исходя из его отношений с конем. Фольклорный конь — это чудесный помощник, именно с его помощью герой совершает свои подвиги. Традиционным фольклорным мотивом является добывание невесты, осуществленное также с помощью коня. А вслед за Виролайнен напомним, что, согласно «Степенной книге» и другим источникам, именно Олег привел Игорю невесту, которой была Ольга; выходит «именно Олег обеспечил то русское будущее, которое связано» с ней [Виролайнен, 2003; 76]. Но сказочный

14 Подробный анализ мифологических и фольклорных мотивов и образов в сказании о Вещем Олеге см. [Виролайнен 2003].

герой никогда не отказывается от своего коня, «никогда не выбирает ту дорогу, на которой ему предсказано» его потерять [там же, 79]. В сказании об Олеге мы сталкиваемся с обратной ситуацией. Князь отрекается от своего помощника. Так, в тексте сказания конь по отношению к Олегу несколько раз определяется местоимением «свой», но всегда повествователем, который рассказывает о том, что Олег «помяну... конь свои» [28, 29]; единожды волхв, предсказывающий Олегу смерть от коня, характеризует коня эпитетом «любимый». Сам же князь отрекается от своего чудесного помощника, надеясь избежать таким образом смерти, отказывается от его помощи и, более того, смеется над ним, уже мертвым: «от сего ли льба смерть мне взяти» [29]. Олег наступает на череп коня, что Виролайнен трактует как «оскорбление предка» [Виролайнен, 2003; 80], незамедлительно влекущую за собой расплату. Итак, Олег нарушает правила «магического» поведения, принимает смерть от «попранных» предков, наделивших его магическими качествами» [там же, 82]. Такое «самоистребление ... родовой силы» [там же] тем не менее предопределено и позитивно для русской истории: с уходом Олега начинается новая для Руси эпоха, и открывает ее Ольга, введенная в киевскую историю именно Олегом. Следовательно, смерть Олега знаменует переход русской истории от языческой, «магической» культуры в культуру православного христианства¹⁵.

Мотив пренебрежения «святыней», которой с оговорками можно назвать череп любимого княжеского коня, провоцирует корреляционные отношения между анализируемым сказанием и рассказом о смерти Владимира Галицкого (1152 год), подробный разговор о котором мы будем вести ниже. Лишая

15 Христианскую интерпретацию сказания утверждает и Я. Лурье: «К рассказу о гибели вешего Олега предсказанное волхвом он (книжник — Т. Р.) добавил концовку, в которой объяснил, что если «чародейство» иногда сбывается «от волхования», то это надо объяснять либо «ослаблением божьим», либо «творением бесовским» и что вообще подобные истории происходят «на прелесть» (прельщенье) человеком» [Лурье 1964; 15]. «Повесть временных лет» Лурье цитирует по изданию: ПВЛ₂

крест символического значения и воспринимая его как бытовую вещь, Владимир Галицкий, преступивший крестное целование, позволяет пренебрежительное высказывание в адрес главной христианской святыни, называя ее «крестець малыи» [462]. За этим незамедлительно следует наказание: смерть. Но значения смерти двоих князей прямо противоположны: в то время как смерть Олега предопределена и связана с отказом Руси от языческой «магической» традиции, то Владимир Галицкий наказан смертью за то, что «отказался» от креста как христианского символа.

Контрольные вопросы:

1. *Вспомните, кто в русских волшебных сказках выступает как волшебный помощник (кроме коня)?*

2. *В чем заключается нарушение Олегом правил «магического» поведения?*

3. *Почему сказание о смерти князя-язычника содержит такой структурный компонент, как плач над его телом, если это панегирическое средство, создающее образ христианина?*

Сказание о убиении Ярополка Святославича. В этом сказании поступки героев-язычников интерпретируются с позиции христианской морали. Убийство Ярополка Святославича устроил его брат Владимир. В сказании книжник заостряет внимание на теме преданности слуги своему князю. Именно Блуда, слугу Ярополка, обвиняет автор в убийстве последнего¹⁶. Этой теме подчинена и система персонажей произведения.

В тексте две пары персонажей: двое враждующих князей, Владимир и Ярополк, и двое слуг Ярополка, Блуд и Варяжко. Ярополк — жертва Владимира. Когда мы будем говорить о стилистических особенностях повестей о княжеской смерти и некоторых рассказов о смерти *благочестивых* князей, мы отметим агиографический элемент в таких произведениях

16 Отношение древнерусского общества к убийству с течением времени претерпевало изменения. В настоящей работе мы не будем останавливать внимания на этой проблеме. Ее разработке посвящен параграф в исследовании Горского А. А. См. [Горский 2001].

как основополагающий. Панегирик умершему/убитому князю создается с помощью введения в ткань текста характеристик имплицитных (например, описание прекрасных церквей, возведенных при правлении этого князя) или эксплицитных (использование, например, эпитетов, создающих образ князя-христианина, прекрасного как внешне, так и душевно). Ярополк, язычник, таких характеристик иметь не может. Описаний Ярополка в рассказе вообще нет. В повести о княжеской смерти, в том случае, если князь убит, приводится характеристика его врагов, жестоких и неправедных. В данном тексте замысливший убийство князь Владимир не описывается и не характеризуется. Как и Ярополк, он язычник. Более того, в разговоре с Блудом он называет причину, в соответствии с которой вынужден убить брата: «не я бо почаль братью бити но онъ азъ же того оубояхъся» [64]¹⁷. Сам книжник в убийстве Ярополка обвиняет его слугу. Тем не менее в двух аспектах Владимир противопоставлен Ярополку-жертве: Владимир начинает действовать в открытом пространстве: «и стояше Володимиръ обрывся на Дорогожичі межи Дорогожичемъ и Капичемъ». Ярополк же «затворися... въ Киеве» [там же]. Позже, в повестях и рассказах об убийстве благонравных христиан-князей, мы увидим последовательное использование открытого пространства, характерного для действий княжеских врагов, и использование закрытого пространства, характеризующего князя-жертву. Например, в Повести о убиении Борисове или в Повести об убиении Игоря Ольговича убийцы князей, чужие им как грешники праведным, оказываются за пределами княжеского пространства, то есть *вне* мира их добродетели¹⁸.

17 Напомним, Ярополк стал причиной смерти своего брата Олега.

18 В повестях о княжеской смерти, где речь идет собственно о смерти, а не об убийстве, умирающий князь также может «действовать» в закрытом пространстве. Так, в Повести о смерти Давида Ростиславича, например, князь, решивший перед смертью стать монахом, единственное действие, выраженное глаголом движения «ходить», совершает в пределах церкви, при этом оставаясь «неподвижным» в «светском», а потому чуждом ему пространстве.

Еще одной чертой антитезы между заговорщиками и жертвой в повестях является активность убийц, выраженная обилием кинетических глаголов, и бездействие жертвы, в минуту угрозы предпочитающей молиться. В сказании о смерти Ярополка часто встречаются глаголы движения. Однако здесь они характеризуют как действия Владимира (несколько случаев использования форм «прийти», «войти», «ходить», «стоять»), так и действия Ярополка (несколько случаев употребления форм глагола «стоять», «прийти», «избегать» (в значении «бегать»), «полезть»). Последний глагол обозначает последнее действие, совершенное князем). Далее мы увидим, что большинство действий обоих князей вызваны речью Блуда. Но если Ярополк совершает только ответные действия, то изначально деятельность Владимира, вызвавшая деятельность Блуда, выражена контактным расположением глаголов движения «поиде — приде» [там же].

Вторая пара персонажей, слуги Ярополка, также построена на противопоставлении. Варяжко и Блуд ведут себя по отношению к своему господину противоположным образом. Блуд предаёт князя, вступая в сговор с Владимиром, Варяжко, напротив, пытается его спасти. Действия Блуда связаны с речевым влиянием на Ярополка: он ему лжёт, устраивая его убийство. Послушав Владимира (он обещает: «Аще оубью брата своего имети ты начну въ отца место своего и многу честь возмешу от мене» [там же]), Блуд отвечает: «Азь буду» [там же]. Ответ слуги вызывает авторское отступление о влиянии лести. Это отступление, замедляющее развитие сюжета в рассказе, состоит из ряда маркированных цитат из Псалтири, прерывающихся собственно авторскими комментариями. Открывается этот фрагмент высказыванием «О злая лесьть человеческая». Далее повествователь приводит цитату из псалма Давида: «Ядый хлебъ мой възвеличилъ естъ на мя лесьть» (Пс.40:10). Позже этой цитатой воспользуется книжник в Повести о убиении Андрея Боголюбского. Князь произносит в адрес своих слуг-убийц: «Богъ отомьститъ вы и мои хлебъ» [587]. Здесь Андрей Боголюбский ассоциирует себя с Христом (ср: «Но да сбудется

Писание: «ядущий со Мною хлеб поднял на Меня пята свою» (Ин. 13:18)). Книжник в сказании об убийстве Ярополка не позволяет своему герою произносить соответствующую реплику, поскольку Ярополк — язычник. Андрей же как страстотерпец и христианин самостоятельно цитирует Христа, причем не маркируя цитату. Таким образом, нельзя говорить о том, что соответствующая цитата из Псалтири характеризует Ярополка как страстотерпца, но она ставит его в один ряд с героем повести, страстотерпцем Андреем Боголюбским, а Блуда и убийц Андрея сравнивает с Иудой, поскольку именно его подразумевает Христос.

Далее повествователь в сказании о Ярополке комментирует положение Блуда: «Съ оубо луковаше на князя лестью» [64], — замечает книжник, предвосхищая последующее повествование об обманных речах Блуда к Ярополку. Повествователь продолжает цитировать Давида: «аки языки своими льщаху суди имъ Боже да отпадут от мыслии своихъ по множеству нечтъя изърини я яко прогневаша тя Господи» (Пс. 5:10–11). И паки тож рече Давыдъ мужи крови льстиви не приплюют днии своихъ» (Пс. 54:24) [64–65], — цитирует повествователь, говоря о неизбежном наказании, ожидающем князеубийцу. Отметим, книжник, выбирая цитаты, в которых многократно звучат слова с корнем «лесть», акцентирует внимание читателя на Блуде как на лжеце, это основная его характеристика, которая развивается в завершающем авторское отступление обобщении. Приведем это обобщение:

1Се есть светъ золь еже свещевають светъ золь на кровопролитье

2то суть неистовии иже приимъше от князя или от господина своего честь и дары ти мыслять о главе князя своего на погубленье,

Згорьше суть таковии бесовъ [там же].

Эпитеты «золь» и «неистовии» образуют синтаксический параллелизм. Если эпитет «золь» относится к обобщенной ситуации, он характеризует тех, кто замышляет «кровопро-

литие», то эпитет «неистовии» конкретизирует ситуацию, характеризуя неблагодарных слуг, замысливших убийство своего господина. В словаре русского языка XI–XVII веков среди прочих значений слова «неистовый» есть и такое толкование, как «лживый, бесчестный», и применяется оно как раз к анализируемому нами фрагменту [СлРЯ: вып.11, 1986; 145]. Следовательно, книжник в сказании настойчиво продолжает убеждать читателя в том, что ложь Блуда стала причиной смерти князя. И именно это делает Блуда похожим на предателя Иуду. Но в словаре Срезневского в той же самой ситуации лексема «неистовый» толкуется и как «жестокий». Такой спектр отрицательных черт врагов Ярополка ничему не противопоставлен. Положительных характеристик, впрочем, как и отрицательных, Ярополка нет. Между тем и «злые», и «неистовые» сравниваются с бесами, они оказываются хуже «бесов». Повествователь не уточняет чем, собственно, «злые и неистовии» хуже бесов. Та часть Повести о убиении Борисове, что посвящена убийству Бориса, завершается рассуждением об ангелах и бесах, где сказано, что «ангелъ бо ꙗ человеку зла не створять... а беси на злое всегда ловять» [121]. И далее

1Золь человекъ тщиться на злое не хуже есть беса

2беси бо бояться Бога а золь человекъ и Бога ся боить ни человекъ стыдиться

3беси бо креста Господня бояться а золь человекъ ни креста боиться [там же].

Этот фрагмент представляет собой развернутое сравнение «злых» с бесами. В отличие от нераспространенного сравнения в сказании об убийстве Ярополка, используя синтаксический параллелизм, антитезу, книжник в Повести о убиении Борисове в этом фрагменте проводит основания для сравнения злых людей с бесами: это стыд перед человеком и страх перед Богом. Причем страх перед Богом книжник маркирует, четырежды употребив глагол «бояться». Очевидно, антитезы между ангелами и бесами, а также речи о страхе перед Господом и символе креста не могло быть в ситуации с характеристикой

Блуда. Следовательно, мы вновь встречаемся с тем, что тот же, что и в летописном сказании, элемент в повести о княжеской смерти интерпретируется в соответствии с христианской позицией. Между тем важно (особенно для понимания образа княжеских убийц в повестях о княжеской смерти), что для характеристики врагов Ярополка, живущих в языческом мире, и врагов Бориса, живущих в христианском мире, используется одно слово — «бесы». Таким образом, зло, с точки зрения средневекового книжника, остается злом в любом случае.

Далее сказание о смерти Ярополка возвращается к конкретному примеру Блуда: «Якоже и Блудъ предасть князя своего приимъ от него чести многы съ бо бысть повинень крови тои» [65], — заключает повествователь. Таким образом, данное авторское отступление направлено на характеристику отрицательного персонажа сказания: употребляются эпитеты «золь» и «неистовии», связанные с качествами Блуда, прямо обвиняемого книжником в смерти князя, в целом, в сказании несколько раз употребляется слово «лестъ» и его формы.

Авторское отступление отделяет ту часть сказания, где рассказывается о замысле убийства, от части, где этот замысел воплощается. Книжник подчеркивает, что Блуд предпочитает действовать обманом: «Блудъ же не възмогъ како бы и погубити замысли лестью...» [там же]. Часть сказания, описывающая убийство князя, построена таким образом, что речевая деятельность Блуда, направленная в сторону Ярополка, чередуется с ответными физическими «движениями» Ярополка и Владимира:

1. Рече же Блудъ Ярополку Кияне слются къ Володимирю глаголюще приступа къ городу бранью яко предамы ти Ярополка побегни изъ града и послуша его Ярополкъ и бежа изъ града и пришедь затворяся въ граде Родене...

А Володимиръ вниде в Киевъ и оседаху Ярополка в Родне...

2. И рече Блудъ Ярополку видиши ли колко вои оу брата твоего намъ ихъ не перебороти и твори миръ съ братомъ своимъ лстя подь нимъ се рече

И рече Ярополкъ тако буди
И посла Блудъ ко Володимиру глаголя Яко събься мысль
твоя яко приведу Ярополка к тебе и пристрой оубити и
Володиерь же то слышавъ въшедь въ дворъ теремным
отень... седе ту с вои и съ дружиною своею

3. И рече Блуд Ярополку поиде къ брату своему и рьци ему
что ми ни вдасі то язъ прииму

Поиде же Ярополкъ и ре ему Варяжько не ходи княже
оубьютъ тя побегъни в Печенеги и приведеши воя и не послу-
ша его

И приде Ярополкъ къ Володиру и яко полезе въ двери
и подъяста и два Варяга мечема подъ пазусе

Блудъ же затвори двери и дасть по немь внити своимь

И тако оубьень бысть Ярополкъ [65–66].

Во всех трех процитированных фрагментах слова Блуда предваряют действия Ярополка, вслед за которым действуют и его враги. В собственно убийстве Блуд не участвует: он, говоря с Ярополком (анафора «И рече»), приводит его к убийцам. Повторим, сначала Блуд не совершает никаких активных действий. И большая часть действий Блуда в сказании названы глаголами «лстьить» и «речь». Последнее действие Блуда в тексте единственно названное акциональным глаголом «затвори»: Блуд затворил дверь в помещение, где происходит убийство. Здесь необходимо отметить и образованное лексическим повтором «затворити» кольцо: в начале текста сам Ярополка затворился в Киеве, в его финале князя затворили, чтобы произошло убийство. Выше мы отмечали, что противопоставление закрытого пространства, где находится умирающий князь, противопоставлено открытому, где, в случае убийства, находятся его враги. Символическое значение этого мы также постарались отметить. Интересно, что в сказании об убийстве Ярополка, Блуд сам закрывает дверь за князем, тем самым *помещая его* в закрытое пространство (в повестях о княжеской смерти мы не увидим этого; добродетельные князья «самостоятельно» оказываются в замкнутом пространстве). Кроме того,

автор указывает на цель, с которой действует Блуд, «затворяет» князя: «Блудъ же завтори двери и не дасть по немъ внити своимъ» [66]. Подобного конкретного объяснения закрытому пространству, где находится князь, в повестях нет. Значение закрытого пространства там исключительно символично. Все это позволяет нам говорить о том, что Ярополк, формально становясь в один ряд с князьями-страстотерпцами, таковым не является. Интересно также и то, что именно Блуд ставит его в этот ряд.

В трех процитированных фрагментах, составляющих сцену убийства Ярополка, любопытными представляются взаимоотношения князя и слуг. Ярополк полностью доверяет Блуду и не слушает Варяжко. Доверие князя Блуду выражено в первом фрагменте, во-первых, конверсивами «рече (Блуд) — послуша (Ярополк)», а во-вторых, повтором глагола «побегни (Блудъ) — избежь». Глагол «побегни» употребляется также в третьем фрагменте, коррелирующем со вторым. В нем этот глагол в императиве использует другой слуга Ярополка, Варяжко. Он составляет антитетичную пару с Блудом. Даже на уровне речевой практики эта антитеза проявлена: Варяжко является единственным персонажем, который обращается к князю, называет его «княже». Но призыва слуги бежать к Печенегам Ярополк «не послуша» (здесь: «рече» (Варяжко) — «не послуша» Ярополк). Тогда Варяжко сам уже после смерти князя «бежал в Печенеги» и, отмечает повествователь, «много воева с Печенеги на Володимера» [66]. Таким образом, Варяжко как бы заместил своего господина. Ярополк, между тем, оказывается «бездействующим» на протяжении всего сказания и безропотно идет в руки убийцам. И. П. Еремин пишет: «Подобно всем мученикам, он покорно идет на встречу смерти» [Еремин, 1987; 53]. Но Ярополк не сопротивляется, не потому что для него существует идеал мученика, а потому что он обманут. И вновь мы встречаемся с ситуацией, когда одинаковые, казалось бы, черты князя-язычника и князя-христианина, в данном случае объединяющее их «бездействие», по-разному интерпре-

тируются. Борис и Глеб, например, зная о готовящемся убийстве, ничего не предпринимают и идут на смерть именно как мученики. Бездействие князей связано с христианским идеалом, в соответствии с которым князь не причиняет зла своим врагам, а просит Бога их спасти.

В повестях о княжеской смерти князя «говорят». И их речевая практика противопоставлена «молчащим» врагам. Самым же «говорящим» в сказании оказывается Блуд, а речь его приводит к гибели князя. Сначала Блуд вступает в диалог с Владимиром, предлагающим ему перейти на его сторону, затем он начинает разговаривать с Ярополком, который отвечает ему «тако буди» на предложение обманщика пойти на перемирие с братом. «Тако буди» — это единственная реплика, произнесенная князем. В повестях о княжеской смерти мы увидим, что речевая практика князей связана с их верой: обязательным в большинстве повестей является произнесение предсмертной молитвы, «исходящей из глубины сердца». В летописном сказании единственный раз лексема «сердце», коррелирующая с лексемой «слово», появляется в первой реплике Блуда, отвечающего Владимиру. Прямо противоположная ситуации в повестях, ситуация в сказании может объясняться, как нам кажется, христианским мировоззрением повестей. Обращенное к Богу, «слово», которое произносят в молитве князя, так сказать, честное. В сказании же о смерти Ярополка «говорение» язычника-Блуда связано с ложью. Сам Ярополк не мог произносить молитв. Между тем молитва в повести о княжеской смерти, во-первых, отличает князя-христианина от «окаянного» врага, а во-вторых, представляет его действительно глубоко верующим (не случайно молитва предваряется авторским замечанием «Вздохнув из глубины сердечныя» [588, например]). Слово, обращенное к Богу, приобретает символическое значение и становится своеобразной характеристикой князя.

Итак, книжник в летописном сказании о гибели Ярополка считает Блуда виновным в гибели князя. Между тем, согласно словарю русского языка 11–17 веков, существитель-

ное «блуд» имеет значение «распутство» [66]. И в последних строках текста автор, не обращаясь к Блуду-персонажу, все-таки подчеркивает, что именно «блуд» является причиной бед. Дело в то, что, не давая эксплицитных характеристик князьям — Владимиру и Ярополку, повествователь характеризует Святополка, сына Владимира и его жены, бывшей жены Ярополка, эпитетом «злой». Ранее эпитет «злой» употреблялся по отношению к тем, кто замышляет убийство своего господина и к Блуду, в частности. Но почему же книжник прибегает к использованию этого эпитета по отношению к Святополку? Приведем финальный фрагмент сказания: «Володимиръ же залеже братьню Грекиню и бе непраздна от нея же роди Святополка от греховнаго бо корене злыи плодь бываетъ понеже была бе матери его черницею... Володимиръ залаже ю не по браку прелюбоденчищъ бысть оубо темъ же и отецъ его не любяше бе бо от двою отцю от Ярополка и от Володимира» [66]. Повествователь сам указывает причины, по которым «от греховнаго бо корене злыи плодь бываетъ». Итак, мать Святополка была монахиней, а «Володимиръ залеже ю не по браку». Повествователь, называя Владимира «прелюбоденчищъ», обвиняет его, еще язычника, *в распутстве, то есть в блуде*. Интересно, что Святополк, «злой плод», станет убийцей Бориса и Глеба, повесть о убиении которых будет первой повестью о княжеских смертях.

Таким образом, в летописном сказании о смерти Ярополка образ княжеского убийцы создан более детально, он ярче в сравнении с образом князя-жертвы. В повестях о княжеской смерти все наоборот. Задача повести подчинена созданию образа идеального князя-христианина, следствием чего является агиографический стиль и панегирический тон повествования. Сказание, действие которого происходит в эпоху языческой Руси, такой цели не преследует. Следствием этого и является то, что некоторые указанные нами общие для сказаний и повестей элементы в повестях переосмысливаются в духе христианского мировоззрения.

Контрольные вопросы:

1. Почему Ярополк, будучи жертвой, никак не характеризуется в сказании?
2. Почему Владимир, будучи братоубийцей, не характеризуется в сказании эксплицитно?
3. Какими имплицитными средствами характеризуется Владимир?
4. Какую сюжетную и, главное, символическую роль в сказании выполняет Блуд?
5. Какое символическое значение имеет говорение Блуда?
6. Мотив лжи в сказании;
7. Какое действие Блуда является в тексте единственно названным акциональным глаголом?
8. Мотив верности слуги в сказании;

Сказанию о Ярополке Святославиче в структурном и тематическом отношении во многом соответствует *повествование о вражде Креза и Кира*, читающееся во *Временнике* Георгия Монаха, оказавшем влияние на формирование русского летописания. Жанровую принадлежность подобных повествований О. В. Творогов определяет как «легендарно-исторические рассказы» и соотносит их с «летописными рассказами» [Творогов 1970, 115–116]. Л. И. Щеголева, детально проанализировав византийский оригинал соответствующего повествования, доказала что повествование о Кире и Крезе «содержит устойчивые признаки сюжетной организации» [Щеголева, 140]. Наша задача — представить соответствующий текст как сочинение о смерти злодея-язычника, выбравшего неправый путь. Мы попытаемся доказать близость этого повествования из переводного *Временника* таким древнерусским летописным жанрам, как сказание и рассказ о княжеской смерти. В частности, мы проведем сопоставительный анализ Повествования о Кире и Крезе и летописного Сказания о убиении Ярополка Святославича.

Система персонажей повествования о Крезе и Кире организована антитетично и симметрично: пара врагов — Крез

и Кир, пара «предсказателей» — пророк Даниил и жрец, вельможи Кира — послы Креза. В рассказе — две сюжетные линии. Одна линия — история Креза, Лидийского царя, выбравшего себе путь захватчика. Желая подчинить себе «окрестныя грады... и дальнихъ княжья» [Матвеевко, 124], он угрожает войной персидскому царю Киру. Повествователь указывает на причину, побудившую Креза развязать войну: Крез «разгордевся» [там же]. «На этой черте... Креза основана завязка и все действие» произведения [Щеголева, 80]. Завершает историю казненного Креза, образуя композиционное кольцо, мораль: «и себе и своя си погоуби за мноую несытость» [Матвеевко, 126]. Таким образом, повествователь акцентирует, что алчность — тот порок, за который наказан Крез.

Крез физически активен как захватчик: его действия и в начальной, и финальной, батальной, сценах связаны с его «перемещением», о чем мы скажем ниже. Зато физически пассивен Крез в сцене с волхвом. Крез посылает своих людей к пифии, чтоб узнать, одержит ли он над Киrom победу. Диалога и вообще кого-либо контакта Креза с волхвом нет. Они не видят друг друга. Получить предсказание от пифии Крез может только через жреца: «Перейдя реку Галис, Крез великую державу разрушит» [там же, 125]. Так, идя по неправильному пути, Крез заблуждается, растолковывая это двусмысленное предсказание. Перейдя реку Галис, он разрушил царство, но свое же.

Вторая сюжетная линия — история Кира. Он также совершает свой путь, но противоположный пути Креза. И этот путь оказывается верным. Однако находит Кир его не сразу. Крез угрожает Киру войной. И, устранившись («зело оустрашився» [там же, 124]), Кир решает бежать в Индийские страны. Глагол «бежати» [там же] — единственный глагол с семантикой перемещения, который характеризует Кира. И это перемещение *от* Креза. Из последующих событий рассказа мы узнаем, что это решение стало бы ошибкой. От ошибки Кира предостерегает жена, которая, по сути, выступает посредником между Киrom и пророком Даниилом: она направляет его за советом к Дании-

лу. Следование совету жены — это первый шаг на пути Кира к истине (кстати, жена Кира — единственный персонаж рассказа, не имеющий пары). Эта частная ситуация имеет библейский, а значит универсальный, прообраз: пятая глава Книги пророка Даниила рассказывает о царе Валтасаре, о письменах на стене царского чертога, которые никто не мог разгадать, кроме Даниила. За советом к Даниилу Вальтасара направляет именно его жена (Дан.5:10–12). Все это, видимо, и позволяет повествователю сделать следующее обобщение сразу после диалога Кира с женой о Данииле: «в бедах жены поспешны соуть на моужьския съветы и къ богу прибегание искрнее прикасатися и скоро» [там же, 125].

Следующим шагом Кира на пути к истине станет прямое общение Кира с Даниилом, который *сам приходит* к царю и от которого царь узнает о библейской предопределенности своего пути: Даниил произносит Киру пророчество Исаяи (Ис.: 45.1, 13) о том, что Кир «крепость цареву... разрушит и ... людей пленных возвратит» [там же], т. е. отпустит сынов Израилевых из своей земли. Напомним, что Крез и пифия, так сказать, дистанцированы. Кроме того, получив предсказание от волхва, Крез не произносит ни единого слова. Иное в истории о Кире: во-первых, он «припаде на ногоу Данилоу и поклонися емоу» [там же], а во-вторых, он произносит небольшой монолог: «Живъ Господь бог твой азъ испущу Израиля от моя земля да слоужать богу своему въ Иерусалиме» [там же, 126]. Преклоненная фигура Кира, следующего Божьей воле и говорящего об этом, противопоставлена язычнику Крезу, которого своеволие и *алчность* побуждают к неправому действию. Этот контраст усиливается тем, что Даниил во Временнике изображен нищим: пророк «в нищете пребывает» [там же, 125]. (Мотива нищеты Даниила, между прочим, нет в византийском оригинале [Щеголева, 141].) Путь Кира, иными словами, — это путь к истине, который он выбрал, не поддавшись искушению гневом и страхом и не «бжав» в Индийские страны. Символичным, безусловно, является то, что Даниил прибывает к Киру именно из Индийской страны.

История «взаимоотношений» царей с «чудесным» — Крез и пифия, Кир и Даниил — представляют собой относительно самостоятельную историю, помещенную повествователем в композиционный в центр рассказа о войне между царями и ретардирующую повествование о войне. Непосредственно о войне посвящены рамочные компоненты рассказа, к анализу которых мы переходим.

Главный герой финальной батальной сцены — Кир. Эта сцена наполнена синонимичными или контекстно синонимичными глаголами и глагольными формами, характеризующими его действия в отношении Креза: «вооружився», «ополчился», «повеси», «отвел», «[смерти] преда» [Матвеевко, 126] и т. д. И среди них только один глагол с семантикой перемещения: «изыде» [там же] и, видимо, в значении «идти войной»: «изыде и ополчился на Креза». А вооружился Кир не только буквально, но и метафорически, праведным пророчеством. Интересно, что Крез, в этой сцене выступающий объектом действий Кира, настойчиво продолжает «перемещаться», на что мы указывали в начальной части статьи. Крез — отрицательный герой рассказа. Его образ создается теми же средствами, которыми позже будут пользоваться древнерусские летописцы в разных типах повествований о княжеской смерти: отрицательные герои всегда физически активны, они буквально «перемещаются» в отличие от «статичных» положительных героев. Так, в постоянном движении Святополк Окаянные и его слуги, убийцы Игоря Ольговича и Андрея Боголюбского [Рудомазина, 134–136]. Отрицательные герои вообще физически активны. (Во Временнике Георгия Монаха первые братоубийцы — Каин и Ромул — являются основателями первых городов). Вот и Крез как в начальной, так и в финальной сценах рассказа «изыде на Кира», «приеде Алию», «сступивъ с Кюром» [Матвеевко, 126] и пр.

Таким образом, при всей относительной физической статике Кир динамичен в мировоззренческом отношении: его первая психологическая реакция — вызванный ультимату-

мом Креза страх, который сменяется смирением перед Божьей волей и воинским воодушевлением. Физически динамичный Крез, напротив, остается душевно статичным, что артикулирует повествователь, замыкая повествование о Крезе в композиционное кольцо из упоминания о его грехах: гордыне и алчности. Метафорический путь Кира — это путь к истине. Метафорический путь Креза — это путь к заблуждению. Это воплощено в характере пророчеств — языческого и библейского, двусмысленного и однозначного.

О «русской тональности», которая пронизывает этот рассказ, пишет Л. И. Щеголева. Свободный характер перевода этой истории («В ХГА Крез покорил себе окрестные и дальние землевладения... Во Врем он покорил окрестные города и дальние княжества. Вставлено слово «города». В словосочетании «поборил окрестные города и дальние страны» проглядывается ситуация, напоминающая домонгольскую Русь: сильный удельный князь сначала покоряет окрестные города, затем идет войной на другие княжества» [Щеголева, 139]) свидетельствует о представлении древнерусским переводчиком византийской ситуации как «близкой и понятной» [там же]. Мы же хотим обратить внимание на существование в русской летописи повествования, близкого к рассказу о Кире и Крезе по тематике и по структуре системы персонажей, на Сказание о убиении Ярополка Святославича.

Таким образом, повествование о войне Креза и Кира, действительно, может рассматриваться как рассказ или сказание о смерти злодея-правителя. Образ Креза создается способами, которыми в древнерусской литературе создаются образы не благочестивых князей в соответствующих жанрах. Нам представляется, что предпочтительнее считать этот текст находящимся *между* жанрами сказания и рассказа, потому как система координат, в которой работает повествователь, — библейско-христианская, однако герои произведения христианства не знают. В оригинальной древнерусской литературе также встречаются произведения, жанровую природу которых одно-

значно определить нельзя. К таким текстам относится и рассмотренное в нашей статье повествование о смерти Ярополка Святославича, занимающее положение между сказанием и рассказом. Создавая образы Ярополка, Владимира или слуг, повествователь обильно цитирует Библию, однако действие в повести происходит в дохристианской Руси. Между переводным повествованием о Крезе и оригинальным сказанием о Ярополке есть и структурные параллели. Во-первых, симметричными оказываются системы персонажей, образованные попарно противопоставленными героями. Во-вторых, ключевая сюжетная и структурная роль отведена категории «грех» (эта категория композиционно маркирована во Временнике и семантически акцентирована в летописи).

На первый взгляд, результаты противостояний героев из переводного и оригинального текстов противоположны: жертва сначала, Кир становится победителем в финале, духовное и военное поражение терпит инициатор конфликта. В истории о Ярополке и Владимире жертва вероломства своих слуги и брата погибает. Но, подобно тому как угроза Креза приводит Кира к библейским смыслам, провокация Блуда заложит основу для «библейской» истории Руси: следствием похода Владимира на брата стало рождение Святополка Окаянного. А он убьет своих братьев Бориса и Глеба, в результате этого ставших первыми русским святыми, и начавших, таким образом, христианскую историю Руси с искупительной жертвы, подобно тому как искупительная жертва Христа открыла всеобщую историю христианства.

Поэтику летописного рассказа о княжеской смерти мы предлагаем рассмотреть на примере **рассказа о смерти Владимира Галицкого**. В этом рассказе смерть выступает как наказание. Рассказе посвященном киевскому посольству к галицкому князю. Отправляющий должность посла киевский боярин Петр Бориславич прибывает к Владимиру Галицкому

с грамотами о верности Изяславу и возврате захваченных городов. На этом Владимир целовал крест. Однако, преступив клятву, он велит послу возвращаться к его князю и в тот же день умирает.

Повествование открывается посольской речью. Киевский князь Изяслав требует от Владимира Галицкого вернуть захваченные земли: «на нихъже еси к нама с королемъ крестъ целовал не хощеш ли дати то съступиль еси крестъного целованья» [461]. Посол здесь только заместитель князя, он говорит от его лица и Владимир обращается к нему, как непосредственно к киевскому князю. Однако Петр приобретает самостоятельную роль и выступает как инициатор проблематики произведения в ключевом для этой части (и для всего дальнейшего хода событий) разговоре с Владимиром о кресте, на котором князь принес клятву верности Изяславу. Петр пытается вразумить князя, который «крестъ еси къ брату своему къ Изяславу и къ королеви целоваль» [462]. Владимир иронически спрашивает: «Сии ли крестецъ малыи» [там же]. На что Петр ему отвечает: «Княже аче крестъ малъ но сила велика его есть на небеси и на земли... оже Богъ своею волею на томъ руци свои простерлъ есть» [там же]. Очевидно, что оппоненты говорят о двух разных крестах. Эта антитеза восходит к пониманию Владимиром креста как вещи, соизмеримой другим бытовым вещам и лишенной символического и божественного содержания (он, видимо, подразумевает нательный крест). В высказывании Петра крест есть символ, с бытовыми вещами не соизмеримый, имеющий вселенскую значимость (слова Петра «Богъ своею волею на томъ руци вои простерлъ есть» соотносимы, в частности, со словами Христа: «И аще аз вознесен буду от земли, вся привлеку к себе» (Ин.12:32)). Таким образом, пытаясь вразумить Владимира, Петр Бориславич говорит о ходе событий, управляемом Богом. А князь этому ходу противится. Владимир прогнал посла, проигнорировав требования, к нему предъявленные (тем самым он «съступиль крестъного целования» [там же]) и пренебрегши христианской святыней.

Петр уезжает из Галича. Прогнав Петра и напоследок посмеявшись над ним («поеха мужь Руский обуимавь вся волости» [462–463]), князь идет к вечерне. Когда он возвращается с нее, то «на степени идеже поругася» [463], он вдруг говорит: «Оле те некто мя оудари за плече» [там же]. «И не може с того места ни мало поступити» [там же], — заключает повествователь. Сцена, таким образом, обрамлена двумя репликами Владимира Галицкого, в которых выражается соответственно «торжество нечестивца» и его скорое «падение».

Здесь получает неожиданную актуализацию трижды звучавший в речах Изяслава и Петра глагол «съступити» («съступити крестного целования»). Мы имеем дело со своего рода «реверсивной символизацией». Очевидно, что пространственное значение глагола «соступить» первичное, а относящееся к нарушению клятв — метафорическое. Однако в рассказе концентрированное в самом начале употребление глагола «соступити» применительно к несоблюдению князем клятвы придает этому употреблению, так сказать, «исходный» характер, а смерть князя — специфической метафоры, в которой воплощено соответствие наказания преступлению. Оказавшись на той *ступени*, где он издевался над Петром, князь чувствует нанесенный ему удар и не может с нее *соступить*. События вступают в метафорические отношения с языком (ср. предостережение Петра: «а съступиши то не будеши живъ» [462]). *Причинным* объяснением произошедшего обладает Петр Бориславич, который, тем не менее, не знает о случившемся. Ему противопоставлены люди Владимира. В поисках объяснения внезапного недомогания князя и вследствие этого его смерти они решают, что «дна есть подъступила» [463], иные же «другояко молвяху» [там же]. И то, что стало следствием пренебрежительного отношения к божественному кресту, люди Владимира пытаются лечить, не зная причины тому, забыв, таким образом, о Божьей воле или полагаясь на собственные силы. Они судят о событии, подоплеку которого не знают, как о событии человеческого характера: Владимир «не може с того ме-

ста ни мало поступити и хоте летети и ту подьхытиша и подь руце и несоша и въ горенку и вложиша и въ оукропъ и молвяхуть яко дна есть подьступила ни же другояко молвяху...» [там же]. Причем действия Владимира в этом фрагменте рассказа сводятся к его восклицанию: «Оле те некто мя оудари за плече», а также в описании того самого приступа, который с ним случился: «не може с того места ни мало поступити и хоте летети». Далее же все действия, названные глаголами, соединенными сочинительной полисендетонной связью, стремительно совершаются над Владимиром его людьми, воли которых (а не Божественной) он оказывается предоставлен. В разговоре о кресте Владимир лишил крест сакрального и символического содержания, что «позволило» ему рассуждать о кресте как о вещи. Теперь же болезнь Владимира и его смерть окружающие также оценивают, лишая символического содержания в силу незнания ими всего положения вещей.

Восприятию княжеской смерти его окружением будет противопоставлено восприятие её Петром Бориславичем. Основанием такого противопоставления служит осведомленность Петра и неосведомленность княжеского окружения о происшедших событиях. Сюжетно поворотным (в том числе и в буквальном смысле) оказывается эпизод пребывания Петра в Большеве. Петр Бориславич даже в пространственном отношении оказывается как бы «нигде». С одной стороны, он, высланный князем из Галича, покинул город, но с другой, в Большеве его задерживает посол от «князя» с требованием не отправляться назад, а ждать дальнейшего указания от князя. Этот фрагмент выстроен двумя организованными анафорой и параллелизмом репликами в адрес Петра Бориславича: «Князь ти молвить не ездити никаможе но жди ту доколе по тя выслу» [там же] и «князь тя зоветъ» [там же]. Между этими репликами книжник прибегает к так же организованному анафорой и параллелизмом описанию душевного состояния Петра: «Петръ же темь печалень бяше велми оже ему бяше опять в городъ поехати творяшеться прияти муку пуше того Петр же тужашеть яко бе

еще до обеда» [там же]. Всё это объясняется незнанием Петра о произошедшем с Владимиром. Заметим, что к этому моменту Владимир уже умирает, о чем знает посол, который под князем понимает сына Владимира Ярослава. Петр же пребывает в неведении, и для него князь — это Владимир. И на данном этапе Петр Бориславич обладает знанием лишь о подоплеке смерти Владимира. Сюжетная динамика, связанная с Петром, — это, при его изначальном знании *причин*, нарастание его знания *фактов*: от *печали* (под которой можно понимать чисто житейскую «заботу», мотивированную неполнотой осведомленности) в Большеве — через *удивление* по приезду в Галич — к полному *знанию* о свершившемся.

Есть очевидный параллелизм двух сцен, создающих середину произведения (между обрамляющими рассказ посольскими речами): сцены «что было с Владимиром» и сцены «что было с Петром». Владимир движется вверх — вниз (к вечерне и обратно) и сталкивается с некоей двусмысленностью (кто его ударил?). Но это событие, так сказать, лежит не в круге фактически: чтобы его понять, нужно знание, которым Владимир не обладает, — знание причин явлений. Петр движется прочь из Галича и обратно и на переломе этого движения тоже сталкивается с двусмысленностью (кто его позвал?). Но это — простой факт, который разъясняется по его возвращении в Галич. Вокруг умирающего Владимира — толки его людей. Вокруг вернувшегося Петра — те же толки людей о Владимире: они излагают события Петру, не ведая подоплеки: «они же рекоша что си оусунуль за плече и с того нача велми изнемагати и тако Богъ поя и» [464]. Заметим, что о Боге один раз говорилось в посольской речи Петра («а нама с королемъ с тобою како Богъ дастъ» [461–462]) и дважды в его речи о кресте; люди Владимира, говорящие Петру, что князя «Богъ поя» [464], — это следующий раз после большого перерыва, когда имя Божье звучит в рассказе; но для них это выражение значит не более чем «князь умер». Владимир в своем понимании своей судьбы не выделен из этой судачащей среды, а Петр ей противопостав-

лен — он знает о смерти Владимира, как и окружающие, но он один знает о том, что привело к этой смерти. Не случайно Петру принадлежит в диалоге с князьими людьми реплика: «*Воля Божия*». О «воле Божьей» «не вспоминалось» с разговора о кресте в первой части рассказа, и принадлежала эта мысль опять-таки Петру («Богъ своею волею на томъ руци свои простерль» [462]).

Завершается рассказ посольской речью Ярослава Изяславу, который открывает её высказыванием о «Божьей воле»: «Се Богъ волю свою како ему угодно тако створиль есть» [464]. Таким образом, он говорит о ходе событий, управляемом Богом: «а то оуже Богъ осудиль аче Богъ отца моего поняль а мене Бог на его месте оставиль» [там же], что связывает эту часть рассказа с первой и противопоставляет их внутренним частям, где Бог ни разу не упомянут.

Внешними границами рассказа представляются посольские речи сначала Изяслава, направленная Владимиру, а затем — Ярослава Владимировича, направленная в качестве ответа Изяславу. Они представляют собой «идеальный диалог»: предъявление требования — выполнение его. Но возможность такого диалога возникает только за счёт вмешательства в происходящее посла Изяслава, Петра Бориславича, который, будучи в первой речи, в речи Изяслава, лишь заместителем, представителем своего князя, в дальнейшем выступает как самостоятельный персонаж, «деятельность» которого провоцирует развитие событий. И вся смысловая полнота произошедшего оказывается, в конечном счёте, доступной лишь ему одному. Без вмешательства в события Петра не возможным оказался тот диалог между князьями (в итоге между Изяславом и Ярославом, но не Владимиром), который организовал границу для рассказа. Ярослав в своей речи признаёт за Изяславом власть, то, чего требовал от Владимира Изяслав: «Аче Богъ отца моего поняль а ты ми буди въ отца место» [там же]. Важнейшим критерием, распределяющим действующих лиц рассказа, является объём их знания о происходящем, или, иначе говоря, —

степень их причастности авторскому всеведению. Прежде всего, у рассказа есть «автор», обладающий полнотой знания, фактического и оценочного. Есть Владимир и его люди, остающиеся на уровне фактического. Они так и не поняли, что произошло, и даже Владимира автор не допустил до понимания того, что его смерть — следствие его нечестия. Но есть Ярослав, который в структуре рассказа представляет идеальную пару для своего отца: именно с Ярославом связано завершение посольских дел в финале рассказа; для него судьба отца выступила как *exemplum*, как внятное предостережение. Смысл его реплики, обращенной к Изяславу: «А ты ся с моимъ отцомъ самъ ведалъ / что межа има было / а то оуже Богъ осудиль / аче Богъ отца моего поняль/ а мене Богъ на его месте оставиль» [там же]: что бы там ни было между вами, Бог рассудил это, коли он забрал моего отца. Ярослав — единственный персонаж рассказа, за которым можно не признавать полноты фактического знания, но которому присуща полнота оценочного (недаром в его речи Изяславу более, где бы то ни было, названо имя Божье, пять раз). Наконец, есть Петр, достигающий того объема знания, которым обладает автор, и единственный, чье знание в этом произведении *движется*, стремясь к полноте: от твердого знания причин — к постижению того, как эти причины воплощаются в событиях.

Таким образом, симметрическая структура рассказа образует нечто вроде диптиха, «правая» створка которого начинается с переломной в сюжетном плане сцены без диалога, сцена «промежуточного состояния» (в пространственном и смысловом отношении) Петра Бориславича, ограниченной от других частей с обеих сторон репликами посла из Галича. Обрамляют этот эпизод соотносящиеся фрагменты смерти князя в восприятии его окружения (главным здесь является диалог Владимира и Петра о кресте) и восприятие этого же факта Петром Бориславичем (здесь главным оказывается диалог осведомленного Петра и неосведомленных княжеских слуг при кажущейся «осведомленности наоборот»), и рамку повествования создают

речи князей, образующие большой «идеальный» диалог. Лишение креста Владимиром Галицким символического значения, пренебрежительное к нему отношение становится причиной смерти князя, не успевшего к ней подготовиться.

Упражнение 1

Перед вами текст о убиении Аскольда и Дири из «Повести временных лет». Прочитав и проанализировав этот текст, определите, к какой форме летописного повествования он относится.

Выступил в поход Олег, взяв с собою много воинов: варягов, чудь, словен, мерю, весь, кривичей, и пришел к Смоленску с кривичами, и принял власть в городе, и посадил в нем своего мужа. Оттуда отправился вниз, и взял Любеч, и также посадил мужа своего. И пришли к горам Киевским, и узнал Олег, что княжат тут Аскольд и Дир. Спрятал он одних воинов в ладьях, а других оставил позади, и сам приступил, неся младенца Игоря. И подплыл к Угорской горе, спрятав своих воинов, и послал к Аскольду и Диру, говоря им, что-де «мы купцы, идем в Греки от Олега и княжича Игоря. Придите к нам, к родичам своим». Когда же Аскольд и Дир пришли, выскочили все остальные из ладей, и сказал Олег Аскольду и Диру: «Не князья вы и не княжеского рода, но я княжеского рода», и показал Игоря: «А это сын Рюрика». И убили Аскольда и Дири, отнесли на гору и погребли Аскольда на горе, которая называется ныне Угорской, где теперь Ольмин двор; на той могиле Ольма поставил церковь святого Николы; а Дириова могила — за церковью святой Ирины.

При исследовании текста обращайтесь к теоретическому материалу, изложенному в начале параграфа.

Упражнение 2

Перед вами текст о убиении Ростислава из «Повести временных лет». Прочитав и проанализировав этот текст, определите, к какой форме летописного повествования он относится.

Когда Ростислав был в Тмутаракани и брал дань с касогов и с других народов, этого так испугались греки, что с обманом

подослали к нему котопана. Когда же он пришел к Ростиславу, — он вошел к нему в доверие, и чтит его Ростислав. Однажды, когда Ростислав пирует с дружиною своею, котопан сказал: «Князь, хочу выпить за тебя». Тот же ответил: «Пей». Он же отпил половину, а половину дал выпить князю, опустив палец в чашу; а под ногтем был у него яд смертельный, и дал князю, обрекая его на смерть не позднее седьмого дня. Тот выпил, котопан же, вернувшись в Корсунь, поведал там, что именно в этот день умрет Ростислав, как и случилось. Котопана этого побили камнями корсунские люди. Был Ростислав муж доблестный, воинственный, прекрасен сложением и красив лицом и милостив к убогим. И умер февраля в 3-й день и положен там в церкви святой Богородицы.

При исследовании текста обращайтесь к теоретическому материалу, изложенному в начале параграфа.

Глава III. Поэтика повести о княжеской смерти

Повести о княжеской смерти разделяются на повести о **мирной кончине** и на повести о **убиении**. К первому типу относятся Повесть о убиении Борисове (1015 год), Повесть о убиении Игорева (1147 год) и Повесть о убиении Андрея Боголюбского (1198 год). К второму типу — Повести из семейной хроники Ростиславичей (Повесть о смерти Ростислава Мстиславича, Повесть о смерти Мстислава Ростиславича, Повесть о смерти Давида Ростиславича (1168, 1178 и 1197 годы соответственно) и Повесть о смерти Владимира Васильковича (1289 год).

Жанровой моделью обоих типов повести и в особенности повести второго типа стала Повесть о убиении Борисове. Анализ повествования, послужившего жанровой моделью для других текстов, мы считаем необходимым привести здесь.

Повесть о убиении Борисове. Первичной моделью жанра повести о княжеской смерти И. П. Еремин называет летописную повесть **о Борисе и Глебе**. Целью настоящего анализа является выявление тех композиционных и стилистических особенностей повести, которые стали «образцовыми» в формировании соответствующего жанрового вида.

Художественная организация текста повести строится на основе антитетичной дифференциации персонажей. С одной стороны, Святополк, характеризующийся эпитетом «окаянный», с другой — Борис и Глеб, характеризующиеся эпитетом «блаженный» и сравнением с «агнцем непорочным». Святополк и братья представляют собой ядро системы персонажей повести. Периферию же этой системы формируют слуга Бориса Георгий и люди Святополка, которые названы повествователем «звери дикие». Обе противоборствующие стороны занимают особое положение в пространстве повести.

Пространство людей Святополка — открытое пространство «около шатра» [120] Бориса, в котором тот молится. Борис занимает, следовательно, закрытое пространство, и все действия, совершаемые им, совершаются именно там. Князь

и его убийцы, находящиеся за пределами его помещения, вне мира его христианского благочестия, никогда не встречаются лицом к лицу, визуальнo не контактируют, не вступают в визуальный диалог (это касается всех без исключения повестей о княжеской смерти). И наоборот, взгляд совершающего предсмертную молитву князя направлен на Святой Лик. Регулярной для повестей о княжеской смерти является ремарка, открывающая княжеское обращение к Богу — «зря на икону» [119], и ее варианты. Перед смертью князя Бог обращен лицом к нему, подобно тому как на православных иконах лицом к молящемуся изображены всегда святые и никогда демоническая сила или Иуда [Лихачев, 1971; 392] — семантический пласт, характеризующий в повестях врагов князя. Пространственное противопоставление персонажей «тянет» за собой еще один уровень антитезы, работающий на задачу книжника представить в повести идеального правителя, т. е. такого правителя, который, главным образом, являл бы собой образец смиренного христианина. В настоящей повести таким образом представляются Борис и Глеб. Мы говорили, что все действия Бориса совершаются в закрытом пространстве. Но что это за действия? Перечислим глаголы и глагольные формы, характеризующие действия Бориса: «плакася», «рече», «вставъ», «поюща», «нача пети», «глаголати», «увидевъ», «зря», «помолившюся», «скончася» (все перечисленные глагольные формы принадлежат сцене убийства и фрагменту, предшествующему этой сцене). Действия, выраженные этими глаголами, связаны с речевой практикой (даже деепричастие «вставъ» комментируется сочетанием, содержащим в себе причину этого движения — «нача пети»). Таким образом, знающий о готовящемся против него преступлении Борис смиряется со своей участью, причину такого поведения можно понять, проанализировав молитву князя, сочетающую в себе речь непосредственно персонажа и цитаты из Псалтири:

Господи

Что ся оумножася стужающии ми встають на мя мнози (Пс. 3:2) ...

а) яко стрелы твоя оунъзоша во мне (Пс. 37:3)

б) яко азъ на раны готовъ
и болезни моя предо мною есть...

2

Господи

Оуслыши молитву моя и не вниди в судъ с рабомъ твоимъ

а) яко не оправдиться предъ тобою всякъ живы

б) яко погна врагъ душу мою...

3

Унци тучни и сборъ злобныхъ оседе мя (Пс.21:13)

Господи Боже мои

на тя уповахъ и спаси и от всехъ гонящихъ избави мя

1

Господи Иисусе Христе

иже симъ образомъ явися на земли спасения ради нашего изволивый своею волею пригвоздити руци свои на кресте и приемъ страсть грехъ ради нашихъ тако и мене сподоби прияти страсть се же не от противныхъ приимаю но от брата своего и не створи ему

Господи

В семь греха [119–120]. Ср. со словами Христа: «Отче! Прости им, ибо не знают, что делают» (Лк. 23:34).

Структурированная четырехчленной анафорой — обращением, молитва Бориса представляет собой, по сути, три ступени, по которым движется мысль князя, обрастая библейскими аллюзиями. С самого начала монолога — выраженные в анафорических конструкциях синтаксического параллелизма (1 а), б)) рассуждения Бориса о его трагическом положении, которыми князь, цитируя Псалтирь, мыслит свое страдание

аналогичным жертве Христа, а потому с готовностью принимает смерть, подчиняясь Божьей воле. На второй ступени, соотносящейся с первой анафорической частью «яко» (в обоих случаях анафора имеет отношение к Христу), параллель «Борис — Христос» получает свое развитие. Двумя предикатами утвердительного («оуслыши [моливту мою]») и отрицательного («и не вниди [всудь]») значений вторая ступень предсмертной молитвы князя проводит антитезу «Бог — грешный человек», искушаемый дьяволом, и представление о Божьем суде, которого не избежит душа человека, сопровождаемая дьяволом. На третьей ступени, особняком стоящей в структуре всего монолога (даже позиция апострофы «Господи» меняется), князь характеризует заговорщиков через метафору «унци тучни» (Пс. 21:13). Во-первых, помимо псалтирного противопоставления одинокого праведника окружающим его многочисленным нечестивцам, эпитет «тучны» имеет еще одно значение: он связан в библейском языке с самодовольством «земного» человека, забвением заповедей и отпадением от Бога (ср. Втор. 32:15 и пр.). В повести мы не найдем ни одного определения Бориса или Глеба с позиции их «плотскости»¹⁹. Собственно лексема «тело» встречается в эпизодах, посвященных погребению братьев-мучеников, например, «совокуплена теломаче же душама» [124]. У положительных героев, таким образом, телесное находится в подчинительном положении по отношению к душевному. О душевном же или о духовном в связи с отрицательным героем ничего не говорится. Во-вторых, метафора «унци тучнии» выявляет «звериный лик» заговорщиков (ср. псалтирные образы «львов», «псов» в том же значении). Этот семантический пласт, сформулированный князем, соотносится с таким авторским сравнением заговорщиков, как «зверье дивии» (данное сравнение станет постоянным для характеристики княжеских врагов в повестях о княжеской смерти.

19 В других повестях о княжеской смерти при указании на портрет или другие сугубо «человеческие» характеристики князей атрибутивы к ним имеют только положительные коннотации.

Сравнение княжеских убийц со зверьем лишает их образа Божия, что усугубляет разницу между ними и князем, сопоставляющимся с Христом). В-третьих, указанная метафора, как мы видели, демонстрирует читателю единство позиций повествователя и персонажа. Тенденциозность повести обусловлена целью жанра и автора — создать образ идеального князя, образцового христианина, претерпевающего страдания от своих врагов ради спасения собственной души, а следовательно, и во имя спасения Руси. Последний тезис подтверждается четвертой частью молитвы.

Четвертая ступень мысли князя возвращает его к первой, образуя кольцевую композицию монолога. Но теперь с большей выразительностью звучит мотив жертвенности: лексическим повтором «страсть», а также финальной прямой репликой, которой Борис цитирует Христа, прощая своих обидчиков, утверждается параллель между Христом и князем-страсто-терпцем, между жертвой Христа и жертвой Бориса. «Смерть правителя от рук убийц рассматривается как вольное подражание «страстям» Сына Божьего. У истоков данного взгляда лежит характерное для многих народов Европы... представление об особом христианском подвиге — мирском служении Богу благочестивого государя. Это служение достигает своего предельного выражения в ситуации «невинного убийения», когда князь или царь принимает добровольную смерть «за правду Христову». Невинное убийение служителя Божия не только омывает его собственные грехи, но и имеет характер искупительной жертвы, повторяющей искупительную жертву Христа...» [Ранчин, 2007; 33–34].

Итак, образ Бориса создается максимально приближенным к христианскому идеалу. Особая роль в создании такого образа принадлежит библейским аллюзиям, наполняющим княжескую молитву. Кроме того, молитва укрепляет антитезу между князем и его врагами, лишенными всякой человеческой черты и походящими на языческих идолов или диких животных. Предсмертная молитва эксплицирует отношение Бориса

к смерти, которую он, будучи праведным христианином, мыслит в соответствии со средневековыми воззрениями как точку отсчета новой жизни, жизни в вечности, а потому принимает ее с благодарностью и надеждой на спасение.

Противопоставление благочестивого князя его недругам подхватывается и ретардацией: «...убийцы, подойдя к шатру Бориса, вместо того, чтобы немедленно осуществить задуманное, терпеливо дожидаются... и лишь когда он кончил заутреню и возлег на одр свой, тогда только решились они напасть» [Шайкин, 1986; 45]. В агиографическом повествовании князь Борис, скорее, «говорящий», нежели «действующий». Узнав о заговоре против него, он произносит молитву, завершающуюся словами прощения заговорщиков. Действия его брата Глеба (когда Святополк убивает его) также ограничивается произнесением речи, смысл которой сводится к следующему: «Оувы мне Господи луче бы мне оумрети с братомъ нежеди жити въ свете семь...» [122]. Данная реплика дважды звучит в речи Глеба, открывая её и закрывая. Центральным фрагментом, обрамленным указанными фразами, в речи Глеба являются сетования на то, что он не услышит слов брата: «Кде суть словеса твоя яже глаголаше ко мне брате мои любимыи ныне оуже не оуслышу тахаго твоего наказанья» [там же]. Семантика «слова» коррелирует в повести с лексемой «сердце». Именно в сердце был поражен Борис, поэтому для Глеба он «замолчал». И именно сердце «мешает» диалогу между Святополком, замыслившим убийство Бориса, и его людьми: «Святополкъ же приде ночью Вышегороду и отаи призва Путшю и Вышегородскыя боярьце и рече имъ прияете ли мне всимъ сердцемъ и рече Путьша можемъ головы свое с Вышегородци положити

он же рече имъ не поведите никомуже шедши убиите брата моего Бориса» [118–119].

На вопрос о преданности сердцем, по сути, Святополк не получил ответа. Более того, в качестве «сложенной головы» заговорщиками была предъявлена голова слуги Бориса

Георгия, что разводит словесное обещание вышгородцев с их действием. Лексема «сердце» в данной повести употребляется в контексте непосредственного называния Бориса и в контактной позиции по отношению к нему. Это видно из проанализированного выше фрагмента, где «сердце», произнесенное Святополком в связи с умышленным преступлением против Бориса, не дает возможности полноценного диалога между заговорщиками и актуализирует антитезу между их действием и их словом. «Молчание» Бориса, о котором сожалеет Глеб, наступает после того, как один из варягов «извлекъ мечъ и пронзе ю (Бориса. — *Т. Б.*) къ сердцю» [120]. В данном тексте лексема «сердце» хоть и принадлежит контексту речи о принявшем мученическую смерть князе, но не сопровождает княжескую речь как таковую. В других повестях о княжеской смерти «сердце» непосредственно принадлежит княжеской речи. Здесь же ситуация носит обратный характер: молчание князя есть результат того, что его «пронзили в сердце». Со Святополком также связана лексема «сердце», входящая в словосочетание «взвеселися сердце его болма» [123], которое является комментарием к реакции Святополка на убийство Глеба. Таким образом, Святополк предстает как радующийся сотворенному злу. Существенное значение имеет родственная близость убийцы (Святополка) и его жертвы: «Значимость родственных...отношений святого и его врагов для сюжета страстотерпческой агиографии заключена в архетипической природе мотива «попираемых» убийцами родства/близости. Ситуация убиения становится отголоском и повторением библейских архетипов — история убиения Авеля Каином, а также рассказа о распятии Христа людьми, созданиями Божиими» [Ранчин, 2007; 122–123]. Таким образом, «русская история начинается с трагедии — и вместе с тем с искупительной жертвы» [Успенский, 2000; 44].

Люди Святополка оказываются скорее «действующими», нежели «говорящими». Глаголы, характеризующие их, — акциональные глаголы, группирующиеся вокруг общего по-

нятия «убийство»: «наподоша», «насуноуша и копыи», «прободоша [Бориса]», «оусекънуша [главу]» [120]; «обнажиша [оружья]», «зарезати [Глеба аки агня непорочно]» [123] и пр. В этом, они, несомненно, противостоят «бездействующим» князьям. Но в этом же они противостоят и самому Святополку Окаянному. Убийства князей были совершены не самим Святополком, а *по его мысли и по его приказанию*. Таким образом, на первый взгляд, может показаться, что «бездействие» Святополка сродни бездействию Бориса. Однако Святополк все-таки диктует действия («безаконье оумысли языкъ твои яко бритва изострена» [123–124], — так, цитатой из Псалтири (Пс. 51:4) характеризует Святополка повествователь). В тексте также неоднократно встречаются указания на неправду, которую подразумевает *говорящий* что-либо Святополк. Выражается это лексическим повтором (в цитатах везде курсив наш — Т. Б.) «*Льстя под нимь...*» (о Борисе) [118], «*...с лестью посла къ Глебу*» [122], а также регулярным сравнением «Каинове смыслъ приимъ» по отношению к обоим братьям) [118, 122]. Повествователь всячески стремится подчеркнуть нечестность Святополка. В повести шесть раз встречается лексема «любовь» (и однокоренные с ней слова): *трижды в контексте Бориса*, 1) узнавшего о смерти отца, в контактной позиции с глаголом «плакася», т. е. с семьей «слезы»: «И плакася по отци велми *любимъ* бо бе отцемъ паче всихъ» [118]; 2) как хозяйина слуги, убитого людьми Святополка (лексема употреблена в своего роде некрологе): «бе бо съ *любимъ* Борисомъ», «егоже *любляше* по всему Борисъ» [120]; *единожды в контексте Глеба*, плачущего по убитому Борису: «...brate мои любимыи...» [122]; *единожды в похвале князьям*, любимым Богом: «възвысила бо есть ваю светоносныя небеса *любы*» [125]; и *единожды о любви говорит Святополк*, обращаясь к Борису: «С тобою *хоцю любовь* имети...» [118]. Очевидно, что любовь, т. е. мир, с Борисом для Святополка лишь помысел, еще и лживый, в то время как предыдущие случаи использования соответствующей лексемы представляют собой то, что уже фактиче-

ски существует, а не стремление к этому. Более того, лексема «любовь» в речи Святополка окружена такими единицами, как «безаконие», «лстя», «Каиновъ смыслъ» [там же]. Таким образом, «любовь» Святополка, репрезентированная как «мыслимый обман», противопоставлена действительной истинной любви братьев: Бориса к отцу и слуге, Глеба — к Борису. Кроме того, мы указывали на связь сем «плакать» и «любить» в отношении братьев. Подобного соответствия мы не находим в связи с образом Святополка, слова которого — это ложь, приводящая к смерти всех «любящих» персонажей.

Каждый из эпизодов убийства Святополком братьев влечет за собой комментарий повествователя. Так, убийство Бориса провоцирует повествователя на размышления о добром и злом человеке:

1 Сици бо слугы беси бывають

2 беси бо на зло посылаеми бывають

3 а ангели на благое

4 ангель бо і человеку зла не створять но благое мыслить ему всегда пакы же крестьяномъ помогаетъ и заступають от супротивнаго врага

5 а беси на злое всегда ловять завидяще ему понеже видять человека Богомъ почыщена и завидяще ему и на зло слеми скоры суть...

6 Золь человекъ тщиться на злое не хуже есть беса

7 беси бо бояться Бога а золь человекъ ни Бога ся боить ни человекъ стыдиться

8 беси бо креста Господня бояться

9 а золь человекъ ни креста боиться [121].

Аналогию «Святополк — дьявол; слуги его — бесы», проводимую в этом фрагменте, выражают, во-первых, эллипсис в параллельно структурированных синтагмах с антитезой «бесы — ангелы, злое — благое» — (2, 3) (отметим, в повести не однократно лексема «посылать» применялась, когда речь шла об указаниях Святополка, отправлявшего своих слуг на убийство); во-вторых, антитеза фрагмента (4) «не творить

зло — благое мыслить» как нечто присущее ангелам. Ранее мы отмечали преступные, недобрые помыслы Святополка, вызвавшие злодеяние, т. е. Святополк *творил зло и не мыслил благого*, он, таким образом, есть нечто противоположное ангелу. А синтагмы (7–9) абстрагировано противопоставляют Святополка убитому им Борисом. Основанием такого противопоставления оказывается отношение к Богу, которого не боится злой человек. Следовательно, Святополк представляется повествователю воплощением абсолютного зла, которое и «ни креста боиться».

Второе рассуждение повествователя завершает историю об убийстве Глеба. Этим рассуждением, представляющим собой библейский центон, повествователь выносит христианскую оценку убийцам, вернувшимся к Святополку после преступления:

1Юкании же възвратишася възпать яко же рече Давидь възвратишася грешници въ адъ (Пс. 105:35) и паки оръжье извълекоша грешници и напрягоша луку своя и стреляти нища и оубога заклати правыя сердцемъ и оръжье ихъ вниде въ сердца ихъ и лучи ихъ скрушатся яко грешницмъ погигнуть изыщещи яко дымъ погигнуть (Пс. 36:14–20). <...>

2Он же (Святополк — *Т. Б.*) ... възвеселися сердце его болма и и не веда Давыда глаголюща что ся хвалиши о злобе силне и беззаконье оумысли языкъ твои яко бритва изострена створилъ есть лещь възлюбивъ лещь възлюбивъ еси злобу паче благостыня неправду неже глаголати правду възлюбилъ еси вся глаголы потопныя языкъ лъстивъ сего ради Богъ раздрушитъ тя до конца и встерьгнетъ тя от села твоего и корень твой от земля живущихъ (Пс. 51:3–7).

3Яко же и Соломон рече азъ вашей погигбели посмеюся порадую же ся вегда грядетъ на вы пагуба...» (Притч. 1:26) [123–124].

Объектом размышления книжника в первом фрагменте являются слуги Святополка, судьба которых предсказывается библейским языком. Так, в основу этого отрывка положена ин-

версия: уготованное против праведников оружие оказывается низвергнутым, восстание самих грешников против праведников оборачивается для злодеев поражением, превращением их в ничто: «изъщезающе яко дымъ» [123]. Центром симметрии в композиции этого отрывка оказывается лексема «сердце», с которой начинает развиваться ситуация, обратная начальной: именно о пронзенное сердце праведников ломаются копья грешников. Таким образом, аллегорический библейский образ получает прямую трактовку в Повести о убиении Борисове: с пронзенного сердца Бориса («и пронзе ю къ сердцю» [120]) начинается путь в его врагов в ад. Очевидно стремление книжника максимально органично «вплести» в свой текст текст Псалтири: цитируя Давида, повествователь прибегает к лексическому повтору «възвратишася». Этот глагол встречается как в псалтирном «възвратишася грешници въ адъ», так и в словах повествователя «възвратишася въспять» [123], с которых фрагмент начинается, чем, помимо прочего, актуализуется ранее утвержденная аналогия «Святополк — дьявол, слуги его — бесы».

Сердце праведника («правыя сердцем») имеет в авторском комментарии антитетичную пару. Оно противопоставлено веселящемуся сердцу Святополка («възвеселися сердцем»), который во втором фрагменте становится предметом размышления повествователя. Образ Святополка, радующегося злу, комментирован нами ранее. Здесь мы лишь заметим, что отрывок о Святополке построен на антитезе между правдой и неправдой, которую предпочитает Святополк, кроме того, сравнением из псалма («языкъ твои яко бритва изострена») повествователь прямо указывает на Святополка как на убийцу князей: острый, как бритва, лстивый язык коррелирует с мечом, которым были убиты Борис и Глеб. Очевиден параллелизм первого и второго отрывков, нами прокомментированных: оба фрагмента рассказывают о злодеяниях грешников (слуги Святополка пронзили сердце князей-мучеников, сам Святополк неправдой погубил своих братьев) и завершаются предсказанием гибели злодеев, выступающей в каче-

стве наказания. С наказанием грешников связан последний, третий, фрагмент авторского размышления, представленный цитатой из Книги Притч Соломоновых. Мотивом радости и веселья он связывается с предыдущим отрывком, вступая в антитетические отношения: радость вследствие наказания грешников, следуя высказыванию Соломона, мыслится как истинная, что противопоставлено несправедливому веселью, спровоцированному злом.

Структура Повести о убиении Борисове сочетает два пласта — повествовательный и риторический, завершающий повесть. До сих пор мы вели речь о повествовательной сфере, для которой характерно сюжетное земное движение и поляризация персонажей. Повествовательный пласт противопоставлен риторической, посвященной похвале Борису и Глебу части повести, где течение сюжета обрывается: действие происходит на небесах, в Раю, а потому и места Святополку и его слугам там нет. Похвала князьям являет собой организованное десятичленной анафорой («Радуитася» [125–126]) пространное обращение к Борису и Глебу. Риторическая амплификация, лежащая в основе похвалы, варьирует мотив «светоносности» убиенных братьев, «исцеленье» подающих всем страждущим [Сазонова 1973].

Семы «свет» и «исцеленье» формируют семантическое пространство похвалы. Обе семы репрезентируют окончательную победу братьев над их убийцей. Так, около двадцати раз встречаются в ней лексемы, содержащие сему «свет» («озаряюща», «лучами», «солнце» и пр.), из них порядка десяти раз встречаются слова с корнем «свет» («(пре)светозарная», «светиле», «просвещающе» и пр.). Несмотря на то что упоминания княжеских убийц риторический блок повести не содержит, дважды в похвале сказано о противоборстве света и тьмы в контексте победы первого над вторым: «яко светиле озаряюща всю землю Рускую всегда ъму отгоняюща» и «радуитася Божьими светлостьми... бесы²⁰ отгоняюща» [125]. Как

20 С бесами до сих пор отождествлялись убийцы Бориса и Глеба.

известно, средневековая традиция по-разному интерпретировала символику тьмы. Так, Рабан Мавр следующим образом трактует «тьму» («caligo»): тьма есть пророчество (Пс.96:2), сокровенная слава Господнего величества (Исх. 20:21), смятение ума (Иов 3:4), грех (Иов 23:17), последний день (Соф.1:15), испытание последнего суда (Быт.15:17), дьявол (Пс.17:10)²¹. Алан Лилльский среди прочих семантик выделяет в «тьме» значение «злые люди», также ссылаясь на пс. 17:10²². В связи с синтаксическим параллелизмом конструкций («яко светило озаряюща всю землю Рускую всегда тму отгоняюа» и «радуитесь Божьими светлостями... бемы отгоняюща»), лексическим повтором («отгоняюща»), антитезой «свет — тьма, бесы» мы можем определить значение символа «тьма», характерное для похвалы. Тьма здесь — злые люди, сторонники дьявола, побежденные Божественным светом.

Порядка пяти раз встречается в риторической части лексема со значением «исцелить», т. е. «оживить». Значение исцеления святыми как «оживления» активизировано образом «водь живоносных», от коих «потока исцеления истекають» [125], а также корреляцией «исцеления» с семой «страсть»: «страсти злыя ицеляющ» [126]. Однако «исцеление» относится непосредственно и к «недугу»: «недугъ ицеляюща» [125]. Словарь русского языка XI–XVII вв. помимо прямых значений слова «недуг» предлагает метафорические: «порок, зло» [СлРЯ: вып. 11, 1986; 108–109]. Очерчивается, следовательно, семантический круг, состоящий из сем «порок», «зло» и «страсть», над которыми мученики Борис и Глеб одерживают победу, а значит, они одерживают победу и над Святополком, в котором персонифицировались эти отвлеченные значения.

Таким образом, композиция повести представляет собой два пространных блока, находящихся в антитетичных отношениях. Первый блок, *повествовательный*, окрашенный в тем-

21 PL 112, 879

22 PL 210, 726

ный цвет, связан с деятельностью Святополка и также оформлен двумя семантически параллельными частями: намерение Святополка, убийство Бориса (его монолог) + размышление о добром и злом человеке, с одной стороны, и намерение Святополка, убийство Глеба (его монолог) + размышление о возвращении грешников-убийц в ад к Святополку, с другой. Второй блок, *риторический*, являет собой похвалу убиенным князьям.

В целом повесть рассчитана на создание такого образа, правителя, который соответствовал бы христианскому идеалу: смиренному, любящему и страдающему ради спасения души. В тексте четко выражена антитеза «положительного» князя и «отрицательных» заговорщиков. Метафорически эти стороны представлены средневековыми христианскими воплощениями добра и зла — «ангелами — бесами» соответственно. Княжеским страданиям на земле книжник в Повести о убиении Борисове противопоставляет их райское «благополучие», о котором он говорит как о не подвергающемся сомнению факте. Описанию этого посвящен пространственный риторический панегирик убиенным князьям, в основе которого лежат семы «жизнь» и «свет». По классификации Б. А. Романова, повесть о княжеской смерти представляет собой повествование «более или менее поучительного уклона», в котором прослеживается «ничем не сдерживаемая тенденция пишущих либо к идеализации, либо к осуждению... действия, лица или группы» [Романов, 2002; 15–16]. Это утверждение лишний раз подчеркивает очевидную антитезу Повести о убиении Борисове между «положительным князем» и «отрицательным» Святополком.

Князья-мученики Борис и Глеб, «будучи первыми,.. принадлежат к начальному, онтологически исходному плану: они являются началом, точкой отсчета. Они определяют...парадигму русской святости...» [Успенский, 2000; 43]. Святые князья Борис и Глеб «создали на Руси особый, не вполне литургически выявленный чин страстотерпцев» [Федотов, 1990; 50]. Говоря о Повести о убиении Борисове как принадлежащей

к повестям о княжеской смерти, надо отметить, что данный текст лишь послужил формированию соответствующего жанра, как то и утверждал И. П. Еремин. Даже с точки зрения наличия в этом тексте сюжетных элементов, характерных для соответствующего жанра, Повесть о убиении Борисове не отвечает всем требованиям, в частности, здесь отсутствует указание на дату смерти и плач по убитым князьям. Однако задача книжника — изобразить поведение образцового князя в исключительных обстоятельствах, решаемая за счет основной стилистической тенденции, взаимодополнения агиографического и реалистического стилей, использования библейских аллюзий при изображении противоборствующих сторон, уподобление княжеских страданий страстям Христовых — все это, свойственное повестям о княжеской смерти, мы находим в проанализированной Повести о убиении Борисове.

Повествование о убиении авеля и повесть о княжеской смерти: к вопросу о формировании жанра

Повесть о убиении Борисове становится жанровой моделью, которая, в той или иной степени трансформируя, воссоздается в других повестях о княжеской смерти. Образная система повестей о княжеском убиении восходит к библейской паре Каин и Авель, история гибели которого излагается, в частности, в Речи Философа из Повести временных лет. И прежде чем перейти к анализу оригинальных древнерусских повестей, мы обратимся к тому фрагменту Речи Философа, который рассказывает историю Каина и Авеля. Этот фрагмент мы рассмотрим в сопоставлении с историей Каина и Авеля, изложенной во Временнике Георгия Монаха (в церковно-славянском переводе Хроники Георгия Амартола), повлиявшей на формирование русского летописания и содержащей несколько сочинений в своей первой части, воспроизводящих мотив «убийство из зависти». Мы постараемся выявить те композиционно-стилистические элементы, которые могли оформить жанр древнерусской повести о княжеской смерти (более конкретно — повесть о княжеском убиении),

к которому принадлежит, в частности, Повесть о убиении Борисове.

Излагая историю убийства Авеля, древнерусский книжник использует апокрифическое предание и сюжетно амплифицирует библейскую историю. Построенную на диалоге Бога с Каином (Быт. 4:4–16) библейскую легенду летописец распространяет прямой речью сатаны («И рече ему сотона: “Возьми камень и удари и”» [75], «и дьявол радовашеся, рекъ: “Сего же Богъ почти, азъ створил ему отпасти от Бога”»), активного участника происходящего. Художественное пространство повествования образовано двумя составляющими: земным и внеземным. Внеземной уровень населяют Господь и сатана, противопоставленные по нескольким признакам. Во-первых, сатана характеризуется обилием действий: «влезе», «пострекаше», «радовашеся». Действия, совершаемые Богом, названы глаголами «прия» и «рече». Во-вторых, сатана оказывает непосредственное влияние на своего «двойника» Каина, в то время как Господь Авелем не управляет.

Каин и Абель, населяющие земное пространство, также противопоставлены друг другу. Физическая активность Каина, руководимого сатаной, противопоставлена бездеятельному Авелю, чью жертву предпочел Господь. Действия Каина, выраженные глаголами с резкой кинетикой («хотяше оубити и не оумяше оубити и», «оуби Авеля»), противопоставляют его статичному Авелю, действия которого выражены глаголами «принесе», «послуша». Показательно, что первым свою жертву Богу приносит, т. е. совершает физическое действие, пахарь Каин. Это подчеркнуто синтаксическим параллелизмом: «И несе Каинъ от плодъ земныхъ къ Богу и не прия Богъ даровъ его, а Абель принесе от агнецъ первенець, и прия Богъ дары Авелевы», где повтор «не прия / прия» выражает начало разных путей, по которыми идут Каин и Абель. Будучи жертвой братней зависти, Абель, в отличие от Каина, — персонаж, наделенный свободой. Он по доброй воле, «послушав» Каина, выходит в поле. Каином же руководит дьявол. Он не только

заставил убить брата, но и «сворил ему отпастн Бога». Бог, в свою очередь, наказывая Каина, говорит: «Буди стона трысыа до живота своего». В апокрифических сказаннх вина за смерть брата ложнтся не на Каина, а на Сатану [Мильков 1999]. Так, в «Слове Меѳодія Патарскаго о царствїи языкъ последннх временъ», а именно в его третьей части, в «Сказанїи Меѳодія, патрїарха Царяграда о Адаме и о потопе...», мы читаем: «... дїаволь завидети роду человеческому и повеле Каину убнн брата своего Авеля, принесе ему камень...» [Тихонравов]. Таким образом, в Речи Философа Авель противопоставлен Каину, как обладающн свободой противопоставлен лишенному свободной воли.

Структура летописного повествованн о убннн Авеля организована так, что первая часть насыщена характеристиками убннцы. В основном это, как мы заметили, глагольные характеристики. Кроме того, в тексте читается плач Адама и Евы («Адамъ же и Ева плачущася бяста, и дьяволь радовашеся, рекъ: “Сего же Богъ почти, азъ сворилъ ему отпастн от Бога, и се ныне плач ему налезохъ”»). Лишенный спокойной жизни и проклятый Богом Каин противопоставлен Авелю, тело которого осталось неистлешнм («и не съгни тело его»). С самого начала образ Авеля вписывается в символический контекст. Ориентируясь на библейскую традицию, книжник сближает образы агнца, принесенного в жертву Богу, и самого Авеля, чей образ в христианстве есть предвестник Христовой жертвы. Кроме того, сцена плача Адама и Евы над телом Авеля заключена в кольцо, образованное лексическим повтором («плакастася — плачемъ»), между которыми — изображение погребенн тпенца, научившего Адама и Еву, что делать с телом Авеля (ср. «И тогда Господь Богъ показа чюдо Адаму и Еве: сннде съ небеси 2 птнцы и нача дратнся, и едина едину убн, и нача землю копатн и положи ея, и закопа»). Финальная часть повествованн об этих событнх не содержит упомнннн о Каине и вспоминает о чудесном сохраненнн нетленнм тела Авеля, существованн которого конечно в земном пространствѣ, но вечно — во внеземном.

Такое построение повествования о убиении Авеля заставляет вспомнить аналогичную структуру Повести о убиении Борисове, структурированный двумя блоками, повествовательным и риторическим, изображающим небесную жизнь братьев-страстотерпцев и не рассказывающим об их убийстве. В риторической, посвященной похвале Борису и Глебу части повести развитие сюжета обрывается: действие происходит на небесах, в раю, а потому и места Святополку и его слугам там нет, как нет упоминания о Каине в заключительной части истории о первом убийстве, рассказанной греческим философом Владимиру. Заключение этого повествования, напомним, посвящено захоронению нетленного тела Авеля. Похвала же Борису и Глебу, представляющая собой хайретизм, варьирует мотив «светоносности» убиенных братьев, чудесным образом «исцеленье» подающих всем страждущим. Как и в летописном повествовании о убиении Авеля, жертвы Святополка, благоверные князя Борис и Глеб, изображены физически пассивными. Однако, в отличие от Каина из Речи Философа, Святополк из Повести о убиении Борисове совершает свое злодеяние не столько руководимый дьяволом, сколько самостоятельно («Святополк же *исполнися* (курсив наш — Т. Б.) безакония каиновъ смыслъ приимъ» и пр.). Таким образом, дуалистическое начало повествования об Авеле не распространяется на Повесть о убиении Борисове при общности их композиции.

Повествование о убиении Авеля в Речи Философа имеет строгий нарративный характер. Оно не содержит авторских отступлений-размышлений. Между тем, каждый из эпизодов убийства Святополком братьев влечет за собой комментарий повествователя. Так, убийство Бориса провоцирует повествователя на размышления о добром и злом человеке: «Сице бо слугы беси бывают, бесы бо на зло посылаемы бывают, а ангели на благое» и т. д. Второе рассуждение повествователя завершает историю об убийстве Глеба. Этим рассуждением, представляющим собой библейский центон, книжник выносит христиан-

скую оценку убийцам, вернувшимся к Святополку после преступления: «Окаянные же взвратишася въспять, яко же рече Давидъ: ”Взвратишася грешници въ адъ” (Пс. 105:35)» и пр. Не столько событийная сторона убийства Авеля, сколько ее религиозно-моральная основа стала предметом речи в имеющем религиозно-дидактическое назначение [Творогов 1970] повествовании о Каине и Авеле во Временнике Георгия Монаха.

Во Временнике история о потомках Каина разбивает эпизод, посвященный Каину и Авелю, на две части. Первая часть изложения посвящена событиям убийства и не содержит пространной эксплицитно или имплицитно выраженной характеристики персонажей. О Каине мы узнаем, что он был «ратаи» [Матвеевко] и убил брата из-за зависти. Несколько пространнее характеристика Авеля: его образ создается эпитетом «праведень», субстантивом-эпитетом «боголюбец», кроме того, он называется «оунотою» (перевод предлагает эпитет «непорочный» [там же], что не снимает мотива юности героя). О молодости Авеля не сказано в Ветхом Завете, нет этого мотива и в Речи Философа из Повести временных лет. Между тем, это первая характеристика Авеля, читающаяся во Временнике. Мотив юности невинно убиенной жертвы создает образ Глеба из соответствующей древнерусской повести: убийство Глеба сопоставляется с принесением в жертву «агна непорочно». Еще более настойчиво звучит этот мотив, распространяющийся не только на Глеба, но и на Бориса, в анонимном «Сказании и страдании и похвале мученикам святым Борису и Глебу». Во-первых, Борис в плаче по Владимиру Святославичу называет отца «бъздо уности моее» и «наказание недоразумения моего». Во-вторых, узнав о заговоре Святополка, думал Борис «о красоте и доброте телесе своего». В-третьих, завершается «Сказание...» соматопсихограммой, представляющей Бориса красивым, добродетельным и храбрым молодым князем.

Еще более юным представлен в «Сказании...» Глеб. В сцене убийства Глеб умоляет врагов пощадить его: «Не пожь-

нете мене отъ жития... не пожьнете класса не уже созревша... не порежете лозы, не до коньца въздрастыша, а плодь не имуща» (о необязательности для страсотерпческой агиографии мотива готовности идти на добровольную смерть см. [Ранчин, 112–120]). Эта анафорически организованная параллельная конструкция, символически наполненная (ср. уподобление Христа лозе (Ин. 15:1, 15:5); ср. уподобление Царствия Божия зерну, которое зреет в колосе (Мк. 4:28)), амплифицирует мотив юности жертвы и репрезентирует близость Глеба к Христу, основной мотив страсотерпческой агиографии.

Вторая часть изложения истории Каина и Авеля во Временнике Георгия Монаха посвящена осмыслению деяния Каина. Этот фрагмент распадается на два блока (условно их можно назвать «преступлением» и «возмездием»), организованных по принципу «возмездие — преступление — возмездие». Центральная часть этого фрагмента, образованная градацией, представляет собой анализ преступления Каина. Георгий Монах, следуя за Василием Великим, перечисляет семь грехов, совершенных Каином: зависть, обман, убийство, братоубийство, первое убийство в истории, печаль родителям, обман Бога. Обрамляющий текст структурирован таким образом, что первая его составляющая обосновывает символическое значение цифры «семь» («Обычаи бо есть книгамъ числу семи многосугибно имети, и есть не различное множество знамению»), за чем следует целая серия цитат из Священного Писания, обосновывающих этот тезис (Пс.78:12, 1 Цар.2:5, Мф.18:22). Ни одной характеристики Авеля, ни рассказа об Адаме и Еве в этом фрагменте, сосредоточенном на образе братоубийцы, нет. Систему персонажей этого изложения образуют Каин и Бог, преступник и Судья, диалог между ними («где Авель, братъ — не веде») завершает этот фрагмент и осуществляет переход ко второй составляющей. Её система персонажей остается прежней: преступник и Судья. Семь «преступлений» Каина вызывают семь способов его наказания, самый страшный из кото-

рых следующий: «положи Господь Богъ Каину знамение: да не оубьетъ всякъ обретаяи его»).

Таким образом, структура повествования о убиении Авеля в изложении Временника Георгия Монаха маркирована составом персонажей в его частях. Определительная характеристика Авеля («оунотою праведень») из первой части повествования Амартола противопоставлена характеристике Каина на основе деяния во второй части. Мысль из первой части повествования, сообщающей о братоубийстве как о единичном факте и основанной на отношениях «Каин — Абель», развивается во второй части, в отношениях «Каин — Бог», или «преступление» и «возмездие», получая тем самым символическую интерпретацию.

Подводя общий итог, можно сказать, что все три текста, проанализированные здесь, имеют структуру, основанную на дифференциации персонажей. Жертва и убийца (или, как в Повести о убиении Борисове, убийцы) фигурируют вместе в сцене непосредственного убийства. В то время как во фрагментах, посвященных захоронению (история убийства Авеля из Речи Философа) или похвале страдальцев (Повесть о убиении Борисове), упоминание о тех, кто пресек их земное существование, отсутствует, так как в этих фрагментах речь идет о начале вечной жизни страдальцев (не случайны чудеса с телами Авеля, Бориса и Глеба). В повествовании о убиении Авеля из Временника Георгия Монаха место похвалы Авелю занято рассказом о наказании Богом его убийцы. И в этом рассказе упоминания Авеля нет. Кроме того, повествовательный характер и апокрифичность истории Каина и Авеля из Речи Философа не свойствен библейски ориентированному повествованию о Каине из Временника Георгия Монаха, сочетающему повествование с пространной цитатой риторической части. В свою очередь, такой структурой наделена Повесть о убиении Борисове, где, правда, риторический блок посвящен Борису и Глебу, а не Святополку.

Итак, мы говорим о принадлежности повествования о убиении Бориса и Глеба к жанру летописных повестей о княжеской смерти. Напомним, что к жанровым параме-

трам повестей о княжеской смерти мы относим следующее.

- 1) Изложение обстоятельств смерти героя, *сцену смерти / убиения князя*, в состав которой непременно входит княжеская *молитва*; 2) Агиографически просветленный образ князя, характеризующегося как эксплицитно, так и имплицитно. Имплицитная характеристика князей выражена в повестях церковным экфразисом или описанием городов, основанных князем. К имплицитной же характеристике относится расположение героев в пространстве. Так, убийцы князей пребывают в открытом пространстве, в то время как все князья-жертвы находятся в замкнутом пространстве, где они, как правило, молятся. То есть жертва физически пассивна, убийцы физически активны. 3) В-третьих, в качестве жанрового дифференциатора выступает роль «библейских тематических ключей» (термин Р. Пиккио). Повести о княжеском убиении, в которых князь выступает как страстотерпец, содержат *цитаты*, имеющие непосредственное отношение к образу *Иисуса Христа*. 4) В-четвертых, значение *смерти* князя в повестях всегда сводится к *благодати*, к началу жизни князя в Боге. Ориентированное в большей степени на создание образа убийцы, повествование о убиении Авеля из Временника Георгия Монаха, тем не менее, содержит некоторые из тех параметров, которые станут конституирующими для жанра древнерусской летописной повести о княжеской смерти: 1) Абель как жертва эксплицитно представлен почитающим Бога, имплицитной же характеристикой его можно считать пространственную организацию: Каин обманным путем выводит Авеля в *открытое* пространство («изидеве на поле»); 2) есть символическая связь его с Христом через символ жертвенного агнца. А эта связь раскрывает и 3) смысловое наполнение смерти Авеля. Между тем, Временник не содержит непосредственного повествования об убийстве. Да и интерпретации образа Каина уделено существенно больше внимания.

Другое в древнерусском изложении той же истории: 1) в Речи Философа излагаются обстоятельства гибели Аве-

ля, 2) имплицитно характеризующие как Каина (обманщика, лишенного свободной воли), так и Авеля (не совершающего никаких действий, обладающего свободой). 3) Символическая параллель «жертва — Христос» в Речи Философа решается, разумеется, тем же способом: через образ жертвенного агнца. 4) Чудо, произошедшее с телом Авеля, его нетленность, есть свидетельство избранничества Авеля, смерть для которого не конец существования и не наказание. Следовательно, многие черты повествования о убиении Авеля — это черты, определяющие жанр повести о княжеской смерти, первым образцом чего стала Повесть о убиении Борисове.

Повествование о Ромуле и Реме

Мотивы «братоубийство» и «убийство из зависти» продолжается в читающемся во Временнике Георгия Монаха повествовании о Ромуле и Реме, символически восходящих к паре «Каин и Авель».

История правления Ромула начинается с убийства Рема, а завершается наказанием за убийство брата. Композиция текста симметрична. О строительной деятельности Ромула и возмущении горожан рассказывает первая часть повествования, о Ромуле как организаторе брумалий — вторая часть повествования. Его же композиционным центром становится предсказание волхва («аще же сядеши съ братомъ своимъ на престоле царскаго не имать престати троусь въ граде семь ...») [Матвеевко, 128]) и сотворение Ромулом золотого кумирца в образе Рема, с которым Ромул правил.

Рассмотрим, что представляет собой пара братьев «Ромул — Рем», т. е. пара «убийца — жертва». Вместе герои участвуют лишь в начальной части повествования, кратко рассказывающей об их градостроительной деятельности, о вражде между ними и о том, что «оуби Ромъ Рима» [там же: 127]. Далее повествователь сосредоточен на истории правления Ромула. Рассказывается, что Ромул «созда Римъ градъ», «скончвъ стены и оукрасивъ радъ» [там же], построил ипподром. Тем самым Ромул пытается искупить вину перед народом за убий-

ство брата. Именно убийство Рема становится причиной возмущения горожан, на что дважды указывает повествователь: 1) «...создав же [и] подъяроумие хотя превратити множество людии римлянъ зане жосажахоу емоу римляне оубииства [ради] братня» [там же]; 2) «... не преста весь градъ Римъ трясыся и людие еже нань глаголехоу зане брата своего оуби» [там же, 128].

Рем ни разу не представлен в повествовании что-либо делающим в одиночку: Ромул и Рем «разумевъша и призваша къ глаголеми полате царскый полатьскый домъ и капище великое создавъ» [там же, 127]. Зависимость Рема от братней воли — в эпизоде о «золотом кумирце», который успокоил горожан. Мы отмечали, что повествование о убийении Авеля сосредоточено на образе Каина. И всё же лаконичные, христиански наполненные характеристики Авеля читаются в том числе через символ агнца. Повествователь ни единым намеком не характеризует Рема, но сообщает о том, как погиб Ромул: «и самъ расечень бысть на оуды въ вечи римьстемъ» [там же]. Известно, что братоубийство — причина казни Божьей, обрушившейся на Ромула: «божии соудъ на немъ бысть братня ради оубииства» [там же, 129].

Сцена гибели Ромула отсылает нас к сцене гибели проклятого Богом Каина. Он основал после убийства брата город, названный основателем, как сообщает Временник, по имени сына — «Еносъ», и «падеся домъ его нань и умре» [там же, 113]. Очевидна корреляция образов «город» и «дом», подчеркиваемая и этимологической близостью этих лексем: в общинно-доевропейском языке слово «дом» в большей степени имеет не материальную, но «семейную», «социальную значимость» [Бенвенист, 203]. Основатель Рима, Ромул, рассказ о котором начинается с основания царского жилища, был убит в «вечи». Лексема «вече» соответствует греческому «bouleutērion» («совет»). А в греческом оригинале в речи волхва, предупредившего Ромула о землетрясениях в Риме и народных волнениях, Рим назван словом «polis», которое соответствует латинскому

«civitas» («буквально совокупность... “сограждан”» [там же, 240]). Таким образом, лексемы «вече» и «город» коррелируют, что делает сходными фабулы в повествованиях о гибели Каина и Ромула: 1. Убийство брата — 2. Основание города. — 3. Гибель от того, что восходит к «городу» («дом — Каин», «вече — Ромул»).

Итак, Ромул был «расечень». Так был свершен «Божий суд». Но если рассказ о наказании Каина занимает большую часть повествования о нем и его брате, то в повествовании о Ромуле подробной символической трактовки нет. Это, видимо, можно объяснить следующим. Каин *начал* братоубийство, «тот, кто совершал первое дело, несет ответственность перед Богом, поскольку оно не исчезает уже, а вечно существует, обновляясь в последующих поступках» [Лотман, 109]. В связи с этим вспомним историю смерти древнерусского князя Святополка Окаянного. В «Повести временных лет» он «зачинатель греха» [Ранчин, 123], одновременно «подобный» Каину и «первый» Каин, погубивший первых русских князей-христиан Бориса и Глеба. Он обречен на страх, Ярослав Владимирович так и не убивает Святополка. Умалишенный и обессилевший, он умирает в пустынном месте, а от его могилы исходит «смадь золь» [132]. Ромул «первым Каином» не мыслится. И его народ не наделяет совершенное правителем братоубийство христианскими характеристиками, оно имеет значения юридическое (убийство родственника — одно из первых преступлений, преследуемых Римским государством [Berger]) и символическое (в Риме не прекращаются землетрясения, пока Ромул не изготовил «кумирца»), но не библейско-христианское. Христианский символ жертвы в Риме подменили языческим символом «золотого кумирца». Не случайно и следующее: в повествовании о Каине читается заимствованный из Библии диалог Каина и Бога: «где Авель братъ твой — не веде» (Быт. 4:9) [Матвеевко, 115]. В повествовании о Ромуле есть параллельная сцена — диалог Ромула с волхвом. Это фрагмент, напомним, является осью композиции.

Вернемся к истории древнерусского «Каина» — Святополка. После убийства Бориса и Глеба Ярослав «ста на месте идеже оуби Бориса и въздевь руце на небо и рече кровь брата моего вопиеть (Быт.4:10) к тебе владыко мьсти от крови праведнаго сего якоже мьстиль еси от крови Авелевы положивъ на Каине стенанье и трясение тако положи на семь» [131]. Святополково преступление вписывается в библейский контекст не только повествователем, но и персонажами. Другое в истории Ромула. О Божьей каре за братоубийство говорит только повествователь, что подхватывается следующей антитезой: люди как *субъект* действия, направленного против Ромула, в первой части повествования и отсутствие их в конце. Вместе с тем Божий суд, который впервые появляется в сцене гибели Ромула, возвращает нас к той части повествования о Каине, где раскрывается символический смысл его казни: система персонажей, образованная парой «преступник — Судья», воспроизводится и повествовании о Ромуле.

Итак, образы первых братоубийц во Временнике Георгия Монаха в какой-то степени параллельны. Во-первых, образы Каина и Ромула объемнее в сравнении с образами их жертв (даже в повествовании о Каине и Авеле, где читаются характеристики Авеля). Во-вторых, в обоих случаях повествователь фиксирует сцену гибели убийцы, а не его жертвы, что акцентирует мотив «Божьего наказания». В-третьих, первые братоубийцы стали первыми градостроителями. И именно через созданный ими «город» свершился «Божий суд». Отступления от параллелизма образов Каина и Ромула заключаются, во-первых, в символической интерпретации «Божьего суда», которая в повествовании о Каине занимает основное место в композиции и не представлена в истории о Ромуле. Во-вторых, в системе персонажей повествования о римском правителе появляется образ волхва, «замещающего» в языческом сознании Бога, а также образ народа, протест которого против правителя-братоубийцы не имеет библейско-христианских смыслов. В-третьих, в повествовании о Каине сформулирована причина,

по которой он совершил братоубийство, — зависть. В истории о Ромуле выраженного указания на причину нет. Однако она читается в речи волхва, считающего необходимым Ромулу *разделить* престол с братом.

Образы Авеля и Рема такой явной параллельностью не характеризуются. Представленный в христианском контексте жертвы через символ агнца, мотив юности / непорочности, Авель противопоставлен Рему, лишенному таковых характеристик. Единственное, что сближает образы жертв, — отсутствие сцены их убийства. Но это объясняется акцентом повествователя на мотиве наказания за братоубийство. А кроме того, это отсутствие имеет противоположные символические смыслы: Авель тем самым уподобляется Христу (рассказа о Его распятии, напомним, во Временнике нет), Рем же находится вне христианской системы.

В целом символическая связь между находящимися в разных религиозных системах героями Ветхого Завета и римской истории, безусловно, прослеживается, и образ Ромула создается греческим хронистом и его древнерусским переводчиком с ориентацией на историю Каина и Авеля.

Повествование о Февруарии из Временника Георгия Монаха и «трилогия о зависти»

Повествования о братоубийствах, с ключевым мотивом зависти, составляют один из тематических блоков Первой книги Временника Георгия Монаха. Этот блок образуют три текста: повествование о Каине и Авеле, повествование о Ромуле и Реме и читающаяся вслед за ним история убийства «боярина» Февруария, очень небольшая по объему и символически связанная с повествованиями о братоубийстве. Мы попробуем 1) обосновать жанрово-стилистическую и тематическую близость повествования о Февруарии к повествованиям о первых братоубийствах и 2) аргументировать объединение этих текстов в «трилогию о зависти».

Повествование о Февруарии связано с историями об Авеле и Реме символически: Февруарий был убит по прика-

зу стратига Маллия, наказавшего боярина за зависть, которая, напомним, стала причиной злодеяний Каина и Ромула (об этом повествовании в оригинальных сочинениях Иоанна Малалы и Георгия Амартола см. [Щеголева]). Начинается история о Февруарии с замечания об обустройстве Рима, управляемого *совместно* ипатами и стратигами, что повторяет композицию повествования о Ромуле и Реме: «По Реме же бысть Римоу граду от ипаты и от стратигъ строимоу и хранимоу» [Матвеевко]. Мотив стремления к единоличному правлению, ключевой для повествования о Ромуле и Реме, ключевым является и здесь: Февруарий, позавидовав храбрости стратига, «разврати боляры да иженоуть и из града Маляя» [там же]. Результатом единоличного Ромулова правления стал «троусь въ граде семь» [4], мыслимый повествователем как кара за преступление против Рема. Результатом преступления завистливого Февруария стало нашествие галлов, захвативших Рим ночью 20 числа, «глаголемоую секстилия» [там же]. Спасением Рима от мятежей стала расправа над Ромулом. Спасением Рима от галлов стал Маллий, которого вернули в город бояре, некогда выгнавшие его.

Половину повествования о Февруарии и Маллии занимает описание расправы над зачинщиком бед, Февруарием. По приказу Маллия, Февруария, связанного веревками, избивали ликторы, говоря: «Изыди, Февруарий» [там же]. «И так бещести изгнать из Рима оубьень бысть» [4], — заключает повествователь. Казнь над Февруарием отчасти напоминает читателю об истории убийства Ромула, который, напомним, «расечень бысть на оуды въ вечи римстемь» [там же]. Образ «веча» восходит к образу города, который расправляется со своим основателем, совершившим братоубийство. Чтобы спасти город от бедствий, Февруария убивают по приказу Маллия, вернувшегося в Рим по просьбе бояр. Таким образом, трансформируясь, сюжетная схема рассказа о Февруарии в целом повторяет сюжетную схему о первых братоубийцах Каине и Ромуле: 1. Обустройство города — 2. Изгнание

(в этом случае) противника — 3. Гибель, так или иначе связанная с образом города.

Объединенные темой «преступление из-за зависти», повествования о Ромуле и Февруарии противопоставлены повествованию о Каине и Авеле как основанному на эпизоде из Священной истории. И систему персонажей истории о Каине и Авеле из повествования Георгия Монаха образуют три героя: Бог, Каин и Авель. В повествовании о Ромуле и Реме Бог появляется лишь в финальной сцене расправы над Ромулом («божий суд на немь бысть» [Матвеевко]). В повествовании о Февруарии ни разу не говорится о Боге. Повествование о Каине и Авеле противостоит двум другим текстам, и поскольку содержит характеристику жертвы (Авель характеризуется как «непорочный»); ни Рем, ни Маллий (о нем знаем только, что его храбрости завидует Февруарий и что Маллий, в отличие от Февруария, печется о городе: «скорбяше о погибели градъ-стемь» [там же]) никак не характеризуются. По-разному изображается и возмездие: пространной цитатой из Василия Великого во *Временнике* определено деяние Каина как предавшего Бога и наказанного за это (на Каина обрушился основанный им дом); словосочетание «божий суд» определяет наказание Ромула, растерзанного в собрании; несчастливый для римлян месяц назван именем Февруария. Таково его наказание.

Таким образом, принадлежащие к жанру сказаний о зависти и возмездии повествования образуют трилогию, элементы которой скреплены антиклимаксом: преступления против брата и против Бога (ветхозаветное предание о первом братоубийце), преступление против брата-соправителя (предание об основании Рима), преступление против соправителя (предание о наименовании месяца).

Повесть о смерти Владимира Васильковича. Теперь рассмотрим повесть о мирной кончине правителя. В качестве образца такой формы мы взяли Повесть о смерти Владимира Васильковича, которая читается в Галицко-Волынской летописи под 1289 годом.

Начинается повесть с упоминания о болезни князя Владимира в двух предложениях: «Князю же Володимиру Васильковичу великому, лежащу в болести 4 лета, болезнь же его сице скажемь.

Нача ему гнити исподняя уустна, первого лета мало, на другое и на третье болма нача гнити, и еще же ему не вельми болну, но ходяшь и ездяшетъ на коне» [Памятники, 1981; 402]. Далее намерение повествователя вести рассказ о болезни князя обрывается пространным панегирическим элементом, характеризующим князя как идеального правителя: агиографический сегмент составляет большую часть текста и организует кольцевую композицию.

Предшествующая повествованию о смерти князя и построенная на обращении к нему, *первая* панегирическая часть повести в своей структуре имеет обширную немаркированную цитату из «Слова о законе и благодати», фрагменты которого рассыпаны по всему корпусу повести, что обозначает устойчивую параллель между Владимиром Святым и Владимиром Васильковичем. *Вторая* часть повести представляет собой рассказ непосредственно о смерти князя, традиционно завершившего свою жизнь молитвой. Сравнимый, подобно Игорю Ольговичу, с Иовом (он был «вторы Иевъ» [там же, 404]), Владимир, находясь в храме, произносит молитву. Необходимо указать на ряд реалистических психологических подробностей, относящихся к изображению князя летописцем (в приведенной цитате курсив наш — Т. Б.):

«*И вниде* во церковь святаго и великаго мученика Христова Георгыя, хотя взяти причастье у отца своего духовнаго.

И вниде во алтарь малый, идеже ерей совлачаху ризы своа. Ту бо бяшетъ ему обычаи всегда *ставати*. И седе на столце, зане не *можаше* стояти от немочи» [там же].

Анафорически организованный фрагмент, действие которого происходит в церкви (закрытом пространстве), содержит глаголы *движения* (акциональные глаголы), характеризующие действия князя (эта сцена единственная содержит такие

глаголы): «вниде, ставати, седе». С инфинитивом «ставати», выступающим в качестве атрибутива к существительному «обычай», лексически связан глагол «бьшет [ему обычай]». Глагол «бьшетъ» стоит в форме имперфекта и передает значение неограниченной повторяемости действия: «Ту бо бьшетъ ему обычаи всегда ставати». Таким образом, данное предложение характеризует постоянные действия князя *до болезни*. А глагол «седе» в форме аориста, который употреблялся, когда речь шла о прошлом факте и когда прошедшее мыслилось как единичный акт, характеризует действия князя *во время болезни*. Обратим внимание также на то, что глагол, характеризующий действия священника «совлачаху», тоже стоит в имперфекте, а образ разоблачающегося священника имеет символический смысл: комментирует ситуацию находящегося при смерти князя, лишаящегося всего «телесного» (аналогично снятию ризы).

Таким образом, проанализированный фрагмент, предшествующий первой молитве князя, представляет собой, во-первых, обозначение границы прошлого — *до болезни*, что выражено антитетичными глагольными формами аориста и имперфекта, во-вторых, — сцену, где «движется» Владимир, противопоставленную всему тексту, где князь «не движется», в-третьих, — «намекает» на смерть князя Владимира.

Две молитвы произносятся Владимиром во время болезни и непосредственно перед смертью; они выполняют ту же роль, что и последние две молитвы Давида Ростиславича в соответствующей повести. Предсмертная поза Владимира, который «воздевь руце на небо, и предасть душу свою в руце божии» [там же, 406], также отсылает читателя к тексту повестей о смерти Ростиславичей.

Третью часть повести составляет пространный плач по умершему князю. В состав плача включены прямые реплики, содержащие риторическое обращение к Владимиру его княгини и владимирцев. Эти реплики, построенные на лексическом параллелизме, организуют структуру плача. Первое высказы-

вание [княгини] имеет сравнение Владимира с Иоанном Златоустом: «Царю мой благый, краткий, смиренный, правдивый! Воистину наречено бысть тебе имя во крещеньи Иван, всею добродетелью подобенъ есь ему. Многыа досады приимъ от своихъ сродникъ. Не видехъ тя, господине мой, николи же противу ихъ, злу никоторогоже зла воздающа, но на бозе вся покладывая» [там же, 408]. В данной характеристике Владимира, сопровождающейся асиндетонным перечислением таких эпитетов, как «кроткий, смиренный, правдивый», аналогия с Иоанном Златоустом строится на основе их общей с князем христианской добродетели — смирения: «злу никоторогоже зла воздающа, но на бозе вся покладывая» [там же]. Носителем власти здесь является Бог, князь же подчиняется его воле.

Второе высказывание [владимирцев] базируется на сравнении князя с его дедом Романом. Причиной для подобной аналогии послужили «государственные» добродетели обоих: «Добрый ны господине, с тобою умрети, створившему толикую свободу, якоже и дедъ твой Роман свободиль бяшетъ от всихъ обидь, ты же бяше, господине, сему поревновал и наследиль путь деда своего. *Ныне же, господине, уже к тому не можемъ тебе зрети* (курсив наш — Т. Р.), уже бо солнче наше зайде ны, и во обиде всехъ остахомъ» [там же]. Кроме того, между собой характеристики княгини и владимирцев построены на базе синтаксического параллелизма и имеют следующую структурную схему: 1) обращение к князю — 2) сравнение-аналогия (Златоуст, с одной стороны, и Роман — с другой) — 3) реплика говорящего, характеризующего себя как не могущего «зрети» (выделенные курсивом элементы цитат).

На последнем составляющем прямых реплик остановимся подробнее. Итак, характеризующие говорящих как лишенных возможности «зрети», эти фразы, тем не менее, антитечны: первая имеет позитивное значение, что связано с подтверждением княжеской кротости в отношении к Божьей власти; вторая — негативное значение: смерть идеального князя не дает возможность людям его видеть. И здесь возникает

традиционный контекст «тьмы», в которую погружаются люди, лишённые правителя: «Ныне же, господине, уже к тому не можем тебе зрети, уже бо солнче наше зайде ны, и во обиде всехъ остахомъ». Следовательно, образ идеального князя создается в соответствующем фрагменте путем сопоставления его солнцем. Смерть же правителя — тьма, в которую погружается его народ. То есть в речи владимирцев Владимир — *носитель* благоразумной власти, смерть его порождает тьму — безвластие, (ср. с речью княгини, где князь *подчиняется* Божьей власти).

Таким образом, имеющие в виду различные — «церковные» и «светские» — добродетели князя, оба эти прямые высказывания создают образ *идеального* князя, наделенного добродетелями носителя власти и подчиняющегося Божьей воле.

Однако прямыми высказываниями не ограничивается агиографическая характеристика идеального князя в плаче. Внимания заслуживает упоминание повествователем реакции на смерть князя слугами и знатными людьми: «Паче же слугы его плакахуся по нмъ слезами обливающи личе свое...»; «наипаче же плакахуся по немъ лепшии мужи» [там же]. Очевидная градация, возникшая на основе лексического повтора наречия степени «паче», где второй член образован приставкой «наи», создает эффект горя, постигшего людей вследствие того, что они лишились идеального правителя. Усиливается этот эффект и сравнением плачущей княгини, словно льющей воду: «Княгини же его... слезы от себе изливающее, аки воду» [там же]). И в целом весь отрывок организован градационно: прямые реплики княгини и владимирцев — центральные в композиции плача, открывающегося вступлением: «Наутре же по отпеты заутрени приде княгини его, и сестра его Олга, и княгини Олена, чернчи, с плачем великимъ приидоша, и весь город сойдеся, и бояри вси стари и молоди, и плакахуся над нимъ» [там же, 406]. Дальнейшее повествование представляет собой конкретизацию «плачущих»: церковники, слуги, княгиня, знатные люди. Завершается плач гиперболическим

образом множества владимирцев: «мужи, и жены, и дети, немци, сурожъце, и новгородци, и жидове плакахуся, аки и во взятие Иерусалиму, егда ведяхуть я во полон Вавилоньский, нищии и *убозиши*, и чернорисчи. Бе бо милостивъ на вся нищяя» [там же, 408]. Сравнение смерти князя со взятием Иерусалима и Вавилонским пленением коррелирует с образом зашедшего солнца, погрузившего все во тьму. Здесь же это сравнение символизирует несвободу.

Панегирические черты плача переходят в собственно панегирик (*четвертая* часть текста), замыкающий повесть (вместе с первой панегирической частью четвертая часть образует композиционное кольцо). Если первый панегирик представлял собой в полной мере цитату из «Слова о законе и благодати», то последний панегирик имеет более дробную структуру. Приведем его:

1. Сий же благоверный князь Володимеръ возрастом бе высокъ, плечима великъ, лицемъ красенъ, волосы имея желты кудрявы, бороду стригый, руки же имея красны и ноги, речь же бяшет в нем тольста, и устна исподняя добела.

2. Глаголаше ясно от книгъ, зане бысть философъ великъ.

3. И ловечь хитръ хороборъ.

4. Кроток, смирен, незлобивъ, правдив, не мздоимецъ, не лживъ, татьбы ненавидяще, питья же не пи от возраста своего,

5. Любь же имеяше ко всимъ, паче же и ко братьи своей, во хрестномъ же челованьи стояше со всею правдою истинною, неличемерною, страха же Божия наполненъ, паче же милостыни предлеаше, анастыри набдя, черныце утешаа и вси игумене лъбью приимаа» [там же].

Это первая часть панегирика. В ее основе — стремление книжника перечислить достоинства умершего князя: внешняя гармоничность (1), ум (2), ловкость (3), асиндетонный ряд эпитетов, характеризующих душевные качества, построенный на сочетании утверждения положительных качеств

князя — он ими обладает: «кроток, смирен, незлобив, правдивъ» — и отрицания негативных качеств — князь не таков: «не мздоимецъ, не лживъ, татьбы ненавидаще, питья же не пи от возраста своего» (4) (обратим внимание на плеоназм — синонимы «нелживъ — правдивъ», употребление которых преследует цель создать образ действительно идеального князя), соответствующие христианину христианские добродетели (5). Последний фрагмент является, кроме того, переходом к следующей части панегирика, представляющей собой цитату из панегирика Андрею Боголюбскому.

II. Действительно,

«И монастыря многи созда, на весь церковный чинъ и на церковники отверзль ему бяшетъ Богъ сердце и очи, иже не помрачи своего ума пьянством, кормитель бо бяшетъ чернцем и черничамъ, и убогимъ, и всякому чину, яко возлюбленный отцемъ бяшетъ. Паче милостынею бяше милостивъ, слыша Господа, глаголюща: «Аще створите братья моей меньшей, то и мне створите» (Мф. 25:40), паки Давидъ глаголетъ: «Блаженъ мужъ милуя и дая весь день о Господе не потыкнется» (Пс. 40:2). Мужество и умъ в нем живяше, правда и истина с нимъ ходяста, инога добродейня в немъ много беаше, *гордости же в немъ не бяше, зане уничежена естъ гордость предъ Богомъ и человеки* (курсив наш — Т. Б.), но всегда смиряше образъ свой скрушенымъ сердцемъ, и воздыхание от сердца износя, и слезы от очю испущаше, покаяние Давыдово приимъ, плачяся он о гресех своих, возлюбивъ нетленная паче тленных, и небесная паче временных, и царство со святыми и вседержителя бога паче притекущаго сего царства земного» [там же].

Выделенное курсивом предложение, характеризующее Владимира Васильковича как смиренного христианина, не заимствовано книжником из Повести о убиении Андрея Боголюбского. Кротость Владимира, уже упоминавшаяся в повести, акцентируется повествователем. Акцентирование греховной природы гордости в Повести о смерти Владимира

Васильковича отсылает читателя к рассказу о смерти Ярослава Святополчича (1124 г.), о котором мы говорили в соответствующем параграфе настоящей работы. Образы двоих князей вступают в корреляционные отношения. Напомним, построенный на антитезе, которая образована антонимической парой «гордость — смирение», рассказ демонстрирует влияние гордости на судьбу человека на примере Ярослава, с одной стороны, и Андрея с Владимиром — с другой. «Разгордевшю надеяся на множество вои» [287] — так характеризуется «отрицательный» Ярослав, на фоне которого «просвечиваются» положительные синонимичные друг другу образы Андрея (в отличие от Ярослава, он «имяше надежу велику на Бога съ всеми людьми своими и на отца своего молитву надеяшеться» [287]) и Владимира («и бысть велика помощь Божия благоверному княз. Володимеру съ своими сыновьями за честное его житие и за смирение его» [288]). Мораль истории о смерти как наказании за гордость, выраженная, во-первых, цитатой из Писания — «оузносися сердцемъ нечист предъ Богомъ» [там же] (Пр. 16:5), а во-вторых финальным риторическим обращением «от автора»: «Вижьте, братие, коль благъ Богъ и милостивъ на смиренныя и на праведныя, призирая и мьщая ихъ, а гордымъ Господь Богъ противится силою своею, а смиреннымъ же даетъ благодать» [там же], выводится именно из негативного образа нечестивого Ярослава. Именно в Ярославе воплощается идеал эпохи, по замечанию Лихачева, «косвенным путем, негативно» [Лихачев, 1987; 110], поведение гордого князя считалось «особенно отрицательным в данную эпоху» [там же]. Если Ярослав — косвенное воплощение идеала, то Владимир Василькович — его прямое воплощение.

Очередная часть завершающего повесть панегирика представляет собой пространное обращение, состоящее из двух компонентов: 1) указание на княжеские добродетели; 2) метафора-символ смерти Владимира как сна перед пробуждением.

В первом компоненте Владимиру Васильковичу отведено срединное место между «прадедом» и братом Мстиславом:

(1) И чести тя обещника Господь на небесехъ сподоби благоверья твоего ради, еже име в животе своемъ,

(2) *Добръ послухъ благоверью твоему, обителниче святая, церкви святая Богородица Марья, юже созда прадедъ твой на правоверней основе, идеже и мужественное твое тело лежить, жда трубы архангеловы.*

(3) *Добре зело послухъ брат твой Мьстиславъ, егоже сотвори Господь наместника по тебе твоему владычеству,*

1 не рушаща твоихъ уставъ, но утверждающа,

2 ни умаляюща твоему благоверью положения, но паче прилагающа,

3 не казняща, но вчиняюща,

4 иже нескончанаа твоя учиняюща, аки Соломон Давида, иже в домъ божии великий и святыи его мудростью созда на святость и очищение граду твоему, иже всякою красотою украси, златомъ и серебромъ и каменьемъ драгимъ, и сосуды честными, яже церкви дивн и славна всемъ окружнымъ сторонамъ, акаже ина не обрящется во всей полунощи земля от востока и до запада» [Памятники, 1981; 410].

Обращение начинается цитатой из «Слова о законе и благодати»: «И чести тя обещника»; здесь же, в тезисе о «благоверье» князя, впервые звучит трижды употребленная книжником лексема «благоверье» (1). Два последующих случая ее употребления приходятся на «доказательства» этого тезиса, анафорически образованные на основе синтаксического параллелизма предложения, обращения автора к прошлому и будущему (2), (3).

Прошлое метонимически выражено образом церкви, построенной прадедом Владимира; ее книжник ассоциирует со свидетелем дел Владимира, который, таким образом, оказывается преданным как государственным заветам своего предка, так и христианским вневременным идеалам. Не случайно именно церковь позволяет повествователю апеллировать

к христианскому толкованию смерти как сна перед жизнью вечной, что воплотилось в символическом образе «мужественна» тела князя (несмотря на репрезентацию Владимира как в первую очередь обладающего христианскими добродетелями (не забываем о том, что доказывается его «благоверье»), повествователь не оставляет без характеристики и тело князя: эпитет *мужественное* подчеркивает его человеческие достоинства и в целом создает гармонически совершенный образ правителя), которое «жда трубы архангеловы». Далее именно указанная метонимия апокалиптической картины разрастется во второй компонент панегирика, анализ которого приведем ниже.

Будущее представлено образом брата Владимира Мстислава, наследующего его власть. Первое, на что стоит обратить внимание в соответствующем фрагменте, — это на глагол в форме простого аориста «створи», который оказывается контекстуальным синонимом к глаголу в аористической форме «созда», употребленный по отношению к прадеду Владимира и церкви, им созданной. Как Владимир, будучи «благоверным», не нарушал традиций своего предка и своей веры, так и Мстислав следует теперь по стопам Владимира, превратившегося из преемника в наставника: действия Мстислава передаются с помощью асиндетонного однородного ряда, состоящих из трех согласованных распространенных определений, три из которых имеют значение отрицания признака по действию и составляют пары с контекстуальными антонимами — оппозициями: «не рушаща», «не умаляюща», «не казняща» и, соответственно, «утверждающа», «прилагающа», «вчиняюща». Таким образом, действия Мстислава, с одной стороны, безусловно, характеристика его деятельности (образу Мстислава вкупе с образом смерти будет посвящен второй компонент финального панегирика), но, с другой стороны, Мстислав продолжает дело брата, а не отрицает его, следовательно, повествователь подчеркивает достоинства деятельности самого Владимира, по отношению к которому

Мстислав являет преемником. Эта мысль заключена в четвертом составляющем выше названного предложения «иже нескончанаа твоя учиняюща». В целом сложноподчиненное предложение представляет собой синтаксическую конструкцию с двойным винительным, где «его [же створи господь]» — первый винительный — обозначает прямой объект, а «[створи господь] *наместника*» — второй винительный — находится в предикативных отношениях с первым. Особняком само определение «учиняюща» стоит как по причине отсутствия отрицания действия и оппозиции к нему, так и из-за наличия относящегося к сказуемому сравнения «иже нескончанаа твоя учиняюща, *аки Соломон Давида*». Аналогия «Владимир — Давид», «Мстислав — Соломон» позволяет книжнику перейти от Владимира как объекта панегирика к Мстиславу, чья добродетель представляется в повести посредством экфрастического элемента — описания церкви, которую Мстислав «мудростью созда на святость и очищение граду» Владимира Васильковича: «иже всякою красотою украси, златомъ и серебром и каменем дранимъ, и сосуды честными, яже церкви дивна и славна всемъ окружнымъ сторонамъ, акаже ина не обрящется во всей полунощи земля от востока до запада» [там же]. Экфрастический элемент в данной повести интересен прежде всего тем, что он отсылает читателя к образу церкви, созданной Андреем Боголюбским. Параллелизм образов князей создается сравнением Андрея и Мстислава с Соломоном: о церкви Андрея Боголюбского говорится: «И оудиви ю паче всихъ церкви и подобна тое святая святых юже бе Соломонъ царь премудрыи создалъ» [581]. Это с одной стороны. С другой стороны, гипербола в описании церкви Мстислава, «акаже ина не обрящется во всей полунощи земля от востока до запада», отсылает читателя к Давиду Ростиславичу, подобной церкви которого также «нестъ в полоунощной стране» [703]. Таким образом, создатель Повести о смерти Владимира Васильковича не нарушает традиционного для средневековья представления о том, что не существует изолированного яв-

ления, которое не было бы причастно череде явлений истории, а также не нарушается представление об идеальном (образцовом) поведении идеального князя, в качестве которого выступает уже Мстислав.

Пространное в сравнении с рассуждением о прошлом рассуждение о будущем, создающее идеализированный образ преемника Владимира, завершается, тем не менее, очередным обращением к Владимиру, построившему город, «величествомъ, аки венчем обложенъ». Ранее мы отмечали, что основным критерием оценки произведения живописи или архитектуры средневекового человека было понятие «красота», которая мыслилась проводником в этическое содержание. Недаром в связи с городом возникает образ Богородицы: «Преда люди твоя и городъ святей славней и скорей на помощь христьяномъ святей богородици» [Памятники, 1981; 410]. Прекрасный город Владимир — знак, таким образом, еще раз утверждающий Владимира как образцового князя, а город его ассоциируется у книжника с Богородицей, получившей «челование архангелово»: «Ко оной бо: «Радуйся, обрадованная, Господь с тобою!», к городу же «Радуйся, благоверный городе, господь с тобою!» [там же]. Богородица «есть «град, ибо ее целомудрие символически связано с целостностью, неприступностью и упорядоченностью города. <...> в византийском песнопении, дошедшем под именем Романа Сладкопевца, <...> Богородица именуется «двенадцативратным градом» Апокалипсиса, <...> и перед нами вскрывается глубокая внутренняя необходимость той аналогии, которую Иларион <...> проводит между Богородицей и городом Киевом: «да аже целование Архангел даст Девици, будет и град ему. К оной бо: радуйся, обрадованне, Господь с тобою! К граду же: Радуйся, благоверный городе, господь с тобою!»» [Аверинцев, 1977; 49]. Обратим внимание, что атрибутив-эпитет «благоверный», характеризующий город Владимир в Повести о смерти Владимира Васильковича, и характеристика князя

как обладающего «благоверьем» (см. выше) — однокоренные слова, т. е. характеристика Владимира распространяется на его создание, наделяя его, таким образом, также положительными чертами. Но здесь имеет место и обратное влияние — города на Владимира. Дело в том, что аналогия «Богородица — город» развилась из античной аналогии «София — дева». «...у Гесиода Афина осмыслена как перевоплощение первоначальной Мудрости. <...> В качестве Мудрости Афина являет ряд... свойств. <...> 1) Девственность, 2) материнство (под материнством понимается ее «творческая плодовитость», а также то, что она хозяйка, а именно хозяйка города), 3) любовь к благозаконным городам людей и 4) готовность заступиться за эти города перед гневающимся верховным богом, <...> оправдывая свое наименование «градостроительницы»» [Аверинцев, 1972; 28–29]. Таким образом, первоначально в основе аналогии «Богородица — град» — понятие мудрости, которой, следовательно, наделяется Владимир как строитель города. Мудрость князя неоднократно заявлялась повествователем. Это последнее упоминание о мудрости князя, и оно репрезентирует его как постигшего высшую божественную истину.

Второе составляющее финального панегирика представляет собой обращение к князю, выраженное перифразом «честная глава» и глаголами «востани», «отряси», «возведи», «помолися».

1 *Востани* от гроба твоего, о честная главо,

2 *востани*,

3 **отряси сонъ**,

4 *неси бо умерль*, но спишь до общего востания!

5 *Востани*,

6 *неси бо умерль!*

7 *Нестъ бо и умрети*, лепо веровавшу во Христа, всему миру живодавча.

8 **Отряси сонъ!**

9 Возведи очи, да видишь, какая тя чести Господь тамо сподобив постави.

10 И на земле не бес памяти ты поставиль братомъ твоимъ Мьстиславом.

11 *Востани*, видь брата твоего, красящаго столь земля твоя и зрениа сладкого лице его насыщаая [Памятники, 1981; 410].

Этот фрагмент, организованный четырехкратным анафорическим повтором глагола «востани» (1, 2, 5, 10), двукратным «отряси сонъ» (3, 8) и троекратным «неси бо умерль / несть бо и умрети» (4, 6, 7), по сути, посвящен отрицанию смерти: он репрезентирует христианское представление о смерти как о сне перед «общим восстанием», во-первых, а во-вторых, в этом фрагменте книжник создает образ Владимира как пребывающего на небесах («Возведи очи, да видишь, какая ты чести Господь тамо сподобив постави», 9), так и, благодаря Мстиславу, не забытого на земле («И на земле не бес памяти ты поставиль братомъ твоимъ Мстиславом», (10)). С помощью расположенных в контактной позиции, соединенных сочинительным союзом «и» синтаксических конструкций и антитезой, образованной словосочетанием «возведи очи» (9) (префикс «воз» имеет значение «вверх») и существительным «земля» (10), создается образ живого князя.

Апострофа продолжается фрагментом, структурированным анафорическим императивом «моли»:

1. *Моли* о земли брата своего предания ему тобою, и о людех, в них же благоверно владычствова, да съхраниши я въ мире и въ благоверии, и да славится в нем правоверию и да блюдет Господь Бог от всякоа рати предания, и от голода, нашествиа иноплеменникъ, и от усобныа рати.

2. Паче же *помолися* о брате своем Мстиславе добрыми делы, без соблазнам данныа ему люди, управившю, стати с тобою непостыдно, пред престолом Вседержителя Бога, и за труд пассивы людий его приати от него венець славы нетления съ всеми праведными. Аминь [там же].

В первом отрезке существенное значение имеют наречие «благоверно» и имя существительное «благоверье». Тезис о благоверии Владимира Васильковича и доказательства этого

тезиса уже звучали ранее в повести. Теперь же утверждением о благоверии князя *как вывод* текст завершает. В этом же отрезке посредством анафоры и двух полисиндетонных сочиненных однородных рядов (ниже они будут выделены нами особым шрифтом) повествователь выражает свое желание видеть благополучие Владимировой земли и ее людей: *«Да съхраниши я въ мире и въ благоверии, и да славится в нем правоверию и да блюдет господь бог от всякоа рати предания, и от голода, нашествия иноплеменникъ, и от усобныа рати»*. Этим предложением осуществляется переход от плана настоящего (или даже уже прошлого), связанного с Владимиром, вновь к плану будущего, связанного с Мстиславом, и звучит уже хвалебная реплика в его адрес (2).

Таким образом, Повесть о смерти Владимира Васильковича, обращена в будущее, представленное образом брата князя — Мстислава. Образ последнего, тем не менее, нельзя рассматривать вне задачи книжника, связанной с репрезентацией образцового князя, наделенного христианскими и гражданскими добродетелями. В качестве такого князя и выступает в повести Владимир. Он же является образцом для правления и поведения Мстислава как будущего Руси.

До сих пор деятельность князя протекала исключительно в пределах Владимира. Финальная часть похвалы посвящена рассказу о действиях Владимира Васильковича за пределами его города. Завершение энкомия репрезентирует князя-хританина как градо— и храмостроителя. Город Каменец, церкви в Бельске, Перемышле, Чернигове, Любомле и пр. основал и украсил князь драгоценными камнями и металлами. Экфрасис церкви, лежащий в основе структуры данного фрагмента повести, заключен в композиционное кольцо, организованное лексическим повтором «удивлению — дивны»: высокая каменная башня в Каменце была «подобень удивлению всем зрящимъ на нь» [там же, 412], и «полия же и колоколы дивны слышаниемъ, такихъ же не бысть въ всей земли» [там же, 414]. Созданное Владимиром, таким образом, оказывает воздей-

ствии на человеческие зрение и слух («зрящимъ», «слышани-емъ»). Рукотворное «чудо-диво» коррелирует с «нерукотворным». Самый финал повести сообщает о чуде, случившемся с телом покойного князя: церковники и княгиня, открывшие гроб с Владимиром, «видиша тело его цело и бело, и благоухание от гроба бысть и воня подобна арамат многоценных, и тако чудо виде, видевше же прославиша бога» [там же]. Человеческое зрение и слух оказываются «удивленными» не только делами Владимира, но и Божественным доказательством святости Владимира, его неоспоримой добродетели.

Таким образом, связанная исключительно с церковной деятельностью князя мена пространства в повести с замкнутого (город Владимир) на открытое (другие города), очевидно, преследует цель изобразить, так сказать, всеохватное «действие» благочестивости Владимира Васильковича, прославившего Бога своими «дивными» делами и прославленного Богом, свершившим над ним чудо, оставившим нетленным и благоуханным тело умершего.

Главная задача летописных повестей о княжеской смерти — создание образа такого правителя, который соответствовал бы христианскому идеалу, то есть человека, смиренно относящегося к своей участи и принимающего покаяние перед смертью. Этот единый образец обуславливает «похожесть» поведения князей в повестях. «Похожесть» князей репрезентируется как непосредственной в характеристике «от автора», выраженной *эксплицитно* с помощью оценочных эпитетов, сравнений и пр., а также в *имплицитных* характеристиках князя: экфразисе построенных им церковей, молитвах, произнесенных князьями перед смертью, характеристик княжеских врагов (если речь идет о убийстве князя) и т. д.

Характеристика «от автора», который априорно перечисляет те или иные качества добродетельного князя, часто

строится по следующей схеме: этикетный атрибут-эпитет «благочестивый» занимает в словосочетании препозицию по отношению к определяемому существительному «князь», после именованного которого следует дальнейшее описание персонажа. После указанной этикетной характеристики следует некоторая индивидуализация (в известной степени, разумеется) образа князя. Именно по такой модели строится панегирический фрагмент Повести о убиении Андрея Боголюбского, а также повестей о смерти Мстислава Ростиславича, Давида Ростиславича, Владимира Васильковича.

Что касается имплицитной характеристики князей, то в большинстве повестей она выражена церковным экфразисом или описанием городов, основанных князем. Так, характеристика князя Андрея Боголюбского, который «яко полату красну душу оукрасивъ» [581], базируется на экфрастическом сравнении души князя с красной палатой. Это сравнение коррелирует с пространственным экфразисом созданных князем Успенского собора и церкви Рождества Богородицы. Описание храмов структурировано тройным лексическим повтором «оукрасить». Таким образом, сначала Андрей украшает душу, «яко красную палату», теперь он украшает церковь. Экфразис в Повести о убиении Андрея Боголюбского как имплицитная его характеристика репрезентирует и такое качество князя, как мудрость: созданные Андреем церкви дважды сравниваются со «святой святой» Соломона, и сама аналогия «Андрей — Соломон» трижды в тексте повести приведена. Экфрастический элемент как существенная деталь характеристики княжеского благочестия характерен Повести о смерти Владимира Васильковича. В соответствующей повести описание церкви, построенной последователем Владимира Мстиславом, является украшением для созданного Владимиром Васильковичем города. Этот город традиционно ассоциируется у повествователя с Богородицей. Первоначально в основе аналогии «Богородица — град» лежит понятие

«мудрость», которой, следовательно, наделяется Владимир как строитель города.

Смыслообразующую функцию выполняет и церковное пространство в повестях о княжеской смерти. Топос смиренного со своей судьбой князя выражается в повестях в несопротивлении князя заговорщикам, а также в его «пассивности»: действия князей в повестях выражены предельно малым количеством акциональных глаголов, князь почти не совершает действий-движений. Во многих повестях князь «движется» лишь в пределах церковного пространства. Между тем именно в храме «время получало... горизонтальную протяженность. Человек, входивший в храм, по мере продвижения к алтарю повторял весь путь человечества — от сотворения мира до Рождества и крестных мук Спасителя, от Его воскресения до Страшного суда...» [Данилевский, 1998; 252], то есть перемещение князей в пределах церкви настойчиво показывает их причастность сакральному христианскому историческому времени. Так, в Повести о смерти Давида Ростиславича глагол «ходити», характеризующий действия князя, — это единственный акциональный глагол в данной повести, определяющий положение *субъекта* действия в пространстве, и пространство это ограничено *церковью*. За пределами церкви он либо не совершает *никаких движений*, либо князь выступает как объект действия.

В Повести о смерти Ростислава Мстиславича также встречаются два глагола движения, характеризующие действия князя: «повезите мя Киеву» (реплика большого князя) и «пидоша с ним из Смоленска» (исполнение воли князя). Не связанные собственно с церковным пространством, эти глаголы имеют к нему косвенное отношение: они связаны с желанием князя «лечи» не в Смоленском монастыре, а в Киевском Печерском монастыре, то есть князь и здесь не перемещается за церковными пределами. То же в Повести о смерти Владимира Васильковича, где сцена произнесения князем молитв *в церкви*

единственная содержит акциональные глаголы — «вниде, ставати, съде» (эта сцена, собственно, маркирована и анафорой, состоящей из акциональных глаголов: «*И вниде* во церковь, *И вниде* во алтарь малый»).

При анализе повестей, посвященных княжеским убийствам, действия князей необходимо рассматривать в контексте действий их убийц. Образы князей, не препятствующих заговору против них, объединяют эти повести.

Образы правителей-страстотерпцев и их врагов в повестях всегда изображаются антитезой. Так, противоборствующие стороны занимают особое положение в пространстве повестей. Убийцы Бориса Владимировича, Игоря Ольговича и Андрея Боголюбского нападают на них извне, в то время как все эти князья находятся в замкнутом пространстве (шатер Бориса, церковь Игоря, ложница Андрей). Более того, князь и его убийцы, находящиеся за пределами его помещения, вне мира его христианского благочестия, никогда не встречаются лицом к лицу. Перед смертью князя Бог, смотря на икону Которого, он молится, обращен лицом к правителю.

Еще одним уровнем антитезы в изображении князя-страстотерпца и его противников можно считать речевую практику персонажей. «Говорящие» князья противопоставлены в повестях «безмолвным» убийцам. Так как задача книжника — представить образцового правителя-христианина, то наиболее полно репрезентирует себя князь в предсмертном монологе-молитве. Исследователями отмечен тот факт, что молитвы разных князей цитируют друг друга. В настоящей работе мы привели подробный разбор каждой из молитв князей, продемонстрировав функцию каждой в структуре каждой повести. Молитва князя всегда комментируется контактно к ней расположенными лексемами «сердце» и «слезы». Круг понятий «слезы», «сердце», «слово» характеризует только князей, молитвы которых часто вводятся в повествование ремаркой: «*И въздохнувъ из глoубины сердца скроуномъ смиреномъ смысломъ и прослезився*». Слезы символизируют очищение, а сердце фактически оказывается

органом речи для князей, которые из сердца направляют молитву к Богу; не случайно и Борис замолчал (его не может слышать Глеб, согласно монологу последнего), когда его пронзили в сердце.

Образ князей всегда соотносится с образом света. В повестях о убиении Бориса Владимировича, Андрея Боголюбского приводятся сравнение князей со «светлой звездой» и «звездой светоносной» соответственно. Традиционным является и сравнение князя с солнцем, а смерти князя — с зашедшим солнцем. Подобное сравнение мы встречаем и в Повести о убиении Борисове, и в Повести о убиении Игореве, и в Повести о смерти Мстислава Ростиславича, и в Повести о убиении Андрея Боголюбского, и в Повести о смерти Владимира Васильковича. Смерть же образцового правителя ассоциируется с тьмой, в который погружается потерявший правителя народ. Так, в Повести о смерти Владимира Васильковича лишившиеся князя владимирцы произносят: «Ныне, Господине, уже к тому не можемъ тебе зрети, уже бо солнче наше зайде ны, и во обиде всехъ остахомъ» [Памятники, 1981; 408]. В повестях же о убийстве князей в качестве этой тьмы выступают враги князя. Так, в Повести о убиении Борисове противопоставлены два фрагмента: рассуждение повествователя о «ангелах и бесах», в котором отчетливо проявляется аналогия «Святополк — дьявол». Этот фрагмент спровоцирован возвращением убийц князей к Святополку. Подобное возвращение летописец сравнивает с возвращением грешников в ад. Пространство ада, сформированное вокруг заговорщиков («ад как бы локализуется там, где они находятся» [Ранчин, 2007; 78]), ассоциируется с отсутствием света. Именно такой цветовой фон завершает ту часть повесть, что связана с муками убиенных Святополком Окаянным князей.

Особая роль в создании образов убитых князей-страсто-терпцев принадлежит постоянной для соответствующих повестей аналогии «князь — Иисус Христос», которая раскрывается

в многочисленных цитатах речей Христа и аллюзиях, приводимых как самими князьями, так и повествователем (чего, напомним, нет в рассказах о княжеской смерти). Благочестивые князья, терпящие мучения, мыслят свои страдания аналогичными страданиям Иисуса Христа, а потому и принимают свою смерть с готовностью, безропотно. Как истинные христиане они к ней готовы. Если в ответ на злодеяния недругов князя ничего не совершают и ведут себя, как мы говорили, пассивно, не защищая свою, так сказать, физическую жизнь, то об активности правителей можно говорить в связи с их стремлением к духовному спасению, что выражается, в частности, в предсмертных молитвах. С аналогией «князь — Иисус Христос» связана и особенная роль «сердца» в создании образа князя: в повестях благочестивые князья мыслятся как бессмертные, как обретшие вечную жизнь. Между тем «восставший Христос» [Мейендорф, 2001; 195] традиционно мыслится именно как *сердце* Церкви, бессмертие Которого означает бессмертие «членов Церкви» [там же].

Контрольные вопросы:

1. В чем заключается задача летописных повестей о княжеской смерти?

2. Перечислите эксплицитные средства создания княжеского образа в повести о княжеской смерти (с примерами и отмечая случаи литературного этикета);

3. Перечислите имплицитные средства создания княжеского образа в повести о княжеской смерти, особое внимание обращая на церковный экфразис. Вспомните короткое замечание в некрологе Владимира Святославича о храмостроительной деятельности князя. Проведите параллель между этой ремаркой и топомом церковного экфразиса из повестей о княжеской смерти.

5. Охарактеризуйте функции церковного пространства в повестях о княжеской смерти;

6. Охарактеризуйте мотив говорения и символ сердца в повестях о княжеской смерти;

7. Свет как княжеская характеристика в повестях о княжеской смерти и символические функции уподобления покойного князя и его страданий страданиям Иисуса Христа;

8. Структурная и символическая функции молитвы в повестях о княжеской смерти.

Упражнение

Как известно, история убийства Бориса и Глеба легла в основу нескольких древнерусских литературных памятников. В данном случае нас интересует анонимное Сказание о Борисе и Глебе. Главным «событием» в христианской истории выступает уникальность Жертвы Христа, ее Единичность имеет принципиальное значение. И в каждом из текстов, принадлежащих жанру мартирия, черты которого есть и в Повести о убийстве Борисове, и в Сказании, одно главное действующее лицо, один эпизод убийства и, соответственно, одна жертва. А в Сказании о Борисе и Глебе главных героев двое, эпизодов убийства — два, соответственно, жертв — две. И, казалось бы, уникальность жертвы, столь принципиальная для христианской истории, должна бы не состояться. Ваша задача, проанализировав по предложенному плану соответствующее сказание, ответить на вопрос: как выходит из ситуации, когда жертва, казалось бы, не является уникальной, древнерусский книжник.

План анализа Сказания о Борисе и Глебе

1. Жанрово-стилевая характеристика «Сказания о Борисе и Глебе»; проявление агиографического стиля в произведении;

2. Композиционное устройство памятника:

1) Убийство Бориса. Специфика создания княжеского образа;

2) Убийство Глеба. Специфика создания княжеского образа;

3) Чудеса как обязательный компонент житийных текстов.

Чудеса в Сказании о Борисе и Глебе.

Методические рекомендации

1. Для выполнения задания 1 необходимо изучить исследование А. М. Ранчина:

1) «Князь-страстотерпец в славянской агиографии» (см. Литература);

2) «"Дети дьявола": убийцы страстотерпца» (см. Литература);

3) «Пространственная структура в летописных повестях 1015 и 1019 годов и в житиях святых Бориса и Глеба» (см. Литература);

2. Выполняя задание 2.1), анализируя средства изображения героя, особое внимание уделите:

1) Эксплицитным (авторские описания), а также имплицитным (образы христианских святых и библейских персонажей) средствам создания образа;

2) Функциям библейских цитат и аллюзий;

3) Функциям многократных лексических повторов «слезы», «сердце»;

4) Роли антитезы «Борис — Святополк», компонентами которой выступают «суета — вечность», «язычество — христианство», «ложь — истина».

3. Выполняя задание 2.2), анализируя средства изображения героя, особое внимание уделите:

1) Эксплицитным и имплицитным средствам создания образа;

2) Функциям библейских цитат и аллюзий;

3) Роли антитезы «Глеб — Святополк», компонентами которой выступают «Каин — Авель», «зверье — агнец»;

Отметьте роль аналогии «Борис, Глеб — Иисус Христос», а также особенности использования акциональных глаголов (действия какой стороны — княжеской или вражеской? — характеризуются большим количеством акциональных глаголов? Почему?).

Заключение

Таким образом, мы описали структуру летописных повествований о княжеской смерти, что позволило сделать вывод о принадлежности того или иного текста к жанру княжеского некролога, сказания, рассказа или повести. Проанализировав *сюжетную комбинацию* каждого из текстов, мы убедились, что жанровые различия между ними проявляются уже на этом уровне (1).

Так, некрологам не свойственна сюжетная проработка, поскольку в них ослаблен повествовательный элемент, присутствие которого связано с экскурсом в историю жизни князя и с целью рассказать о его праведном существовании. Некрологи не содержат подробного повествования о событиях и причинах, приведших к гибели героя. В зависимости от типа некрологов (а мы выделили две группы некрологов, причем вторая представлена четырьмя типами) варьируется набор элементов в структуре текстов этого жанра.

Более или менее детализированный рассказ о событиях, приведших к смерти князя, об обстоятельствах кончины героя составляют основу летописных сказаний и рассказов. Именно нарративный характер сказаний и рассказов — главное, что отличает их от княжеских некрологов. Повествовательность летописного рассказа обусловлена целью повествователя точно, вплоть до фактографичности, изобразить события действительности. Отсюда обилие в рассказах прямых речей, обменов репликами между героями и обилие глаголов действия, характерных, впрочем, для повествования о недобродетельном князе, о чем позже мы еще скажем. При фактографичности рассказа и объективности изложения в нем событий он, тем не менее, может содержать авторскую оценку происходящего. Нередко повествователь, отталкиваясь от конкретного, «земного» факта, вырывается в сферу глобального обобщения, чем подводит под события идеологическую основу. Изображающий историю смерти или убийства князя рассказ, как правило, не содержит

собственно сцены убиения или кончины. Это, между тем, характерно для повести о княжеской смерти. И здесь мы констатируем недостаточность проведения жанровой дифференциации повествований, учитывая только сюжетную комбинацию текстов. *Образ князя* в повествованиях, специфика его изображения (2) — главное жанроразличительное средство.

Некрологи посвящены князьям-христианам, которые оказываются преисполнены княжескими, церковными добродетелями. Создавая образы таких князей, книжник прибегает к эксплицитным и имплицитным художественным средствам. Князья характеризуются эпитетами вроде «кроткий» и «правдивый», среди них встречаются постоянные: «благочестивый» и «христолюбивый». Как имплицитное средство создания образа «положительного» князя мы рассматривали плач над телом покойного в соответствующих типах некрологов, а также экфрастические элементы: описание созданных им церковью или упоминание о них. Особая роль в изображении князя принадлежит *библейским цитатам и аллюзиям* (3). Часто в некрологах, в особенности в первой группе — в «пространных» некрологах, повествователь находит в Священной истории или в истории других христианских стран деятеля, по отношению к которому жизнь правитель из некролога выступает как аналогия. В этих случаях библейские цитаты и аллюзии помогают вскрыть такие аналогии. Так, в некрологе святой княгини Ольги ее роль в русской истории сопоставляется с ролью ветхозаветного пророка Моисея в судьбе израильского народа. Кроме того, Ольга и ее внук Владимир начинают русскую галерею святых княжеского чина, подобно чешским святым Вячеславу и его бабке Людмиле, гомилия в честь которой цитируется в летописном некрологе Ольги.

Исключительная функция библейских цитат позволяет нам отличить летописную повесть от рассказа. Имеющая своей целью изобразить христиански идеального правителя, часто — страстотерпца, претерпевающего земные мучения во имя обретения спасения, повесть о княжеской смерти создает образ

такого князя, который был бы максимально приближенным к образу Христа. Основой такой параллели являются регулярные цитирования самими князьями в повестях о княжеском убиении слов Христа, а также использование повествователем цитат и аллюзий, относящихся непосредственно к образу Сына Божьего (подобной аналогии не проводят повествователи ни в некрологах, ни рассказах). Сближение правителя с Христом, на наш взгляд, — ядро того самого агиографического стиля, о котором говорил И. П. Еремин как о дифференциальном признаке повести. Действительно, в каждой из семи повестей о княжеской смерти образ князя агиографически просветлен. Среди способов изображения князя в о княжеской смерти мы выделили следующие. Смыслообразующее значение имеет церковное пространство. Мотив смирившегося со своей судьбой князя выражается в, а также в его «пассивности» князя (в случае убийства — это несопротивление князя заговорщикам, подобно тому как добровольно принес свою жертву Христос): действия князей в повестях выражены предельно малым количеством акциональных глаголов. Во многих повестях князь «движется» лишь в пределах церковного пространства. За пределами храма он либо не совершает никаких движений, либо выступает как объект действия. Если повесть посвящена убийству князя, то образы правителей-мучеников и их врагов всегда антитетичны. «Неподвижному» князю противопоставлены активность заговорщиков, действия которых выражаются обилием акциональных глаголов. Кроме того, противоборствующие стороны занимают особое положение в пространстве повестей. Убийцы Бориса Владимировича, Игоря Ольговича и Андрея Боголюбского нападают на них извне, в то время как все эти князья находятся в замкнутом пространстве.

Еще одним уровнем антитезы в изображении князя и его противников мы назвали речевую практику персонажей. «Говорящие» князья противопоставлены в повестях «безмолвным» и не способным вести диалог убийцам. Так как задача книжника — представить образцового правителя-христианина, то наибо-

лее полно репрезентирует себя князь в предсмертном монологе-молитве.

Здесь необходимо отметить, что в рассказах о княжеской смерти при создании образа «положительного» князя, пространственная характеристика князя сохраняется, они изображены бездеятельными, не отвечающими на действия злоумышленников. Но часто это бездействие вызвано не столько сознательным отказом бороться за свое физическое существование, сколько незнанием о готовящемся заговоре и пр. Предсмертной молитвы князя из рассказов не произносят, во всяком случае непосредственно перед смертью. Так, чтобы убедить читателя в праведности Ярополка Изяславича (рассказ под 1087 годом), повествователь помещает его молитву об истинно христианской смерти в финальную часть рассказа, где читается некролог князя. Собственно панегирическая часть в рассказах «не растворяется» в повествовании в целом, а механически к нему присоединяется, что также отличает рассказ от повести, панегирические черты в которой именно «растворяются» в повествовании.

Очередной характеристикой князей из повестей следует признать их «светоносную» сущность. Так, традиционными являются сравнения князей со «светлой звездой» и «звездой светоносной», смерть князя регулярно сопоставляется с зашедшим солнцем, в то время как тьма — сфера деятельности княжеских недругов (вспомним пространство ада вокруг Святополка Окаянного и его слуг из Повести о убиении Борисове).

Специфическим средством, способствующим созданию образа князя — христианина в повести о княжеской смерти, мы считаем символическое наполнение категории «смерть» (4). Истинный христианин должен быть готовым к смерти, что и демонстрируют князья из повестей, принимая смерть только по произнесении молитвы. Во всех повестях смерть трактуется как Божья награда, князья молят о ней Бога, мысля свои предсмертные страдания подобными жертве Христа. В отличие от повестей, рассказы, посвященные смерти князя, интерпрети-

руют смерть по-разному, часто диаметрально противоположно. Так как рассказ может быть посвящен как «положительному» князю, олицетворяющему христианскую добродетель, так и «отрицательному», нарушающему христианские заповеди. В последнем случае смерть настигает князя неготовым к ней и мыслится как наказание за сотворенное зло.

Особое место среди повествований о княжеской смерти занимают сказания. В посвященных дохристианскому периоду Руси сказаниях князья не характеризуются книжником с позиции христианства, что отличает этот жанр от некрологов, рассказов и повестей. Между тем, среди «языческих» сказаний встречаются, так сказать, переходные, рассказывающие о князе-язычнике, который «подготавливает» эру христианства на Руси (Вещий Олег) или со временем открывает ее (Владимир Святославич из сказания о смерти Ярополка Святославича).

СПИСОК ТЕРМИНОВ

Агиография
Гомилия
Библейский тематический ключ
Волшебный помощник
Драма
Жанр
Жанровый стиль
Идеализация
Историчность (литературы)
Лирика
Летописная повесть о княжеской смерти
Летописный рассказ
Летописное сказание
Некролог
Панегирик
Поэтика
Риторическая эстетика
Символический историзм
Художественный вымысел
Хронотоп
Художественный метод
Этикетность (литературы)
Экфразис
Энкомий
Эпос

СПИСОК ПРОАНАЛИЗИРОВАННЫХ ПОВЕСТВОВАНИЙ О КНЯЖЕСКОЙ СМЕРТИ ИЗ ИПАТЬЕВСКОЙ ЛЕТОПИСИ

- Сказание о убиении Ярополка Святославича
- Сказание о смерти Олега Святославича
- Рассказ о убиении Ростислава Владимировича
- Рассказ о убиении Ярополка Изяславича
- Рассказ о смерти Ярослава Святополчича
- Рассказ о смерти Владимира Галицкого
- Рассказ о смерти Гюргия Владимировича
- Рассказ о смерти Святослава Всеволодовича
- Рассказ о смерти Ярослава Владимировича
- Рассказ о убиении Ростислава Ивановича
- Рассказ о убиении Михаила Черниговского
- Рассказ о гибели Миндовга, Тройнаты и Товтивилла
- Повесть о княжеском убиении
- Повесть о убиении Борисове
- Повесть о убиении Игореве
- Повесть о убиении Андрея Боголюбского
- Повести из семейной хроники Ростиславичей: Повесть о смерти Ростислава Мстиславича, Повесть о смерти Мстислава Ростиславича, Повесть о смерти Давида Ростиславича
- Повесть о смерти Владимира Васильковича

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ И ЦИТИРОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аверинцев С. С. К уяснению смысла надписи над конхой центральной апсиды Софии Киевской / С. С. Аверинцев // Древнерусское искусство: Художественная культура домонгольской Руси : [сб. ст.]. — М.: Наука, 1972. — С. 27–50.
2. Аверьянова Ю. В. Отражение софийной идеи домостроительства в повести об убиении Андрея Боголюбского / Ю. В. Аверьянова // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. — 2002. — № 1 (7) март. — С. 90–94.
3. Адрианова-Перетц В. П. Задачи изучения «агиографического стиля» Древней Руси / В. П. Адрианова-Перетц // ТОДРЛ. — 1964. — Т. XX. — С. 41–71.
4. Адрианова-Перетц В. П. Об основах художественного метода древнерусской литературы / В. П. Адрианова-Перетц // РЛ. — 1958. — № 4. — С. 61–70.
5. Адрианова-Перетц В. П. О реалистических тенденциях в древнерусской литературе (XI — XVвв.) / В. П. Адрианова-Перетц // ТОДРЛ. — 1957. — Т. XVI. — С. 5–36.
6. Адрианова-Перетц В. П. Очерки поэтического стиля Древней Руси / В. П. Адрианова-Перетц. — М., Л.: АН СССР, 1947. — 187 с.
7. Азбелев С. Н. О художественном методе древнерусской литературы / С. Н. Азбелев // РЛ. — 1959. — № 4. — С. 9–22.
8. Алексеев А. А. «Невеглас», или похвала невежеству / А. А. Алексеев // ТОДРЛ. — 1997. — Т. L. — С. 83–92.
9. Анисимова О. М. Представления о правде, любви, добре в древнерусских памятниках XII–XIII вв. О. М. Анисимова // Герменевтика древнерусской литературы. — 1989. — Сб. 1. — С. 207–230.
10. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов: Пер. с фр. / Общ. ред. Ю. С. Степанова. — М. : Прогресс–Универс, 1995. — 456 с.
11. Бибииков М. В. Историческая литература Византии / М. В. Бибииков. — СПб. : Алетейя, 1998. — 317 с.
12. Буланин Д. М. О некоторых принципах работы древнерусских писателей / Д. М. Буланин // ТОДРЛ. — 1983. — Т. 37. — С. 4–13.

13. Бунге Г. «Другой утешитель». Икона Пресвятой Троицы преп. А. Рублева / Г. Бунге. — Рига: Междунар. Благовит. Фонд им. Александра Меня, 2003. — 131 с.
14. Бычков В. В. Русская средневековая эстетика XI–XVII вв. / В. В. Бычков. — М. : Мысль, 1995. — 637 с.
15. Виролайнен М. «Речь и молчание: Сюжеты и мифы русской словесности» / М. Виролайнен. — СПб.: Амфора, 2003. — 503 с.
16. Воронин Н. И. «"Анонимное" сказание о Борисе и Глебе» / Н. И. Воронин // ТОДРЛ. — 1957. — Т.13. — С. 11–56.
17. Гаспаров Б. М. Поэтика «Слова о полку Игореве» / Б. М. Гаспаров. — М. : Наука, 2000. — 450 с.
18. Гриценко З. А. Агиографические произведения о княгине Ольге / З. А. Гриценко // Литература Древней Руси: сб. науч. тр. М. : МГПИ им. В. И. Ленина, 1981. — С. 35–46.
19. Гриценко З. А. Исторические реалии в житиях и повестях о княгине Ольге / З. А. Гриценко // Литература Древней Руси: сб. тр. — М. : МГПИ им. В. И. Ленина, 1978. — С. 34–41.
20. Гриценко З. А. Ритм произведения как компонент стиля (на материале житийных и летописных памятников о княгине Ольге) / З. А. Гриценко // Литература Древней Руси: сб. науч. тр. — М. : МГПИ им. В. И. Ленина, 1981. — С. 25–31.
21. Горский А. А. «Всего еси исполнена земля русская...»: Личность и ментальность русского средневековья; очерки / А. А. Горский. — М. : Языки славянской культуры; Кошелев, 2001. — 175 с.
22. Данилевский И. Н. Библия и Повесть временных лет (к проблеме интерпретации летописных текстов) / И. Н. Данилевский // Отечественная история. — 1993. — № 1. — С. 78–94.
23. Данилевский И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII века): курс лекций : учебное пособие для студентов вузов / И. Н. Данилевский. — М.: Аспект Пресс, 1998. — 399 с.
24. Данилевский И. Н. Замысел и название Повести временных лет / И. Н. Данилевский // Отечественная история. — 1995. — № 5. — С. 101–110.
25. Данилевский И. Н. Русские земли глазами современников и потомков (XII–XIV века): курс лекций / И. Н. Данилевский. — М. : Аспект Пресс, 2001. — 389 с.

26. Данилевский И. Н. Текстология и генетическая критика в изучении летописных текстов / И. Н. Данилевский // Герменевтика древнерусской литературы. — 2005. — Сб. 12. — С. 368–407.
27. Демин А. С. О типе литературного творчества создателей «Повести временных лет» / А. С. Демин // Герменевтика древнерусской литературы. — 2000. — Сб. 10. — С. 6–18.
28. Демин А. С. О художественности древнерусской литературы / А. С. Демин. — М.: Языки русской культуры, 1998. — 848 с.
29. Демин А. С. «Подразумевающее» повествование в «Повести временных лет» / А. С. Демин // Герменевтика древнерусской литературы. — 2005. — Сб. 12. — С. 519–579.
30. Дмитриев Ю. Н. Об истолковании древнерусского искусства / Ю. Н. Дмитриев // ТОДРЛ. — 1957. — Т. XIII. — С. 551–556.
31. Дмитриев Ю. Н. О творчестве древнерусского художника / Ю. Н. Дмитриев // ТОДРЛ. — 1958. — Т. XIV. — С. 551–556.
32. Дмитриев Ю. Н. Теория искусства и взгляды на искусство в письменности Древней Руси / Ю. Н. Дмитриев // ТОДРЛ. — 1953. — Т. IX. — С. 97–119.
33. Евдокимов П. Н. Православие / П. Н. Евдокимов. — М.: Библиейско-Богословский Ин-т св. апостола Андрея, 2002. — 508 с.
34. Еремин И. П. Волынская летопись 1289–1290 годов / И. П. Еремин // ТОДРЛ. — 1957. — Т. XIII. — С. 102–118.
35. Еремин И. П. Киевская летопись как памятник литературы / И. П. Еремин // ТОДРЛ. — 1949. — Т. VII. — С. 67–98.
36. Еремин И. П. Литература Древней Руси. (Этюды и характеристики) / И. П. Еремин. — М.-Л.: Наука, 1966. — 263 с.
37. Еремин И. П. Новейшие исследования по вопросу художественной формы древнерусских литературных произведений / И. П. Еремин // ТОДРЛ. — 1956. — Т. XII. — С. 284–291.
38. Еремин И. П. Лекции и статьи по истории древней русской литературы / И. П. Еремин. — Л., 1987. — 326 с.
39. Еремин И. П. О художественной специфике древнерусской литературы / И. П. Еремин // РЛ. — 1958. — № 1. — С. 75–82.
40. Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры / В. М. Живов. — М.: Языки славянской культуры, 2002. — 760 с.

41. Каждан А. П. Византийская культура (X–XII вв.) / А. П. Каждан. — СПб. : Алетейя, 2000. — 280 с.
42. Карпов А. Ю. Владимир Святой / А. Ю. Карпов. — М. : Молод. гвардия, 2004. — 454 с.
43. Клаутова О. Ю. Жест в древнерусской литературе и иконописи XI–XIII вв. К постановке вопроса / О. Ю. Клаутова // ТОДРЛ. — 1993. — Т. XLVI. — С. 256–270.
44. Колесов В. В. Древнерусский литературный язык / В. В. Колесов. — Л. : Изд-во ЛГУ, 1989. — 296 с.
45. Колесов В. В. Древняя Русь: наследие в слове. В 5 кн. — Кн. 2. Добро и зло / В. В. Колесов. — СПб. : Филолог. фак. Санкт-Петербургского гос. ун-та, 2001. — 304 с.
46. Колесов В. В. Повесть о убиении Андрея Боголюбского / В. В. Колесов // Словарь книжников и книжности Древней Руси. — Вып. I (XI — первая половина XIV в.). — Л. : Наука, 1987. — С. 365–367.
47. Колесов В. В. Средневековый текст как единство поэтических средств языка / В. В. Колесов // ТОДРЛ. — 1997. — Т. L. — С. 92–98.
48. Конявская Е. Л. Авторское самосознание древнерусского книжника (XI–середина XV в.) / Е. Л. Конявская. — М. : Языки русской культуры, 2002. — 199 с.
49. Кусков В. В. Проблемы историзма древнерусской литературы / В. В. Кусков // ТОДРЛ. — 1997. — Т. L. — С. 303–309.
50. Лихачев Д. С. Историческая поэтика русской литературы / Д. С. Лихачев. — СПб. : Алетейя, 1997. — 591 с.
51. Лихачев Д. С. К изучению художественных методов Русской литературы XI–XVII вв. / Д. С. Лихачев // ТОДРЛ. — 1964. — Т. XX. — С. 5–27.
52. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы / Д. С. Лихачев. — изд. 2-е, доп. — Л. : Худож. лит., 1971. — 412 с.
53. Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение / Д. С. Лихачев. — М., Л. : Академия, 1947. — 499 с.
54. Лихачев Д. С. «Слово о полку Игореве» и процесс жанрообразования XI–XIII вв. / Д. С. Лихачев // ТОДРЛ. — Т. 27. — Л., 1972. — С. 69–75.
55. Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси: монография / Д. С. Лихачев // Избранные работы. В 3 т. Т. 3. — Л.: Худож. лит., 1987. — 520 с.

56. Лихачева О. П. *Летопись Ипатьевская* / О. П. Лихачева // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. — Вып. I (XI — первая половина XIV в.). — Л. : Наука, 1987. — С. 235–241.
57. Лихачева О. П. *Яко бисер в кале* / О. П. Лихачева // *ТОДРЛ*. — СПб., 1997. — Т. 50. — С. 551–556.
58. Лотман Ю. М. *Звонячи в прадедную славу* / Ю. М. Лотман // *О русской литературе*. — СПб. : Искусство-СПб, 1997. — С. 107–111.
59. Лурье Я. С. *Общерусские летописи XIV–XV веков* / Я. С. Лурье. — Л. : Наука, 1976. — 283 с.
60. Лурье Я. С. *О художественном значении древнерусской прозы* / Я. С. Лурье // *РЛ*. — 1964. — № 2. — С. 3–29.
61. Любарский Я. Н. *Византийские историки и писатели* / Я. Н. Любарский. — СПб. : Алетейя, 1999. — 379 с.
62. Матвеевко В.А., Щеголева Л. И. *Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола). Русский текст* / В. А. Матвеевко, Л. И. Щеголева. — М. : «Богородский печатник», 2000. — 544 стр.
63. Матвеевко В. А., Щеголева Л. И. *Книги временные и образные Георгия Монаха: [в 2 т].* / В. А. Матвеевко, Л. И. Щеголева; отв. ред. М. Н. Громов. — М.: Наука, 2006. Т. 1. Ч.1. *Интерпретированный текст Троицкой рукописи*. — 634 с.
64. Мейендорф И. *Византийское богословие. Исторические направления и вероучение* / И. Мейендорф. — М.: Когелет, 2001. — 431 с.
65. Мильков В. В. *Древнерусские апокрифы. / Памятники древнерусской мысли: исследования и публикации*. — Вып. 1. — СПб.: Изд-во РХГИ, 1999. — 894 с.
66. Мильков В. В. *Осмысление истории в Древней Руси* / В. В. Мильков.— СПб. : Алетейя, 2000. — 384 с.
67. Милютенко Н. И. *Святые князья-мученики Борис и Глеб* / Н. И. Милютенко. — СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006. — 432 с.
68. Насонов А. Н. *История русского летописания XI— начала XVIII вв.* / А. Н. Насонов . — М. : Наука, 1969. — 555 с.
69. Орлов М. А. *Курс истории русской литературы* / М. А. Орлов. — Вып. I. — СПб.: Типография С. Добродеева, 1884. — 371 с.
70. *Памятники литературы Древней Руси: XIII век*. — М. : Худож. лит., 1981. — 616 с.

71. Панченко А. М. Эстетический аспект христианизации Руси / А. М. Панченко // РЛ. — 1988. — № 1. — С. 50–59.
72. Пауткин А. А. Летописный портрет Даниила Галицкого: литературные заимствования, влияние живописной традиции или взгляд очевидца? / А. А. Пауткин // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. — 2002. — № 1 (7) март. — С. 70–74.
73. Пауткин А. А. Характеристика личности в летописных княжеских некрологах / А. А. Пауткин // Герменевтика древнерусской литературы. — 1989. — Сб. 1. — с. 231–246.
74. Петрухин В. Я. Начало этнокультурной теории Руси IX–XI веков / В. Я. Петрухин. — Смоленск : Русич; М.: Гнозис, 1995. — 320 с.
75. Пиккио Р. Функции библейских тематических ключей в литературном коде православного славянства *Slavia Orthodoxa* : литература и язык / Р. Пиккио. — М.: Знак, 2003. — С. 431–473.
76. Приселков М. Д. История русского летописания XI–XV вв. / М. Д. Приселков. — СПб. : Изд-во «Дмитрий Буланин», 1996. — 325 с.
77. Прокофьев Н. И. О литературно-художественных взглядах и представлениях в Древней Руси XI–XVI веков / Н. И. Прокофьев // Литература Древней Руси: межвуз. сб. науч. тр. — М. : МГПИ им. В. И. Ленина, 1986. — С. 3–19.
78. Ранчин А. М. «Дети дьявола»: убийцы страстотерпца / А. М. Ранчин // Ранчин А. М. Вертоград Златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. — М.: Новое литературное обозрение, 2007. — С. 121–127.
79. Ранчин А. М. Еще раз о библеизмах в древнерусском летописании / А. М. Ранчин // То же. — С. 24–41.
80. Ранчин А. М. Князь-страстотерпец в славянской агиографии / А. М. Ранчин // То же. — С. 112–120.
81. Ранчин А. М. Князь-страстотерпец-святой: семантический архетип жития святых Вячеслава и Бориса и Глеба и некоторые славянские и западноевропейские параллели / А. М. Ранчин // То же. — С. 98–111.
82. Ранчин А. М. Оппозиция «природа-культура» в историософии Повести временных лет / А. М. Ранчин // То же. — С. 138–146.
83. Ранчин А. М. Пространственная структура в летописных повестях 1045 и 1019 годов и в житиях святых Бориса и Глеба / А. М. Ранчин // То же. — С. 75–85.
84. Ранчин А. М. Хроника Георгия Амартола и Повесть вре-

менных лет: Константин Равноапостольный и князь Владимир Святославич / А. М. Ранчин // То же. — С. 152–164.

85. Робинсон А. Н. Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI–XIII вв.: очерки литературно-исторической типологии / А. Н. Робинсон. — М.: Наука, 1980. — 336 с.

86. Романов Б.А Люди и нравы Древней Руси: историко-бытовые очерки XI–XIII вв. / Б. А. Романов. — М.: Территория, 2002. — 255 с.

87. Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи / Б. А. Рыбаков. — М. : Изд-во АН СССР, 1963. — 361 с.

88. Рыбаков Б. А. Мир истории: начальные века русской истории / Б. А. Рыбаков. — М. : Мол. гвардия, 1987. — 351 с.

89. Рыбаков Б. А. Петр Бориславич: Поиск автора «Слова о полку Игореве» / Б. А. Рыбаков. — М. : Мол. гвардия, 1991. — 286 с.

90. Рыбаков Б. А. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве» / Б. А. Рыбаков. — М. : Наука, 1972. — 520 с.

91. Сазонова Л. И. Принципы ритмической организации в древнерусской прозе / Л. И. Сазонова // РЛ. — 1973. — № 3. — С. 82–95.

92. Свердлов М. Б. Отбор и интерпретация исторической информации в «Повести временных лет» / М. Б. Свердлов // ТОДРЛ. — 2006. — Т. LVII. — С. 50–60.

93. Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян / О. А. Седакова. — М. : Индрик, 2004. — 320 с.

94. Сендерович С. Слово о законе и благодати как экзегетический текст. Иларион Киевский и павлианская теология / С. Сендерович // ТОДРЛ. — 1999. — Т. LI. — С. 43–57.

95. Скрынников Р. Г. Исторический факт и летопись / Р. Г. Скрынников // ТОДРЛ. — 1997. — Т. L. — С. 310–321.

96. Словарь средневековой культуры / под ред. А. Я. Гуревича — М. : Рос. полит. энцикл. (РОССПЭН), 2003. — 632 с.

97. Творогов О. В. Беллетристические элементы в переводном историческом повествовании XI–XIII вв. / Я. С. Лурье // Творогов О. В. Истоки русской беллетристики: возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. — Л., 1970. С. 108–141.

98. Творогов О. В. Задачи изучения устойчивых литературных формул в Древней Руси / О. В. Творогов // ТОДРЛ. — 1964. — Т. XX. — С. 29–40.

99. Творогов О. В. О взаимодействии литературы и живописи в Древней Руси / О. В. Творогов // РЛ. — 1981. — № 4. — С. 95–106.

100. Тихонравов Н. С. Памятники отреченной литературы: В 2 т. Т. 2. М., 1863.

101. Топоров В. Н. Праславянская устная словесность (Опыт реконструкции) / В. Н. Топоров // История литератур западных и южных славян. — Т. 1: От истоков до середины XVIII в. — М., 1997. — С. 38–96.

102. Топоров В. Н. Святость и святые в русской духовной культуре. В 2 т. Т. 1. Первый век христианства на Руси / В. Н. Топоров. — М. : Гнозис: школа «Языки русской культуры», 1995. — 874 с. — (Язык. Семиотика. Культура).

103. Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык / Н. С. Трубецкой. — М. : Издат. группа «Прогресс», 1995. — 800 с.

104. Ужанков А. Н. «Летописец Даниила Галицкого»: к вопросу об авторе второй редакции / А. Н. Ужанков // Герменевтика древнерусской литературы. — 1994. — Сб. 6, Ч. II. — С. 62–80.

105. Ужанков А. Н. «Стадиальное развитие русской литературы XI — первой трети XVIII в. Теория литературных формаций» / А. Н. Ужанков. М. : Издат-во Литературного института им. А. М. Горького, 2008. — 528 с.

106. Успенский Б. А. Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси / Б. А. Успенский. — М. : Языки русской культуры, 2000. — 128 с. — (Язык. Семиотика. Культура. Малая серия.)

107. Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви / Л. А. Успенский. — М. : Западно-Европейский Экзархат Моск. патриархата, 1989. — 475 с.

108. Флоренский П. А. Иконостас : избр. тр. по искусству / П. А. Флоренский. — СПб. : Мифрил, Русская книга, 1993. — X+366 с.

109. Федотов Г. П. Святые Древней Руси / Г. П. Федотов. — М. : Моск. рабочий, 1990. — 268, [3] стр.

110. Франчук В. Ю. Киевская летопись: состав и источники в лингвистическом освещении / В. Ю. Франчук. — Киев : Наук. думка, 1986. — 180 с.

111. Франчук В. Ю. Формирование текста летописного рассказа Ипатьевской летописи о походе князя Игоря на половцев в 1185 г. / В. Ю. Франчук // ТОДРЛ. — 2006. — Т. LVII. — С. 79–91.
112. Шайкин А. А. История и сказка в «Повести временных лет» / А. А. Шайкин // ТОДРЛ. — 2006. — Т. LVII. — С. 60–79.
113. Шайкин А. А. Олег и Игорь в Новгородской первой летописи и «Повести временных лет» / А. А. Шайкин // ТОДРЛ. — 2008. — Т. LVIII. — С. 607–627.
114. Шайкин А. А. Святополк, Борис и Глеб / А. А. Шайкин // Литература Древней Руси : межвуз. сб. науч. тр. — М. : МГПИ им. В. И. Ленина, 1986. — С. 47–48.
115. Шахматов А. А. Разыскания о русских летописях / А. А. Шахматов. — М. : Академ. Проект; Жуковский : Кучково поле, 2001. — 880 с.
116. Шмид В. Нарратология / В. Шмид. — М. : Языки славянской культуры, 2003. — 312 с.
117. Щапов Я. Н. Государство и церковь Древней Руси, X–XIII вв. / Я. Н. Щапов. — М. : Наука, 1989. — 283 с.
118. Щапов Я. Н. Княжеские уставы и церковь в древней Руси XI–XIV вв. / Я. Н. Щапов. — М. : Наука, 1972. — 388 с.
119. Щеголева Л. И. Сюжетный рассказ в хронике Георгия Амартола: проблемы соотношения с источниками, древнерусская рецепция : Дис. ... канд. филол. наук : 10.01.01 М., 2003.
120. Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия / П. Д. Юркевич // Юркевич П. Д. Философские произведения. — М. : Изд-во «Правда», 1990. — С. 69–103.
121. Якобсон Р. О. Русские отголоски древнегреческих памятников о Людмиле / Р. О. Якобсон // Культурное наследие древнерусской литературы. — М. : Наука, 1976. — С. 46–50.
122. Berger A. Encyclopedic Dictionary of Roman Law / A. Berger. — New York: American Philosophical Society. — 1953. — 809 с.
123. Lenhoff G. Toward a Theory of Protogenes in Medieval Russian Letters / G. Lenhoff // The Russian Review. — 1984. — № 43. — P. 31–54.
124. Picchio R. «Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom» / R. Picchio // American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists. — 1973. — Vol. 2: Literature and Folklore. — P. 439–467.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ГВЛ: Галицко-Волынская летопись. Текст. Комментарии. Исследование. — СПб. : Алетейя, 2005. — 424 с.

ПВЛ₁ : Повесть временных лет: по Лаврентьевской летописи 1377 г. — М.;Л. : изд-во АН СССР (лит. памятники), 1950. — 405 с.

ПВЛ₂ : Повесть временных лет: по Лаврентьевской летописи 1377 г. — М.;Л.: изд-во АН СССР (лит. памятники), 1950. — 30–31.

ПСРЛ: Полное собрание русских летописей: В 1 — т. — Т.2. — М. : Языки русской культуры, 1998. — 648 с.

РЛ: Русская литература.

СлРЯ: Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып.1–26. — М. : Наука, 1975–2002.

ТОДРЛ: Труды Отдела древнерусской литературы

PL: *Patrologiae cursus completus, series Latina*

Учебное пособие
для студентов-журналистов

Богатырева Татьяна Борисовна
Играев Борис Анатольевич

Пражурналистские явления в древнерусской литературе
Жанровый аспект
летописных повествований

Авторское редактирование
Изд. Лиц. ЛР № 020300 от 12.02.97. Подписано в печать 27.05.2016
Формат бумаги 60x84 1/16. Бумага офсетная
Усл. печ. л. 9,5
Уч.-изд. л. 8,9
Тираж 200 экз. Заказ
Тульский государственный университет
300012, г. Тула, просп. Ленина, 92
Отпечатано в Издательстве ТулГУ
300012, г. Тула, просп. Ленина, 95