

Глава 1

ДРЕВНЕРУССКАЯ СЛОВЕСНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ

Историю оригинальной русской словесности *начинает* «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона¹. Медиевисты расходятся в определении года, когда было произнесено это «Слово...», однако важнее другое: оно, скорее всего, прозвучало либо перед пасхальной утренней службой, либо же в первый день Пасхи². Таким образом, *пасхальная проповедь, по-видимому, является одновременно и истоком русской словесности* как таковой.

Обратим внимание на знаменательное для отечественной словесности обстоятельство: центральная для митрополита Илариона ценностная оппозиция Закона и Благодати не только намечена в первой же пасхальной литургии, поскольку первое евангельское чтение в пасхальную ночь — начало Евангелия от Иоанна, но существенно также, что это чтение *завершается* как раз семнадцатым стихом, в котором сопоставлены Закон Моисея и Благодать Христа. Таким образом, возникала своего рода семантическая единица воспринимаемого ими евангельского текста, границами которой являлись первый стих Евангелия от Иоанна «Въ начале бе Слово, и Слово бе къ Богу, и Богъ бе Слово» и семнадцатый: «Яко законъ Моисеомъ данъ бысть, благодать (же) и истина Иисусъ Христомъ бысть». Эта финальная акцентуация пасхального торжества Христа являлась несомненным фактом сознания каждого православного человека.

¹ См.: *Топоров В.Н.* Святые и святость в русской духовной культуре. М., 1995. Т. 1. С. 359.

² См.: *Розов Н.Н.* Синодальный список сочинений Илариона — русского писателя XI века // *Slavia. Praha*, 1963. Roč. 32. S. 147–148; *Ужанков А.Н.* Когда и где было прочитано Иларионом «Слово о Законе и Благодати» // *Герменевтика древнерусской литературы*. М., 1994. Сб. 7. Ч. 1. С. 102. Ср. иную точку зрения: *Алексеев А.А.* О времени произнесения Слова о законе и благодати митрополита Илариона // *Труды Отдела древнерусской литературы*. СПб., 1999. Т. 51. С. 289–291.

Не стоит забывать, что для многих поколений русских людей не домашнее чтение, а именно литургическая практика была основным способом освоения текста Священного Писания. Поэтому отметим также, что цитированный нами семнадцатый стих выделен еще и самим порядком богослужения: «на последнемъ же возгласе ударяють во все кампаны (колокола. — *И.Е.*) и въ великое било»¹. *Апракосные* Евангелия и Апостол, то есть назначенные для богослужебного употребления, разделены на особые отделы (*зачала*). Это деление не совпадает с делениями на главы. Евангелие от Иоанна состоит из 67 зачал. Каждое зачало представляет собой нечто цельное и законченное. Рассмотренная нами выше семантическая единица и является именно таким зачалом, задающим особый *горизонт ожидания* православным христианам — на целый церковный год, поскольку подвижный календарный годовой цикл (синаксарий) начинается днем Пасхи. В отличие от центрального понятия эстетики Х.Р. Яусса — *Erwartungshorizont*, — отмеченное нами пасхальное ожидание имеет существенный *архетипический смысл*, не сводимый к частному, хотя и весьма важному моменту богослужения, тем более, не ограничивающийся содержанием какого-либо одного произведения или группы произведений, но так или иначе охватывающий все пространство русской культуры — как духовной, так и светской.

Прежде всего обращает на себя внимание убеждение Илариона в пронизанности всей тварной земли духовной божественной энергией: «Благодать <...> и истина всю землю исполни». В другом месте: «Христова Благодать всю землю обять, и ако вода морьскаа покры ю». Образное уподобление духовной сущности земной, истолкование посредством такого уподобления, может быть, не случайно тесно связано с водной стихией. В этом уподоблении имплицитно присутствует водное *крещение*. Вода часто в тексте «Слова» противопоставляется безблагодатной сухости: «по всеи бо земли *суша* бе прежде — идольстеи льсти языки одержашти и *росы* благодетьныя не приемлющемъ»; затем же, после того, как «Закон отиде», «По всеи же земли роса: по всеи же земли вера простресея (новое уподобление: вера=роса. — *И.Е.*), дождь благодетьи оброси купель паки-порождения»; «яко съсудь сквернень, человечество, помовень водо...»; «И Законное езеро пресьше, еуагельскыи же источник на-

¹ Триодь цветная. М., 1999. С. 13.

воднився, и всю землю покрыв, и до нас разлиася»; «не исушено бысть зноемъ невериа, нъ дождемъ Божиа поспешениа расположено бысть многоплодне» и др. Знаменательно, что для Илариона и сама Благодать открыто «явися <...> всемъ человекомъ» именно «в Иорданьстеи реце» — крещением Иисуса. До этого времени, то есть до времени «орошения» Благодатью «всей земли», она была скрыта — ибо еще не «окрепла», но в ней «таился» только Христос; «Егда бе Христос на Земли, и еще не успе Благодать укрепила бяше, нъ доявишеса, и еще за 30 летъ в ня же Христось таяшеса».

Безблагодатный Закон отождествляется здесь с Ветхим Заветом (ближайшим же образом — с Пятикнижием), пророчества которого, с христианской точки зрения, сполна исполнились, а потому он должен быть заменен и, по мысли митрополита, *уже заменен* (переведен в иную — христианскую систему этических координат). С первых строк Иларион повествует «О Законе, Моисеомъ данеемъ, и о Благодати и истине, Иисусъ Христомъ бывшии; и како Законъ *отиде*». Отмена «работнааго Закона» отнюдь не означает его бесполезности и ненужности. Напротив, Закон был необходим «на *проуготовление* истине и Благодати», поскольку «Законъ <...> *предътеча* бе и *слуга* Благодати и истине». Таким образом, Закон явился необходимой исторической ступенью для ветхого человечества («да въ немъ *обыкнетъ* человекьско ество, от многобожества идольскааго укланяся») на его пути к «Благодети и истине», но именно такой ступенью, которая на восходящем пути к Богу небесному должна быть преодолена, в полной мере выполнив свое предназначение, ибо, в противном случае, она становится уже препятствием (балластом), притягивая к «земному» и отвращая от «небесного».

Очень интересно, что при этом и сама Благодать отнюдь не является итоговым пунктом духовного пути человечества. Подобно тому, как Закон «слуга Благодети», сама Благодать — «слуга будущему веку, жизни нетленней». Благодать посредством крещения «сыны своя *препущаетъ* на вечную жизнь», но не является сама по себе уже *атрибутом* этой «вечной жизни», «жизни нетленной». Иначе говоря, Благодать (жизнь во Христе) достижима на земле, являясь второй — решающей — ступенью на пути к вечной, нетленной жизни. После явления Благодати «всемъ человекомъ», «сътвори Богъ гоститству и пиръ великъ <...> сззавъ на *едино веселие небесныа и земныа*, сьвокупивъ въ едино аггелы и человеки».

Для православного богословия и философствования оппозиция митрополита Илариона отнюдь не стала только лишь историческим фактом. Можно указать на фундаментальный труд Б.Н. Вышеславцева «Этика преображенного эроса» (1931), имеющий симптоматичный подзаголовок «Проблемы Закона и Благодати», в котором автор попытался соединить этические идеи ап. Павла и открытия современного ему психоанализа. Осваивая этот труд, следует иметь в виду, что христианскую *этику* исследователь понимает как *христианскую аксиологию*¹. Проблемы, которые пытается разрешить русский философ, «группируются вокруг центральных вопросов: 1) почему Закон как принцип этики должен быть отвергнут?.. 2) в чем состоит принцип более совершенной этики, этики Благодати» (25). Вышеславцев (как и М. Вебер) убежден в том, что «совершенно неверно, будто все религии открывают одни и те же ценности и совпадают в своих этических учениях» (16). Во всяком случае «Новая система ценностей (выделено автором. — И.Е.), Новый Завет, со всею силою противопоставляется старому... Старая система ценностей в этом противопоставлении чаще всего объемлется понятием *закона* (Тора)» (16). По мнению исследователя, «противопоставление закона и благодати, закона и любви, закона и Царствия Божия проходит чрез все Евангелия <...> как основной принцип христианства» (17). Для нас особенно важно то, что, как показывает Вышеславцев, «*Церковь и соборность* (выделено автором. — И.Е.) покоится на общении гораздо более интимном и глубоком, чем общение договорное, чем *contrat social*...», «общение соборности» есть «сверхприродное и сверхзаконное» (33), то есть именно *благодатное*. Таким образом, антиномия Закона Благодати — это антиномия «двух великих систем ценностей» (26), причем, по мысли исследователя, находящегося, конечно, в пределах *христианской православной аксиологии*, «несовместимость закона и веры, закона и благодати выражается в том, что закон помещается в прошлое, а благодать в настоящее и будущее! Две системы ценностей исключают друг друга во времени, одна сменяет другую... Закон преходящ, и Христос есть *конец закона* (выделено автором. — И.Е.)» (27–28). Однако

¹ См.: Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 25. Далее текст цитируется по этому изданию. Страницы указываются в скобках.

же, по признанию Вышеславцева, убежденного в «трагической несовместимости» (выделено автором. — И.Е.) двух систем ценностей» (28), эта антиномия «еще не решена» (28). Причем «несовместимость закона и благодати совсем не есть только теоретическая антиномия <...> это жизненный трагизм, развертывающийся в истории и, может быть, повторяющийся в жизни каждого из нас» (28–29). Трагический конфликт состоит в том, что «каждая великая система ценностей имеет своих поклонников и они вступают в борьбу друг с другом <...>. Закон признал свою несовместимость с Христом, осудил Христа и проклял Христа... Распятие есть <...> проклятие закона, обращенного против Христа, позорная казнь, присужденная ему законом и по закону. Но зато Христос освободил нас, искупил нас “из проклятия закона”, “подвергшись за нас его проклятию” (Гал. 3). Так всегда было и будет, в этом вечный трагизм: всякий, кто захочет освободиться от “проклятия закона”, подвергнется сам проклятию закона» (29).

Фундаментальный труд Вышеславцева свидетельствует о замечательной трансисторической целостности русской православной духовной ориентации: автор первого же оригинального произведения отечественной словесности с необычайной четкостью и яркостью последовательно манифестирует именно эти два полюса духовности и два типа ценностной ориентации человека.

Приведем также некоторые положения речи протопресвитера Н. Афанасьева в Парижском Богословском Институте 27 марта 1949 г.: «По своей природе благодать исключает право подобно тому, как благодать, преодолев его через восполнение, исключила ветхозаветный закон... Смерть для ветхозаветного закона есть вместе с тем смерть для права... Преодоление права в человеческих отношениях в новой благодатной жизни возвестило христианство... Это не был новый закон, основанный на новых принципах права, т. к. то, что говорил Христос в Нагорной проповеди, не вмещается и не может вместиться в право. <...> Признание права есть отказ от благодати, через которую члены Церкви живут во Христе... Признание права есть возвращение к закону, а если законом оправдание, то Христос напрасно умер»¹. В сущности, именно на этих представлениях осно-

¹ Афанасьев Н. Власть любви: К проблеме права и благодати // Православная мысль. Вып. 14. С. 13, 14, 15.

ываается не только русское культурное сознание, но и — что, может быть, даже важнее — в недрах подобных же ментальных установок сформировалось и культурное бессознательное России.

Соотношение Закона и Благодати для Илариона — это отношение тьмы и света (либо света неистинного, безблагодатного — и истинного). С одной стороны, «стень», «темна суть», «студеньство нощное»; с другой — солнце, свет, «солнечней теплоте». Особенно продуктивной для всего последующего развития русской литературы явилась оппозиция *ложного*, обманчивого, призрачного света и света *истинного*, благодатного. «Отиде бо светъ луны солнцю въсиавъшу, тако и Законъ — Благодати явльшися». К семантике лунного света, заданного этой духовной традицией, ее проявлению в русской философии и литературе мы обратимся в последующих частях работы.

Митрополит Иларион намечает два возможных способа ментальной ориентации: *самоутверждение* в земной жизни и духовное *спасение*. Протопресвитер Н. Афанасьев применяет то же разграничение, описывая благодать как антипод «правового пространства»: «Пребывающий в любви не может стремиться расширить свою личность за счет других личностей, т. к. в каждой живет Христос. Напротив, в силу совершенной любви он готов отказаться от самого себя в пользу других личностей, вплоть до того, чтобы положить душу свою за братьев своих»¹. Для древнерусского автора две эти противоположные ориентации представляют собой иудаизм и христианство (заметим тут же, что оппозиция возникает, конечно, *после* появления Благодати, когда становится возможным личный *выбор* той или иной ориентации): «Иудеи <...> при свещи законней делааху свое оправдание, христиани же при благодетьнеим солнци свое спасение жиждут»; «Въ иудеихъ бо оправдание, въ христианиихъ же спасение. Яко оправдание въ семь мире есть, а спасение — въ будущимъ веце, иудеи бо о земляныхъ веселяхуся, христиани же о сущихъ на небесехъ».

Однако дело далеко не сводится к отталкиванию от иудаизма. Несомненно, что для Илариона ветхозаветным «Закономъ оправдаашеся» означает находиться «въ путехъ погыбели». Но и *собственное* языческое прошлое столь же греховно и безблагодатно: «И потыкающемся намъ въ путехъ погыбели, еже бесомъ въследовати <...>

¹ Там же. С. 14.

къ сему же и гугънахомъ языки нашими, моляше идолы»; «И прежде бывшемъ намъ, яко зверемъ и скотомъ <...> и *земельныхъ* прилежащем, и нимала о небесныхъ попекущемся». Мы видим здесь у Илариона едва ли не *полную параллель* своего языческого прошлого иудейскому закону.

Повторяется не только ценностная оппозиция земного (ветхозаветного, либо языческого) небесному (христианскому), но и знакомое уже нам противопоставление мрака и тьмы — свету Благодати: «мракъ идольскый от нас отходити, и зоре благоверия явишася. Тогда тма бесслуганиа погыбе, и слово еуагельское землю нашу осиа». По мысли А.И. Макарова, автор «нередко смешивает два плана, находя некоторое, хотя и не вполне полное, соответствие ветхозаветному закону в дохристианском прошлом своей страны»¹. Между тем такое смешение совершенно закономерно и вытекает из самой христианской ментальности древнерусского автора. Православное сознание знает лишь *два* пути: спасения и гибели. Пребывая в язычестве, русский народ, по мнению Илариона, оказывался «не разумеющимъ деснице и шюице», однако же по мере того, как Владимир «бремя греховное расыпа», выбор мыслится только из двух вариантов. Поэтому и ветхозаветный иудейский закон и родное язычество можно отнести к «шюице».

Если же говорить об энергии отталкивания от *своей* греховности (а не о риторическом обличении греховности чужой), то она не может не поражать. Находясь под «идольскимъ мракомъ» и «бесовскимъ служеваниемъ», русские «съкорчени бехомъ от бесовския лъсти... Слепи бехомъ от бесовския лъсти... Ослеплени невидениемъ... Неми бехомъ». Не здесь ли истоки позднейшей «самокритики», так хорошо знакомой как по текстам древнерусской словесности, так и по произведениям Нового времени? Достаточно сказать (далее мы развернем это наблюдение), что выражение «*мертвые души*», использованное затем Н.В. Гоголем, митрополит Иларион относит вовсе не к иудеям, а к своему собственному народу — в его дохристианском прошлом: «*душею ны мертвы, умеръшаа недугомъ идолослужения*». Правда, далее речь идет о *воскрешении* мертвых душею (что, конечно, важно учитывать и при анализе гоголевского шедевра), но уже у Илариона подчеркиваются не

¹ Макаров А. Нравственные воззрения Илариона Киевского // Альманах библиофила. Вып. 26. С. 80.

столько особые заслуги своего народа, сколько следование — *в ряду других народов* — истинной и благодатной (христианской) вере. Достаточно привести несколько примеров: «вера въ вся языки простресея, и до нашего языка рускаго»; «Вера бо благодатнаа по всеи земли простресея, и до нашего языка рускааго доиде»; «еуагельский же источникъ <...> и до насъ разлиася»; «се бо уже и мы съ всеми христианами славимъ Святую Троицу»; «Вся страны благий Богъ нашъ помилова, и насъ не презре — въсхоте и спасе ны»; «посла Господь и къ намъ заповеди»; «Уже бо и въ онехъ и въ насъ Христос царемъ зовется». В таком настойчивом *присоединении* себя к другим христианским народам, а не в гордом обособлении и замыкании на себе выразилась именно изначальная *соборная сущность* русского православия. Мы видим стремление к единству со всем христианским миром, совершенно особенное смирение (а не возвышение над другими), смирение, вытекающее из *силы*, а не из слабости. Ведь это смирение не ведет к самоуничижению. Иларион с достоинством замечает о русских князьях: «Не въ худе бо и неведоме земле владычствоваша, нъ в Руське, яже ведома и слышима есть всеми четырьмя конци земли».

Однако Владимир, владевший Русской землей, прославляется Иларионом не за его героические (языческие) подвиги — за то, что «единодержецъ бывъ земли своеи, покоривъ подь ся округняя страны — овы миромъ, а непокоривыа мечемъ», а за подвиг внутри самой «земли своеи». Владимир «оттрясе прахъ невериа. И вълезе въ святую купель, и породися от духа и воды, въ Христа крестився, въ Христа облечеса». Причем воцерковление Руси, совершенное Владимиром («веру <...> уставль не в единомъ съборе, нъ по всеи земли сеи, и церкви Христови поставль»), митрополит Иларион характеризует как *чудо*: «Дивно чюдо!». Итак, с начала и до конца «Слова...» ветхозаветные установки (подобные установкам языческим своею приземленностью) последовательно отвергаются автором в пользу иной — благодатной позиции, возвышающей человека и ориентирующей его на свободное служение небесному. В снятом виде это же противопоставление можно обнаружить и в самом известном памятнике древнерусской словесности — «Слове о полку Игореве».

Как известно, в начале произведения автор противопоставляет свою «песнь» «замышлению Бояню». Это противопоставление одно из самых «темных» мест «Слова...» Стало уже общепринятым ут-

верждение, что «приподнятый метафорический слог «Слова...» не совсем соответствует намерению автора, столь решительно выраженному в зачине, противопоставить свою повесть манере Бояна»¹. По мнению А. С. Орлова, например, стремление автора оттолкнуться от стиля Бояна даже прямо противоречит последующему тексту памятника². Б. М. Гаспаров, утверждая, что противопоставление «имеет не буквальный, а поэтический смысл (выделено автором. — И. Е.) и является органической принадлежностью авторского замысла», сам замысел более связывает со сменой *интонации* в произведении, соответствующей «положительному или отрицательному изображению событий», нежели с художественным смыслом целого произведения. К тому же, как признает Гаспаров, «в торжественном вступлении и финальном апофеозе <...> “поющий” голос самого автора “Слова...” полностью сливается с голосом Бояна»³. Представители подобного подхода, по-видимому, исходят из априорного убеждения, что при общности *слога* и *стиля*, проявляющихся в структуре текста, нет и не может быть порой принципиально различных этических и эстетических установок.

Между тем, частные наблюдения Р. О. Якобсона сигнализируют как раз о принципиальной *разнице подходов* к изображению человека Бояном и автором «Слова...», свидетельствуют о их неодинаковом видении мира. Якобсон игру Бояна сравнивает с ликованием библейского царя Давида во Второй Книге Царств⁴. Гаспаров подтверждает и дополнительно мотивирует всю обоснованность указанного сближения героев отсылкой к пению царя Давида в 107 Псалме⁵.

Таким образом, мы вправе предполагать ветхозаветную установку Бояна, проявившуюся и в особенностях его *слога*. Поэтому определение последнего как «соловья *старого* времени», ориентирующегося на некий особый *обычай* («Замышление»), имеет более глубинную перспективу, чем это может вначале показаться. Два последних — важнейших — определения ориентации Бояна подчеркнуто дистанцируют его от автора «Слова...». Они указывают на *гене-*

¹ Гаспаров Б. Поэтика «Слова о полку Игореве» // Wiener Slawistischer Almanach. Wien, 1984. Bd. 12. С. 136.

² См.: Орлов А. С. Слово о полку Игореве. М.; Л., 1946. С. 32.

³ Гаспаров Б. Указ. соч. С. 137.

⁴ Якобсон Р. О. Ущекоталь скача // Jakobson R. Selected Writings. Vol. IV. Slavic Epic Studies. The Hague—Paris, 1966. P. 609.

⁵ Гаспаров Б. Указ. соч. С. 208.

алогию «замышления» Бояна: тропа Троянова, по которой «рища» древнерусский аналог Давида и, одновременно, «Велесовъ внуче». Троян и Велес — языческие божества. Причем последний «считался богом “всей Руси”»¹. Так автор «Слова...» намечает двумя штрихами *доевангельскую* проекцию, являющуюся своего рода выбором кода и регистра последующего описания похода князя Игоря: *языческую*, которой наследует Боян², и *христианскую*, которой наследует сам автор «Слова...».

В «Слове о Законе и Благодати», как подчеркивалось нами выше, указывается только два пути возможного выбора: старый (дохристианский) и новый (евангельский). Следовать первому означает «моляше идолы (Трояна, Велеса. — *И.Е.*), а не Бога своего и Творца». Может быть, не случайно «в своей языческой функции Велес воспринимался позднейшей православной традицией <...> как “лютый зверь”, “черт”»³. Поэтому ветхозаветная ориентация Бояна как естественного продолжателя былой славянской языческой установки («внука Велеса», идущего по «тропе Трояна») сразу же отвергается автором «Слова...» именно как *установка и точка зрения*. В то же время автор использует *стилевые* особенности «соловья старого времени», переводя их в христианскую систему этических координат.

Так, в отличие от Бояна, славившего своих героев уже потому, что они *свои* (что вполне отвечает героической норме), словно *автоматически* («живые струны», как помним, «сами княземь славу рокотаху»), для автора «Слова...» его герой должен пройти *покаяние*. В этом смысле важнейший момент художественного содержания «Слова» — символическое оставление богатства на дне *Каялы*, утрата отцовского достоинства на чужбине⁴. При этом следует иметь в виду, что сюжет о Блудном сыне вырастает именно из евангельского пасхального зерна: герой его действительно *воскрес* — «был мертв и ожил» (Лк. 15:32) — причем его воскресение отнюдь не является частным проявлением *дохристианских* мифологических моделей мышления, поскольку непосредственно вытекает из христианского *покаяния*. Этот же *пасхальный* в своей основе сюжет имеет и субдо-

¹ Мифы народов мира. Т. 1. М., 1987. С. 227.

² Ср.: «В песнях Бояна <...> сказалась шаманская традиция» (Там же. С. 187).

³ Там же. С. 227.

⁴ Ср. с притчей о Блудном сыне. Эту параллель подробно рассматривает Б. М. Гаспаров (Указ. соч. С. 195–197).

минантную ветхозаветную законническую компоненту (не случайно в той же главе речь идет о *ропщущих* книжниках и фарисеях): ропщет также старший брат блудного сына, оскорбленный *пасхальным* веселием и ликованием. Старший брат ставит себе в заслугу вполне законническое послушание («Я столько лет служу тебе и никогда не преступал приказания твоего» — Лк. 15:29), однако он не способен сказать о себе, подобно младшему: «... отче! я согрешил против неба и пред тобою, и уже недостойн называться сыном твоим» (Лк. 15:21), тогда как надежда на воскресение немислима без осознания личной греховности. Старший сын *не преступает* своей роли послушного сына, но, наряду с этим, он оказывается не способным *пожалеть* и *простить* своего заблудшего, но *раскаявшегося* брата — и уже поэтому являет фарисейскую модель миропонимания: следование лишь законническим запретам («я... никогда не преступал»), ожидание словно бы гарантированной награды и обиженное сетование на неполучение ее («ты никогда не дал мне и козленка» — Лк. 15:29), что в итоге приводит отнюдь не к покаянию, но к ожесточению («Он осердился и не хотел войти» — Лк. 15:28). Иными словами, старший сын с таким же *осуждением* относится к своему блудному брату, как фарисеи и книжники в начале этой евангельской главы относятся к мытарям и грешникам. Таким образом, жестоковыйная убежденность в своей правоте в этой притче и является контрастирующим фоном к евангельскому чувству собственной греховности, только и дающей надежду на итоговое *воскресение*.

Не получивший *благословения* поход Игоря, его самовольный исход за пределы Русской земли, *своеволие* как таковое завершаются тем, что «Игорь князь выседе изъ седла злата, а въ седло кощиево». Тогда как чудесное *возвращение* героя в пределы Русской земли — *прямое* исполнение воли Божией.

Кажется, этот существеннейший поворот художественной мысли автора совершенно недостаточно привлекал внимание исследователей. В описании побега Игоря видят скорее аргумент, доказывающий «двоеверие» автора¹. Но при этом *оборотничество* героя, его «превращения» в горностаю, гоголя, волка, сокола рассматриваются вне соотнесенности с произведением как целым. Тогда как чудесному избавлению от неволи *предшествуют* слова автора: «Игореви князю *Богъ* *путь* *кажеть* изъ земли Половецкой на землю Рус-

¹ Ср.: Гаспаров Б. Указ. соч. С. 177–179.

кую». Следовательно, все участки пути — земной, водный и небесный — благословляются Богом, именно христианским Богом, если вспомнить конечный пункт пути: церковь Богородицы Пирогощей в Киеве. Представляется, что «тропа» Троянова, воспеваемая Бояном, и указываемый Богом князю Игорю «путь» имеют все-таки различное направление. Во всяком случае, отвергаемая автором «Слова...» гипотетическая возможность следовать «замышлению Бояню», как мы полагаем, окончательно *проясняется* в финале указанием на вполне определенный православный топос «святой Богородицы» как именно то место, куда «князю Бог путь кажет».

После возвращения нет ни одного упрека князю Игорю в гибели дружины: торжествует *весь* христианский православный мир. «Страны ради, гради весели». Единственное, на наш взгляд, адекватное объяснение такого вселенского веселия — христианская точка зрения самого автора «Слова...», для которого следование героя путем, угодным Богу (и, тем самым, спасение души князем Игорем; отказ от богоборческой позиции невнимания к «знамению»), иерархически важнее земной военной неудачи и в высшей степени достойно итогового прославления. Христианская установка автора объясняет финальное веселие после завершения погибельного похода: душа одного человека «перевешивает» все остальное.

Свободным выбором этого *благодатного* пути (но увидеть который герой смог, лишь лишившись *внешней* свободы) отчасти можно объяснить и будто бы совершенно непонятные проявления воистину *вселенского* ликования на Руси, последовавшего за *неудачным* (с военной точки зрения) возвращением князя Игоря, оставившего на поле брани перебитую «погаными» дружину. Тем самым художественно отвергается и «гордая» первоначальная героическая установка князя: «Луце жь бы потяту быти, неже полонену быти».

Очень важен образ девы Обиды — Антибогородицы, по мнению Й. Клейна¹: «Въстала Обида въ силахъ Дажь-Божа внука, вступила девою на землю Трояню». Такое соседство верховных антихристианских образов уникально в тексте «Слова...». Прегрешение героя столь значительно, что реальна угроза возврата к доевангельскому языческому прошлому. Антибогородица как бы

¹ См. об этом: Клейн Й. «Слово о полку Игореве» и апокалиптическая литература: К постановке вопроса о топике древнерусской литературы // ТОДРЛ. Т. XXXI. Л., 1976. С. 110.

теснит христианскую веру, поэтому «невеселая година вьстала». Именно в этом месте «текст «Слова...» строится как антитеза и инверсия выражений Священного Писания»¹. Можно указать и на более близкий контекст. Как когда-то, по словам митрополита Илариона, «еуагельскыи же источникъ наводнився <...> и до насъ разлиася», так и отступничество от этого источника приводит к тому, что «тоска разлиася по Руской земли, печаль жирна тече средь земли Рускыи». Если, продолжая Й. Клейна, вспомнить, что именно от девы Обиды как Антибогородицы должен родиться Антихрист, то более понятным будет и путь князя Игоря именно в киевский храм Богородицы.

Весьма показательно, что вселенская *здравица живому* князю Игорю (а также другим князьям) и *почившей* дружине — совершенно, казалось бы, неуместная после одинокого возвращения героя — как бы *воскрешает* и «пльк Игорев». Для Бога нет «мертвых». Молением князя Игоря в церкви «святей Богородици Пирогощей» (оставшимся за пределами текста как подразумеваемое) безнадежное восклицание «А Игорева храбраго пльку не кресити» отменяется.

Отмечаемое Гаспаровым «иерархическое (земное. — *И.Е.*) различие между князем и дружиной», которое «проходит через весь текст «Слова...» в связи с различием «славы» как идеальной награды, принадлежащей князю, и «чести» как материальной добычи, являющейся целью... дружины»², упраздняется в финале, где «слава» *соединяет* уже князя и дружину, а не разделяет их: «Княземъ слава а (в значении «и». — *И.Е.*) дружине!». Однако следует отметить, что такое соборное единение имеет христианскую природу. Далеко не случайно оно текстуально оказывается возможным лишь *после* завершения Игорем указанного Богом пути. Только после этого бесславный в военном отношении поход осмысливается в качестве *освященного*, ибо «князи и дружине поборая за христьяны». Именно финальное уравнение героев перед Богом как христиан, борющихся против «поганья пльки», завершается итоговым «Аминь».

¹ Гаспаров Б. Указ. соч. С. 199.

² Там же. С. 208. Исследователь опирается в этом разграничении на определенную научную традицию. См.: Лотман Ю. М. Об оппозиции «честь» — «слава» в светских текстах Киевского периода // Труды по знаковым системам. Вып. 3. Тарту, 1967. С. 100–112.

Чудесное возвращение князя Игоря действительно «становится символом спасения христианского мира»¹, ближайшим же образом — собственной посеченной дружины, но спасения не физического, а духовного². Подобно Христу, смертью искупившему грех ветхозаветного Адама, князь Игорь военным поражением и позорным пленением искупает собственный грех — гордыню. Христос не «повторяет» Адама фольклорно-циклически, он переводит человеческую историю в качественно новое духовное измерение, «отменив» смерть. Точно так же и возвращение князя Игоря в пределы Русской земли не является архаическим дублированием его самовольного выступления. Ведь исход в Половецкую землю изначально *греховен*, поскольку начинается с недоброго знамения, но не с молитвы в храме. Значимое отсутствие всякого упоминания о православной церкви в начале похода и ее появление как итогового пункта исхода (места, где закончился поход полка Игоря) позволяет говорить об обретении в финале не только *земной* родины — Русской земли, но и родины *небесной*.

В пределах произведения как художественного целого путь героя *вверх* — по Боричеву подъему — это не только пространственное противопоставление речного — возвышению³, но и обретение иной (горней) точки зрения, с которой можно обозреть разом «страни» и «гради». В соборе, как вершине духовного пути, для христианина возможно реальное единение живых и почивших (в буквальном смысле *соборное единение*). Без итоговой соборной проекции паразитическое нарушение земной иерархии, рассмотренное нами выше, вряд ли могло бы быть эстетически осуществлено, а возвращение князя Игоря действительно можно было бы считать лишь зеркальным отражением начала похода, завершением природного цикла.

В начале произведения *тьень*, которой накрыто обреченное войско Игоря, является не самостоятельной субстанцией, равнозначной свету, а *подчиненной* ему и зависимой от него: «Игорь възре на светлое солнце и виде *отъ него* тьмою вся своя воя прикрыты». Тьма здесь — это *отсутствие* света, она является преградой к свету Божию для вступающей в поход дружины Игоря. Тень означает отсутствие благодати, сопоставляемой с солнцем еще Иларионом.

¹ Гаспаров Б. Указ. соч. С. 210.

² Ср. высказывание митрополита Илариона: «Хръстиани ж истиную и Благодатию <...> спасаються».

³ О семантике географической оппозиции см.: Гаспаров Б. Указ. соч. С. 201.

Князь Игорь лишен духовного света, он отделен от света тьмою как некоей пленой, которая внезапно исчезает в финальном прозрении, когда и «солнце светится на небесе». При этом обращает на себя внимание именно *внезапность* духовного прозрения героя, выражающаяся в готовности бесповоротно следовать божественному Промыслу.

Возможны различные объяснения резкости указанного перехода от тьмы к свету, от тени солнца к самому солнцу, в том числе и историко-литературные. Но заметим, что русская духовная традиция во все исторические периоды знает множество случаев внезапного (чудесного) духовного пробуждения и прозрения — неожиданных порой словно и для следующих этой традиции самих авторов литературных текстов. Это и неумение будущего святого Сергия Радонежского своими силами научиться грамоте. И внезапное, несмотря на всю подготовку, решение Родиона Раскольникова признаться в убийстве и облегчить тем самым свою душу. И открывающаяся для любимых героев Л.Н. Толстого истина христианского учения. Далее в этой книге мы попытаемся предложить свое понимание этой литературной (и культурной) особенности.

Предпринятая нами интерпретация «Слова о полку Игореве» в новом контексте понимания позволяет иначе осмыслить и соотношение между этим памятником и некоторыми другими древнерусскими произведениями. Так, по мнению А.А. Горского, в «Слове о погибели Русской земли» «в сравнении со “Словом о полку Игореве” <...> появляется новый идеологический момент: рядом с понятием “земля Русская” в качестве фактически его синонима встает понятие “вера христианская”, а народ Руси называется “христианским языком”»¹.

На самом же деле, в «Слове о погибели Русской земли» лишь *продолжено* противопоставление, уже знакомое нам по рассмотренным выше текстам. В начале сохранившегося отрывка дан образ «светло светлой и украсно украшенной» Русской земли как своего рода некоего идеального топоса, в котором нет какой-либо *неполноты*. Причем и в этом тексте гармонично соседствуют *природные* «красоты» (озера, реки, источники; горы, холмы; дубравы, поля; звери, птицы), *человеческие* «произведения» (города, селения), а

¹ Горский А. А. «Имеемся во едино сердце и блюдем Русскую землю...» // Прометей. Т. 16. М., 1990. С. 48–49.

также земные аналоги *сакральных сфер* (монастырские сады, Божьи храмы). Неслучаен сам *порядок* перечисления сопровождаемых соответствующими эпитетами атрибутов Русской земли: от природного к духовному. Также неслучайно место в этом своеобразном перечне монастырских садов как соединительного звена между *земным прекрасным* и *прекрасным небесным*¹.

Однако же максимальная земная полнота земли Русской осознается как некое *небесное Божественное произведение*, поскольку *православие* обладает точно такой же полнотой: это вера, в которой есть «всё». Именно потому «Всего исполнена земля Руская», что в этой земле исповедуется «правoverьная вера христианская». Это единственное, но достаточное для автора объяснение «многих красот» Русской земли. Никакого зазора между Божественным замыслом и его тварным земным воплощением здесь не существует.

По мнению А.А. Горского, «в “Задонщине” сохраняется светская концепция защиты отечества, “Русской земли”, идущая от “Слова о полку Игореве”. Но рядом с ней встает концепция защиты христианской веры. Если в “Слове о погибели Русской земли” “вера христианская” выступает как синоним Русской земли, но эти два понятия еще не ставятся рядом, то в “Задонщине” рефреном звучит призыв “За землю Русскую и за веру христианскую!”, встречающийся в девяти фрагментах. В этом отразилась возросшая роль церковной идеологии в общественной мысли средневековой Руси, связанная, в частности, с религиозным противостоянием Орде (языческой в XII — начале XIV века, мусульманской в более позднее время)»².

Мы никак не можем согласиться с такой интерпретацией. Во-первых, в «Слове о погибели русской земли» Русская земля и христианская вера, являясь действительно *синонимами*, стоят в тексте на самом деле именно *рядом*. Во-вторых, как мы уже пытались показать выше, *светскость* «Слова о полку Игореве» явно преувеличена. Кроме того, можно ли в этом случае говорить о *защите* Отечества? Половцы отнюдь не посягают на *веру христианскую*. Напротив, именно князь Игорь своим самовольным походом подвергает *опасности* христианскую веру. Оттого и финальное прозрение князя так существенно для автора. Господствовавший в отечественной меди-

¹ См. интересные соображения Д. С. Лихачева о монастырских садах, «которые символизировали рай». (Лихачев Д. С. Поэзия садов. СПб., 1991. С. 39–66).

² Горский А. А. Указ. соч. С. 52.

вистике советского времени тезис о *возрастании* роли «церковной идеологии в общественной мысли средневековой России» также нуждается, по всей видимости, в некоторой корректировке. Вряд ли в письменных текстах предшествующего периода можно обнаружить большую «светскость», нежели в период противостояния Орде. Вспомним хотя бы тексты митрополита Илариона. Другое дело, что в трагическое историческое время для воцерковленного православного сознания древнерусских книжников актуализируется осознание своих грехов, как и заслуженного «гнева Божиего».

При сопоставлении «Слова о полку Игореве» и «Задонщины» обнаруживается, что актуальное ранее противопоставление стиля Бояна и автора «Слова...» теперь уже перестает быть таковым: стоявшие за ними различные духовные ориентиры, о которых речь шла выше, ушли в прошлое. «Русь православная» к этому времени уже основательно переосмыслила мощный пласт язычески-ветхозаветного наследия. Поэтому Боян уже совершенно не связывается в сознании автора «Задонщины» с какой-то особой древней традицией. Вера христианская — это тот общий знаменатель, который объединяет всех певцов русских ратных подвигов.

В отличие от князя Игоря князь Дмитрий и Владимир отправляются на битву «помолися Богу и пречистой Его Матери, истерзавше ум свой крепостию, и поостриша сердца свои мужеством». Действительно, рефрен «за землю за Рускую и за веру крестьяньскую» постоянно звучит в тексте этого произведения. Кроме этого, подчеркивается, что перед самой битвой «князь великий Дмитрей Иванович <...> взял свой меч в правую руку, и помолися Богу и пречистой Его Матери». Именно *после* такового моления указывается на *прямо противоположное*, если сравнить с началом похода Игоря, *предзнаменование*: «Солнце ему ясно на вьстоцы сияет и путь поведает, а Борисъ и Глебъ молитву воздают за сродники своя». Таким образом, можно сказать, что в данном случае «Богъ путь кажетъ» князю Дмитрию *изначально*.

Последующее упоминание о *времени* сражения («А билися из утра до полудни в субботу на Рождество святых Богородицы»), конечно же, тоже отнюдь не нейтрально. Подобно небесному заступничеству первых русских святых Бориса и Глеба, Богородица, дважды упоминаемая как молитвенный образ, также является сакральной помощницей христианского воинства.

Особая акцентуация *родства* небесных заступников русским ратникам весьма существенна: теперь уже — спустя некоторое время после крещения Руси — есть и у русских, по выражению Г.П. Федотова, «признанные небесные молитвенники». Именно они «отняли поношение от сынов русских, столь долго косневших в язычестве». Тот же исследователь отмечает «парадокс культа страстотерпцев — святые «непротивленцы» по смерти становятся во главе небесных сил, обороняющих землю русскую от врагов...»¹.

Существенно, конечно, и то, что не русский князь как завоеватель вторгается в чужие пределы, а, наоборот, «приидоша поганые татарова, хотят пройти воюючи всю Рускую землю»; «поганый Момай пришел на Рускую землю и вои своя привел». В разгар битвы «рече князь великий Дмитрей Ивановичь: «Господи Боже мой, на тя уповах...». И помолися Богу и пречистой Его Матери и всем святым его, и прослезися горко, и утер слезы».

Соответственно *победа* русского воинства осмысливается автором как Божья *милость*: «И помилова Богъ Рускую землю», а жертвы кровавой битвы «положили есте головы своя за святыхъ церкви, за землю за Рускую и за веру крестьяньскую». Таким образом, в финале «Задонщины» Русская земля текстуально представлена автором читателю как находящаяся словно бы в *обрамлении* святых церквей и христианской веры. Именно они и *защищают, оберегают* Русскую землю. Поэтому неслучайно и уподобление ее *ребенку*: «Уподобилася еси земля Руская милому младенцу у матери своей: его же мати тешить, а рать лозою казнит, а добрая дела милуютъ его. Тако Господь Богъ помиловал князей русских...». Заметим попутно, что последняя фраза «Задонщины» («Богу нашему слава»), как и финальное упоминание о святых церквах, заставляют вспомнить финал «Слова о полку Игореве». Равно как и соединение живых и почивших в обращении князя Дмитрия: «Простите мя, *братия*, и благословите в сем веце и в будущем. *И* пойдем, *брате*, князь Владимир Андреевичь...». Мы видим и в этом случае *соборное единение братьев во Христе*, по сравнению с которым физическая жизнь/смерть иерархически гораздо менее существенна. Поэтому, несмотря на то, что «посечено от безбожнаго Мамаю полтретья ста тысящъ и три тысеци», автор и может в *следующем же предложении* заявить: «И помилова Богъ Рускую землю».

¹ Федотов Г. П. Святые Древней Руси. М., 1990. С. 40, 51.

О трансисторическом пасхальном типе мышления в русской культуре может свидетельствовать тот факт, что *первое* же из многочисленных затем русских «хождений» — «Хождение в Святую землю игумена Даниила» — так выстраивается его автором, что завершается именно *пасхальной радостью* паломника. Показательно, что на фоне чрезвычайной порой лаконичности предшествующих этому пасхальному финалу частей, последние дни Страстной недели и сам день Воскресения Господня в Иерусалиме описываются автором весьма детально, с указанием часа того или иного события. Эту пасхальную «великую радость» игумен Даниил переносит и на всех русских православных христиан. Лампаду к Гробу Господню автор ставит не от себя, а «от всея Русьскыя земля». В этом же пасхальном завершении своих «писаний» автор специально замечает, что «не забых именъ князь русских, и княгинь, и детей ихъ, епископъ, игумень, и боляръ, и детей моихъ духовных, и всехъ христианъ николи же не забыл есмь». Живые и усопшие «князи русскыя» тем самым приобщаются к вселенской пасхальной радости, как и *читатели* «Хождения» игумена Даниила: «Буди же всемъ, почитающимъ писание се с верою и с любовью, благословение от Бога и от святаго Гроба Господня». Таким образом, читатели прямо уравниваются с паломниками («приимут мзду от Бога *равно* с ходившими места си святаа»), поскольку вектор духовного пути как паломников, так и читателей «Хождения» — один и тот же: к Воскресению Христову.