

**В. П. АДРИАНОВА-ПЕРЕТЦ**

## **Задачи изучения «агиографического стиля» Древней Руси**

Исследования общественного строя и духовной культуры Древней Руси, методологической основой которых является марксизм-ленинизм, всегда учитывают особую роль религии в эпоху, когда христианская церковь «являлась наивысшим обобщением и санкцией существующего феодального строя», когда характерным являлось «верховное господство богословия во всех областях умственной деятельности».<sup>1</sup> Религиозная оболочка многих произведений письменности, литературы, изобразительного искусства феодальной эпохи не препятствует им отражать жизненные интересы их создателей, факты исторической действительности, своеобразно преломленные средневековым мировоззрением, борьбу различных социальных и художественных тенденций, хотя, разумеется, ограничивает широту и глубину такого отражения. Задача историка — раскрыть реальный смысл содержания, облеченного в обязательную религиозную форму.

Изучение развития русской общественной мысли феодальной эпохи быстро двинулось вперед, когда историки стали выявлять публицистическое содержание религиозных по форме выступлений. Искусствоведы внимательно вчитываются в библейские и агиографические сюжеты древнерусской живописи, в традиционной религиозной оболочке рассказывающие о том, «чем жил, что чувствовал, что думал о жизни народ»,<sup>2</sup> создатель многих, до наших дней сохранивших свою ценность художественных произведений.

Литературоведы значительно реже обращаются к той части древнерусской литературы, которая облечена в религиозную форму, — к произведениям религиозно-дидактического и панегирического ораторства, житийного и гимнографического жанров. Историко-литературный процесс, своеобразие литературного мастерства, художественного видения мира древнерусских писателей изучаются по преимуществу на произведениях «светских». Но как только возник вопрос о самом художественном методе древнерусской литературы в разные периоды ее истории, и прежде всего о тех способах, какими она изображала человека, стала очевидной необходимость выйти за рамки светской литературы. Именно на основе религиозного жанра — житий — реконструируется «агиографический стиль» XI—XII вв., проникающий и в светскую литературу, «экспрессивно-эмоциональный» стиль конца XIV—XV в., «психологическая умиротворенность»

<sup>1</sup> Ф. Энгельс. Крестьянская война в Германии. — К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 7, стр. 360.

<sup>2</sup> М. В. Алпатов. Образ Георгия-воина в искусстве Византии и древней Руси. — ТОДРЛ, т. XII. М.—Л., 1956, стр. 302.

стиля XV в.; религиозно-учительная литература XI—XIII вв. дала представление о приемах психологического анализа, раскрытия внутреннего мира человека в его повседневном поведении. Однако сделанные наблюдения далеко не исчерпывают всего, что могут дать религиозные жанры для характеристики своеобразного художественного метода древнерусской литературы.

В ряду актуальных задач, стоящих перед литературоведами, анализ способов изображения действительности в разнообразных жанрах религиозной литературы должен занять весьма значительное место. Было бы антиисторично считать, что для древнерусского читателя вся эта литература имела лишь узко церковное значение. К ней обращались вовсе не только по связи ее с культом: она помогала разрешать вопросы личной и общественной морали, приучала разбираться в психологии своей и окружающих, вдумываться в побуждения, «помыслы», стоящие за поведением человека, воспитывала художественный вкус. Огромное большинство рукописных «четых» сборников, прямо отражающих интересы их составителей, объединяет светские и религиозные произведения. Впечатления, шедшие от литературы, облеченной в религиозную форму, сознательно или неосознанно отражались в творчестве и тех писателей, которые создавали светскую литературу Древней Руси. Не случайно ведь даже в конце XVII в. «первый русский роман», как называют повесть о Савве Грудцыне, напоминает по схеме «чуда богородицы», то обычное для житий изображение героя «врагом рода человеческого». Самое представление наше о кругозоре древнерусского писателя (и читателя) останется односторонним, если мы не будем учитывать и те идейно-художественные впечатления, какие он получал от жанров, облеченных в религиозную форму.

Многие из этих жанров подходят под определение «поэзии идеального преобразования жизни», которая, по мнению И. П. Еремина, только и представляет «собственно литературу как искусство».<sup>3</sup> Мне уже приходилось возражать против некоторой односторонности такой концепции, которая лишает литературу, рисующую жизнь, «какая она есть», ее эстетической ценности.<sup>4</sup> Добавлю, что «агиографическим стилем», характеризующим литературные произведения, задача которых заключается в изображении «чистого, светлого и прекрасного мира, стоящего высоко над повседневностью», далеко не всегда исчерпываются все художественные средства, применяемые их авторами. В отступлениях от «идеального преобразования», направление и рамки которого сдерживаются традиционным канонem, неизбежно схематичный образ «чистого, светлого и прекрасного» мира вливается правда жизни, а с ней в обобщенном идеальном образе проступают индивидуальные черты, изображение обстановки приобретает конкретный характер. Таким образом, в развитие художественного мастерства древнерусской литературы религиозные жанры следует включить не только как образцы изображения «идеально преобразованного» мира.

Особое значение в истории древнерусской художественной прозы из этих религиозных жанров имели различные виды агиографии. Изучать их литературоведу-медиевисту необходимо, разумеется, не для того, чтобы доказывать «самостоятельную сегодняшнюю художественную ценность произведений житийного жанра»,<sup>5</sup> а для того, чтобы уяснить, как в зако-

<sup>3</sup> И. П. Еремин. О художественной специфике древнерусской литературы. — Русская литература, 1958, № 1, стр. 78.

<sup>4</sup> В. П. Адрианова-Перетц. Об основах художественного метода древнерусской литературы. — Русская литература, 1958, № 4, стр. 67—68.

<sup>5</sup> А. Бушмин. О научном и общественном авторитете литературоведения. Русская литература, 1962, № 1, стр. 6.

номерной для средневековья религиозной оболочке накапливался опыт познания и изображения человека главным образом в одной, весьма существенной для этой эпохи жизненной ситуации: «земное» борется в душе человека с суровыми требованиями религии и монастырского устава. Но идейно-художественное значение житийного жанра в развитии древнерусской прозы не ограничивается тем, что этот жанр создал в разработке центральной темы, хотя, конечно, уменье проникнуть во внутренний мир человека, разглядеть борьбу противоречивых устремлений, показать ее читателю художественно убедительно, хотя и в обязательной условной оболочке (к «земному» тянет человека «враг», подсказывающий то, что запрещает религия), проявляется ярче всего именно в способе изображения главного героя. Для литературоведа ценно и то, как представляли агиографы окружающую «святого» обстановку, что увидели и как оценили они увиденное и в нем самом, и в людях, с которыми он общался. Из набросков портретов этих людей, из описания конкретной обстановки, в которой они выступают, вырисовываются черты повседневного быта, отнесенного в рассказе летописца большими историческими событиями. Жития вместе с сопровождающими их миниатюрами накапливали опыт и создания психологических портретов, и изображения деталей повседневного быта, которому так мало внимания уделяли господствовавшие до XVI в. жанры исторического повествования. Вот почему история древнерусской художественной прозы должна учитывать и достижения агиографии феодального периода в области изображения человеческого характера и бытописания.

Одна из актуальных задач, стоящих перед историей и теорией древнерусской литературы, заключается в накоплении наблюдений над теми элементами религиозных жанров, которые способствовали росту самого литературного мастерства, воспитывали интерес к проникновению во внутренний мир человека, к изображению его поведения не только в моменты совершения героических подвигов, но и в условиях будничной, повседневной жизни. Не следует ограничивать «литературный» вклад религиозных жанров их способами «идеального преобразования жизни», необходимо раскрыть и их уменье показать человека и жизнь правдиво и художественно убедительно.

## 1

«Киевский» период русской истории — XI—начало XII в. — в развитии всей русской культуры, в том числе и литературы, имеет особо важное значение. Это было время, когда начали складываться идейно-художественные основы литературного творчества древнерусской народности, получившие затем богатейшее развитие в литературах трех братских наций — русской (великорусской), украинской и белорусской, время, когда уже определились некоторые «стили», характерные для различных жанров. В ряде исследований последнего десятилетия выяснялся вопрос о способах изображения человека в этих «стилях», в группах литературных жанров, а среди них — в житийном жанре.

В статье И. П. Еремина «Киевская летопись как памятник литературы»<sup>6</sup> дано определение характерных признаков русского агиографического стиля, сложившегося к XII в., и самого существа принятого в этом стиле способа изображения человека.

Каковы же признаки агиографического стиля XII в., выделяемые И. П. Ереминым? «Агиографически просветленный образ . . . блистающий

<sup>6</sup> И. П. Еремин. Киевская летопись как памятник литературы. — ТОДРА, т. VII, М.—Л., 1949 (в дальнейшем: И. П. Еремин. Киевская летопись), стр. 82—97.

всеми возможными христианскими, даже специально монашескими добродетелями», стремление «устранить все черты индивидуального характера» героя, освободить «от всего „временного“, всего „частного“ и „случайного“», дать «обобщенное воплощение добра и зла, „злодейства“ или „святости“», держаться «для всех положений» «предустановленной схемы», которая отвечает «тенденции свести к некоему абстрактному „единству“ все многообразие действительности». Такой подход к изображению человека требует наделения героя «празднично-торжественными» эпитетами, подчеркивающими его качества образцового христианина, «умилительной чувствительности» повествования, панегиризма, «цветистой», «патетической фразеологии» восхваления, «нагнетения деталей, подчеркивающих христианские добродетели», трактовки событий как «чудес». <sup>7</sup> В. В. Виноградов добавляет к этим признакам агиографического стиля указание на церковнославянский язык как его языковую основу. «Этот стиль целиком базируется на системе церковнославянского языка и вместе с тем связан со строго определенными книжно-славянскими формулами изображения действий и переживаний человека, с церковно-книжными приемами изображения внутренней сущности представителя той или иной религиозно-моральной категории лица, его внешнего облика и всего уклада его поведения. Ярлык — агиографический — слишком общ, но в основном подходящ. Важно лишь изучить вариации и разновидности этого стиля в историческом движении (ср. „словоплетуший“ и „словоплодящий“ стиль книжников конца XIV—XVI вв.)». <sup>8</sup>

Выявляя своеобразие свойственного агиографическому стилю способа изображения человека, И. П. Еремин, как мы видели, высшей целью агиографа признает стремление «устранить все черты индивидуального характера» героя, освободить его «от всего „временного“, всего „частного“ и „случайного“», дать «обобщенное воплощение добра и зла, „злодейства“ или „святости“», тенденцию «свести к некоему абстрактному единству все многообразие действительности». <sup>9</sup> Таким образом, агиограф относился к тем писателям, для которых, по выражению И. П. Еремина, «основным объектом изображения становилась не жизнь, какая она есть, в ее повседневном течении, а порожденные жизнью идеалы». Эти писатели вступали «на путь идеального преобразования жизни», они изображали события как «фон, иногда намеченный в самых общих очертаниях и, так сказать, в уменьшенном масштабе». <sup>10</sup>

В этом определении, на мой взгляд, следует сделать одну поправку: «агиографический идеал» на русскую почву был перенесен в готовом виде через переводную религиозно-дидактическую литературу, житийные образы византийских и восточных подвижников, через восточнохристианский монашеский устав. Он не был «порожден» русской исторической обстановкой: усвоенный ею извне, он лишь корректировался на Руси местными условиями. Литературное выражение этого идеала также приобрело своеобразные черты, отличающие русский агиографический стиль от византийского, как будет показано далее на примере Киево-Печерского патерика.

Определение существенных признаков агиографического стиля, данное И. П. Ереминым, построено на тех образцах житийного жанра, которые могут быть названы «украшенными» («умилительная чувствительность»,

<sup>7</sup> Там же, стр. 83—85, 92.

<sup>8</sup> В. В. Виноградов. О языке художественной литературы. М., 1959, стр. 117.

<sup>9</sup> И. П. Еремин. Киевская летопись, стр. 85.

<sup>10</sup> И. П. Еремин. О художественной специфике древнерусской литературы, стр. 78, 79.

«цветистая», «патетическая фразеология» восхваления). Агиографический стиль здесь уже впитал в себя черты ораторской торжественности, панегиризма, который украсил характеристику подвижника «празднично-торжественными» эпитетами, и лиризма гимнографии. Рассказ о жизни святого в этой группе житий слился с похвалой ему, весь окрасился эмоциями восхваления. Именно эта разновидность житийного стиля, как правильно показал И. П. Еремин на примере Киевской летописи XII в., передала в некоторые биографии светских исторических героев свои характерные приемы. В статье, посвященной Киевской летописи, И. П. Еремин показывает применение агиографического стиля в некоторых летописных повестях, главным образом описывающих смерть князей и дающих их посмертные характеристики. «Агиографической стилизацией» И. П. Еремин называет включение в перечень положительных качеств князя эпитетов, характеризующих его как образцового христианина, а в описание смерти — «штампов агиографического стиля» — чудесных явлений, «умилительной чувствительности» плачей по умершем, «похвалы» ему, «цветистой фразеологии», использующей, как и жития, стилистику церковного акафиста. Приведенный И. П. Ереминым пример взят из повести об Андрее Боголюбском, местно чтившемся уже в то время князе, повесть о котором стилизовалась намеренно под «житие».<sup>11</sup> Агиографическая стилизация — признак уже всех ранних редакций «княжеских житий»; канонизация или хотя бы установление местного почитания влекли за собой переработку исторических рассказов о том или ином князе, превращавшемся в идеального подвижника. Убитые в политической борьбе князья стали в первую очередь героями таких стилизованных повествований. Старшие их образцы показывают начало этого процесса агиографической стилизации, которая с течением времени по мере усиления связи светской власти с церковной распространяется и на биографии князей, позднее — царей, никогда не удостоивавшихся ни канонизации, ни хотя бы местного почитания церковью. Высшего проявления эта стилизация достигает в XVI в. в Степенной книге, а в начале XVII в. примером ее может служить «Житие царя Федора Ивановича».

Это скрепление агиографического стиля с летописным («монументально-историческим», по терминологии Д. С. Лихачева)<sup>12</sup> не было механическим: когда в характеристику князя вплетались черты примерного христианина, выраженные агиографическим стилем, это было оправдано тем, что отношения между государственной и церковной властью на данном этапе требовали, чтобы правитель был и образцом выполнения правил христианского поведения. Отсюда вытекала и «эстетическая оправданность» переноса готовых приемов агиографического стиля в светское повествование: для характеристики разных проявлений «благочестия» героя нужны были иные выразительные средства, чем те, какими писатель пользовался, рассказывая о государственных — политических и воинских — заслугах своего героя. Так рядом с фразеологией феодального быта, пользующейся «народным типом» литературного языка, закономерно становятся «книжно-славянские формулы изображения действий и переживаний человека», взятые из книжного типа русского литературного языка.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> И. П. Еремин. Киевская летопись, стр. 85—86.

<sup>12</sup> См.: Д. С. Лихачев. 1) Изображение людей в летописи XII—XIII вв. — ТОДРА, т. X. М.—Л., 1954, стр. 7—43; 2) Человек в литературе древней Руси. М.—Л., 1958, стр. 27—69.

<sup>13</sup> В. В. Виноградов. О языке художественной литературы, стр. 117. О соединении разных систем см.: И. П. Еремин. О художественной специфике древнерусской литературы, стр. 80.

В настоящей статье я коснусь вопроса о том, как на практике применялся в житийном жанре XII—XIII вв. тот канон агиографического стиля в изображении человека, который был в его наиболее существенных чертах определен И. П. Ереминим. Не захватывая все произведения житийного жанра XI—XIII вв., я попытаюсь оценить с точки зрения этого канона своего рода классические памятники — Житие Феодосия Печерского, сложенное Нестором, и те рассказы о «первых черноризцах печерских», часть которых приписывают тому же автору, но большинство которых было обработано уже в начале XIII в. Симоном — епископом Владимирским и Поликарпом — иноком Печерского монастыря. Все эти памятники были со временем объединены в сборник, получивший общее название «Патерик Печерский». Выбор этих образцов житийного жанра для характеристики своеобразного применения в них агиографического стиля поддерживается той высокой оценкой их литературного качества, какую дали им классики русской литературы и прежде всего Пушкин.

«Прелесть простоты и вымысла» — в этой краткой, но исчерпывающей характеристике рассказов Киево-Печерского патерика Пушкин<sup>14</sup> назвал оба признака, определяющие художественное своеобразие этих рассказов. В истории русской литературы XII—XIII вв. они рассматриваются обычно как образцы агиографического жанра этого времени, связанного с переводными патеричными легендами, отмечается близость фантастики («вымысла») некоторых из них с народной сказкой, и этим ограничивается их жанровая характеристика. Между тем пушкинское определение заставляет задуматься над вопросом, в чем же «простота и вымысел» рассказов о первых киево-печерских черноризцах, насколько эти рассказы подходят под тот «агиографический» канон, который к XII в. в русской литературе вполне сложился и даже, как выше указано, освоен был не одними агиографами, проник в некоторые летописные повести, в княжеские некрологи, а отдельными своими чертами и в документальные летописные рассказы.<sup>15</sup> То внимание, с каким не только Пушкин, но и позднее великие мастера русской прозы — Лесков и Л. Толстой — относились именно к некоторым агиографическим рассказам-легендам, выдвигает перед нами и другой вопрос: какое место занимают эти рассказы, в первую очередь старшие образцы их — легенды Киево-Печерского патерика, в истории развития прозы феодального периода?

## 2

Обращаясь к классическому образцу житийного жанра начала XII в. — Житию Феодосия Печерского, написанному Нестором, мы видим, что основные требования агиографического стиля, предъявляемые к изображению действующих лиц и окружающей их обстановки, соблюдаются автором не с одинаковой последовательностью в разных частях повествования, что одной этой стилистической системой не исчерпываются художественные приемы Нестора даже при построении центрального образа.

Нестор описал жизнь Феодосия до пострижения значительно подробнее, чем этого требовал агиографический канон, и это дало ему возможность показать душевное развитие Феодосия в детские и юношеские годы, хотя по установленной агиографической схеме автор утверждает, что «дух святой измлада вселися» в ребенка и он рос «телом и духом влеко-

<sup>14</sup> Письмо П. А. Плетневу от 14 апреля 1831 г.: «...присоветуй ему (Жуковскому) читать Четь-Минею, особенно легенды о киевских чудотворцах; прелесть простоты и вымысла!». — А. С. Пушкин. Сочинения, т. X. М.—Л., 1949, стр. 347.

<sup>15</sup> И. П. Еремин. Киевская летопись, стр. 82—97.

на любовь Божию». <sup>16</sup> Этот агиографический штамп в дальнейшем рассказе расцвечивается живыми подробностями быта зажиточной семьи, на которую работали «рабы». Хотя родителям Феодосия, согласно тем же требованиям канона, приписано «всякое благочестие», однако с детства начинается их противодействие религиозным склонностям сына. «Всяким благочестием украшена» мать, и все же она приходит «в великую ярость» оттого, что ее сын работает на «селе» с рабами, носит убогую одежду, уклоняется от «игр» со сверстниками и тем приносит «укоризну себе и своему роду». Так сталкиваются два взгляда на жизнь, и мать «многожды» убеждает сына не только гневными словами, но и побоями (стр. 16—17).

Наконец, Феодосий, задумав выполнить завет Христа, решает «постричься и утаиться матери своеа». Воспользовавшись тем, что мать на «дни многы» уехала «на село», Феодосий ушел из дому в Киев и, получив отказ в нескольких монастырях, пришел в пещеру к Антонию, который принял его (стр. 20).

Последний этап борьбы матери с Феодосием разворачивается уже в Киеве. Четыре года она искала сына, оплакивала его как мертвого и, наконец, узнала, что он в Киеве. Он отверг все просьбы матери вернуться домой и обещания ее не препятствовать ему жить там «по воли своей». Встречи кончились тем, что сын убедил мать постричься в женский монастырь (стр. 21—22).

Обо всем этом «мати исповеда единому от брата, имянем Феодору, иже бе келарь при отци нашем Феодосии». Нестор добавляет: «Аз же от него вся слышавъ, овому исповедавшю ми, и вписах сие на память всем почитающим сиа» (стр. 23). <sup>17</sup>

Итак, в этой части жития перед нами два человеческих портрета. В образе Феодосия, каким его нарисовал Нестор, все подчинено одной цели — показать рост его религиозных настроений, его то молчаливую, то «писанием» подкрепленную упорную борьбу с попытками отвлечь его от этих настроений, вернуть к «земным» радостям, почестям. Лишь один раз Феодосий во время встречи с матерью в монастыре делает уступку материнской любви и к доводам «от писания» добавляет простые человеческие слова: «... аще хоцещи мя видети по вся дъни, прииди в сей град и, вшедши в един монастырь женеск, и ту остризися. Тако, приходяще семо, видиши мя, к сим же и спасение души приимеши. Аще ли сего не сотвориши, истинну ти глаголю: к тому лица моего не имаша видети» (стр. 22). В устах монаха-подвижника неожиданно в этой речи на первый план выдвинулось обещание ежедневных встреч, а потом уже «к сим же» Феодосий напомнил ей и о «спасении души». Для читателя в конце концов так и остается под вопросом, действительно ли мать убедилась вслед за сыном, «яко ничтоже есть свет сий маловременный» и потому лучше удалиться в монастырь, или верх взяла возможность «по вся дъни» видеть любимого сына.

Для характеристики Феодосия после пострижения Нестором привлечен традиционный набор эпитетов, подчеркивающих христианские добродетели инока; частью эти эпитеты подходят под определение «празднично-торжественные», выполняющие задачу прославления.

<sup>16</sup> Патерик Киевского Печерского монастыря. Памятники славяно-русской письменности, изданные имп. Археографическою комиссиею. СПб., 1911, стр. 15, 16 (далее в тексте в скобках указываются страницы этого издания).

<sup>17</sup> Наличие этой ссылки Нестора в рассказе матери делает излишней попытку искать «письменный источник» эпизода встречи ее с сыном в Скитском патерике, см.: [С. А. Бугославский]. Жития. — В кн.: История русской литературы, т. I. М.—Л., 1941, стр. 330.

Как положено требованиями агиографического стиля, Феодосий наделен силой побеждать «нечистые духи». Это они традиционными для агиографии способами мешали святому «опочинуть»: не случайно в рассказе о том, как «злии дуси» «в бубны» били, «в сопели» дули, кричали, наносили ему «раны», Нестор вспомнил переводное житие Антония великого. Изгнанные из «печеры» святого «пронырливии беси» начинают озорничать то в пекарне, где они рассыпали муку, опрокинули закваску, то в хлеве, где они мешают скоту есть, то досаждают иноку Лариону (стр. 29, 35, 45). И всюду на помощь приходит Феодосий, изгоняющий этих «бесов». Однако и сами «пронырливии беси», и способы, какими они пытаются вредить людям, значительно отличаются от «врагов рода человеческого», «демонов» и их искушений, какими их изображают переводные жития, особенно восточные. Бесы в рассказах Нестора способны лишь на мелкие бытовые плутни, сами они скорее напоминают озорных чертей, леших народной сказки и без труда бывают посрамлены святым. Их проделки чаще всего не имеют отношения к религиозным обязанностям иноков, и автор вводит в свое повествование эти эпизоды лишь для того, чтобы подтвердить могущество молитвы Феодосия. С той же целью, следуя за агиографическим канонам, Нестор наделяет Феодосия уже при жизни даром чудотворения, придает, умеренный впрочем, налет чувствительности некоторым сценам, в которых участвует Феодосий: он плачет от радости при встрече с Никоном (стр. 32), от жалости, увидев связанных разбойников, от умиления, одаривая милостыней нищих и убогих (стр. 42), и т. д.

Общая задача жития — прославить Киево-Печерский монастырь и Феодосия, как его строителя, — побудила Нестора отойти от темы общерусского прославления Феодосия и подчеркнуть, что после смерти он будет покровителем только тех, кто умрет в стенах его монастыря. Эта местная тенденция несколько нарушает свойственное агиографическому стилю стремление «свести к некоему абстрактному единству все многообразие действительности».<sup>18</sup> Та значительная роль, какую Киево-Печерский монастырь при Феодосии и после него играл в политической и общественной жизни Киевского государства, побудила Нестора ярко оттенить эту местную тенденцию и тем придать некоторую историчность и самому образу «святости» Феодосия: он и после смерти представлен особо ревнивым к славе своего монастыря, пекущимся в первую очередь именно о его нуждах.

Казалось бы, все требования, какие предъявлял агиографический стиль к изображению святого, соблюдены Нестором. Феодосий наделен всеми чертами идеального подвижника, который постоянно напоминает монастырской братии, что инок должен отречься «от мира» (стр. 30), возненавидеть «мир весь», «никако же пещися о плотнемь» (стр. 28) и заботиться только о «спасении душ наших» (стр. 30). Но рядом с этим «обобщенным воплощением святости» возникает и другой образ Феодосия. Мы увидим не только проповедника отречения от мира, которого Нестор, закончив рассказ о судьбе его матери, обещал представить отвергшим «всякия мирския печали» (стр. 23). Перед нами встанет во весь рост деятельный, энергичный организатор большого монастырского хозяйства. Это именно он на месте, где около пещеры Антония собралось небольшое еще число «первых черноризцев печерских», построил обширный храм, кельи для быстро увеличивавшейся братии, многочисленные хозяйственные постройки, где «пронырливии беси» напрасно пытались «пакости

<sup>18</sup> И. П. Еремин. Киевская летопись, стр. 85.

творити», наносить урон крепкому хозяйству. Это именно Феодосий сумел привлечь богатых покровителей монастыря — самого киевского князя и киевскую знать. Его авторитету и энергии монастырь был обязан тем, что одни из них «приношаху от имений своих на утешение братии и на устроение монастырю», другие же дарили ему «села» (стр. 31).

Из рассказа Нестора видно, что Феодосий сам вникал во все хозяйственные дела: к нему шли, когда недоставало муки и хлеба для иноков, меду — для монастырских гостей, вина и масла — для церковной службы. И хотя Феодосий «агиографически» заполняет все прорехи в монастырском хозяйстве с помощью чуда — своей молитвы и горячей веры в помощь божию, но за этой религиозной оболочкой скрывается энергичная деятельность хозяина, который умел, очевидно, вовремя призвать на помощь богатых покровителей.

Историческая действительность смело ворвалась в повествование Нестора и тогда, когда он отрекшегося «от всякыа мирския печали» Феодосия показал в самой гуще политической борьбы, разгоревшейся между Изяславом, князем киевским, и его братьями. Когда Изяслав был изгнан из Киева и княжеский стол занял Святослав, Феодосий смело выступил против Святослава, «многа укоризнена» речи говорил князю, писал и ему и его «вельможам» «епистолию велику зело». О гневном тоне «укоризни» и «епистолий» можно судить по тому, что он сравнивал в них Святослава с самым тяжким преступником для средневекового сознания — Каином, убийцей брата. Напоминал разгневаный Феодосий князю «и инех многих древних гонителей и убийц и братоненавистник». Лишь «умолен быв от братии», он пошел и на другую уступку — стал поминать первым Изяслава, вторым же Святослава (стр. 51).

Весь этот рассказ о вмешательстве Феодосия в междукняжескую распрю показывает нам его непохожим на смиренного инока, который, по словам Нестора, никогда не бывал «ни гневлив, ни яр очима» (стр. 40). В этом споре обнаружился скрытый под монашеским «смирением и покорением» страстный темперамент сына мужеподобной, страшной в «ярости» его матери, которая в борьбе с сыном переходила от «грозы» к мольбам. Сама историческая действительность подсказала Нестору в этом эпизоде необходимость отступить от агиографического стиля, и он внес поправку в «святость» портрета Феодосия.

С первых же страниц жития рядом с Феодосием появляется его мать, поначалу изображенная по агиографическому канону «в вере христианской живуща и всяким благочестием украшена» (стр. 15—16). Но затем вместо этой «житийной» матери перед читателем встает другой образ, который в композиции жития должен стать «обобщенным воплощением . . . зла, злодейства»,<sup>19</sup> так как мать оказывает яростное противодействие религиозным устремлениям ребенка и юноши. Однако живой и выразительный образ властной женщины, высоко ценящей репутацию своего «рода», которому, по ее мнению, Феодосий наносил «укоризну» своим участием в труде «рабов», убогой одеждой, «железами» на теле, — женщины, материнская любовь которой выражается то в «мольбах» к сыну, то в угрозах и даже побоях за отказ жить так, как было принято в зажиточных семьях, очень далек от «обобщенного воплощения зла». Переходы от «мольбы» к «грозе», от «великия ярости» к горьким слезам покинутой любимым сыном матери, последние просьбы пожить с ней до ее смерти «по своей воле» и, наконец, решение уйти в монастырь, лишь бы иметь возможность видаться с сыном, — все эти проявления «индивиду-

<sup>19</sup> Там же.

ального характера» идут вразрез с требованиями к агиографу, изображающему врага святого. «Сильная и крепкая яко же муж» женщина оказалась сломленной убежденностью сына и отрелась от всех тех благ, вернуть сына к которым она старалась столько лет всеми мерами. Напоминания о «враге добру» — дьяволе, который раздувал «ярость» матери, не могут умалить жизненность этого женского образа, это — дань традиции, которая во всех жанрах древнерусской литературы требовала объяснять дурные поступки и «помыслы» каждого человека внушением «врага рода человеческого». Так, в ортодоксальное житие автор, прекрасно владеющий агиографическим стилем, внес элементы того «многообразия действительности», тех «черт индивидуального характера», которые в теории были этому стилю противопоказаны. Примечательно то, что это отступление от канона было допущено не во второстепенных деталях повествования, а в изображении того основного конфликта, в обстановке которого формировался характер главного героя — Феодосия.

В стилистике эпизодов, рассказывающих о матери Феодосия, обращает на себя внимание одна черта: отлично владеющий «патетической фразеологией» восхваления, когда речь идет о самом Феодосии или его наставнике Антонии, Нестор совершенно лишил рассказ о матери оценочной лексикой. Когда речь идет о «гневе», «ярости», «грозе», побоях, которыми она пыталась побороть сына, даже о «гневе великом», с которым она требовала от Антония показать ей сына, к ней не применен ни один из обычных осудительных эпитетов, традиционно сопровождающих «врага» в житийной литературе, хотя функции этого «врага» и переданы матери.

Можно ли предполагать, что Нестор в данном случае сознательно отступил от требований агиографического стиля? Вряд ли: в изображении матери он подчинился своему основному источнику — рассказам ее о детстве и юности Феодосия и о попытках удержать сына на том пути, какой ему открывало его имущественное положение члена зажиточной семьи. Правдивый рассказ матери-монахини, поведавшей о своей борьбе с сыном уже тогда, когда она, очевидно, раскаялась в своей жестокости, увел Нестора к изображению жизни, «какая она есть», к воссозданию характерного для русской действительности XI в. конфликта.<sup>20</sup> Так и не произошло столкновения святого с «обобщенным воплощением зла». Вот почему не «по-житийному» этого «врага» одолела в конце концов не столько проповедь инока, сколько материнская любовь, направившая мужеподобную, сильную и властную женщину в монастырь.

Мы проследили за тем, как в образцовом произведении житийного жанра, каким не только для начала XII в., но и для последующего времени было житие Феодосия, применялись на практике требования агиографического стиля. У Нестора — не только агиографа, но и летописца — мы обнаружили и в характеристике главных персонажей — Феодосия и противодействующей ему матери — смелое соединение идеализирующего изображения жизни и людей, которое стремится научить должному, идеальному, с правдивым воспроизведением некоторых сторон реальной действительности. Нестор не отказывается от раскрытия противоречий в поведении отрешившегося от «мирския печали» «блаженного Феодосия», который отступает от монашеского «смирения и покорения», отречения от

<sup>20</sup> Такой же конфликт возник в семье «первого у князя в боярех Иоанна», когда его сын ушел в пещеру Антония. Такими же жестокими мерами пытался отец вернуть сына к «богатству и славе мира сего». Победила непримиримость сына. Но в отличие от Феодосия он не пытался словами «писания» убедить отца в преимуществах жизни инока. Отец уступил, побежденный лишь любовью к сыну, и отпустил его, оплакав как умершего (стр. 23—26).

забот «о плотнень», вторгается и в политическую борьбу, и в хозяйственные дела монастыря. Так, в обобщенном образе «святости» появляются черты индивидуального характера, нарушается и «тенденция свести к некоему абстрактному „единству“ все многообразие действительности».<sup>21</sup> «Временному», «частному», «случайному» Нестор уделяет внимание в такой мере, что за религиозной оболочкой его повествования это «многообразие действительности» ощущается и в характерах действующих лиц, и в описании событий, участниками которых они являются.

Внимательно перечисляя все христианские добродетели Феодосия, Нестор подтверждает их описанием отдельных случаев из его жизни, где раскрываются быт монастыря, его связи с «миром». Рядом с поучительным повествованием о жизни и людях, какими они должны быть, появляются рассказы и о том, какова была эта жизнь и какие люди встречались с Феодосием в действительности. «Идеальное преображение» уступало место правдивому воспроизведению бытовых эпизодов.

Отлично владея стилистикой, неотъемлемой от канона агнографического стиля, Нестор не прибегает к ней вовсе или слегка лишь окрашивает ею изложение в тех частях своего повествования, где отдельные факты политической борьбы или монастырского быта несколько отодвигают обобщенные образы и картины.

Таким образом, даже в каноническом произведении житийного жанра нормы агнографического стиля не определяют всего строя изложения в целом. При несомненном преобладании этих норм в рассказе Нестора есть и отступления от них, напоминающие и о том, что он был мастером исторического повествования, и о том, что в его время такие отступления были принципиально допустимы.<sup>22</sup>

## 3

С XI в. начали слагаться и краткие сказания «о первых черноризцах печерских», основанные на устных преданиях. Одна группа этих сказаний, не дошедшая до нас, входила, по предположению А. А. Шахматова, в утраченное житие Антония. Другой цикл — четыре рассказа — известен по Повести временных лет и Киево-Печерскому патерику. Основной, самый обширный свод таких рассказов, обработанных Симоном, епископом Владимирским, и Поликарпом, сохранился в составе Киево-Печерского патерика. Вместе с житием Феодосия именно эти рассказы и оценил Пушкин, ощутивший в них «прелесть простоты и вымысла».

По предположению А. А. Шахматова, «слово о первых черноризцах печерских» (Дамиане, Иеремии, Матвее и Исакии) входило в Печерскую летопись, составленную в конце XI или в начале XII в., откуда Сильвестр включил его в Повесть временных лет. Вопрос о том, сложено ли это «слово» Нестором, А. А. Шахматов считал еще не решенным. Из поздней редакции Печерской летописи «слово» было включено в одну из ранних редакций Киево-Печерского патерика, предшествовавшую Касьяновской.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> И. П. Еремин, Киевская летопись, стр. 85.

<sup>22</sup> Такой «разной» в исторических повестях, подвергшихся «агиографической стилизации», отмечает И. П. Еремин в статье «Киевская летопись...» (стр. 90). Полностью в агнографическом стиле построена Нестором характеристика Антония (стр. 21—26), представленного монахом-отшельником, который, «не трюпа всякого мятежа и мльвы», удаляется даже к концу жизни «на ин холм» и живет в одиночестве.

<sup>23</sup> А. А. Шахматов, Киевопечерский патерик и Печерская летопись, I—II. — ИОРЯС, т. II, кн. 3, 1897, стр. 795—844; отдельный оттиск — СПб., 1897, стр. 4, 41.

Рассказы о Дамиане, постом заслужившем дар исцелять больных, и о Иеремии, «иже помняше крещенье земле Русьския», который умел предсказывать людям «добро ли зло», выдержаны в обычной агиографической схеме, хотя и лишены украшающей эту схему пышной фразеологии. Иеремия, судя по рассказу, был наблюдателен и умел разглядеть настроение тех черноризцев, которые впадали в сомнение («аще кого видяше в помыслени») и задумывали покинуть монастырь. «Агиографический» эта наблюдательность приписывается свыше данному дару пророчества, однако, сняв религиозную оболочку, мы увидим за этим рассказом не только зоркую наблюдательность «провидца» Иеремии, но и то, как трудно на первых порах складывался устойчивый монастырский быт; узнаем, что и «первые черноризцы» не всегда легко порывали с «миром» и возвращались иногда в «суету мирскую», а стойкие иноки боролись с этими настроениями (стр. 70—71).

В рассказе о Матвее «прозорливом» та же тема борьбы примерных иноков с колеблющимися разработана с элементами фантастики. Прозаическая ситуация — невыспавшийся монах не выдерживает утомительной ранней «утрени» и уходит домой досыпать, а иногда и вовсе сбегает из монастыря — благодаря фантастике приобретает сказочную поэтичность. Во время службы по церкви ходит бес в образе «ляха» и разбрасывает цветы — «лепки». К тем инокам, которые невнимательно слушали службу, цветок прилепился, тогда монахи уходили домой спать; к стоявшим «крепко» цветком не приставал.

Четвертый рассказ, из Печерской летописи перенесенный в Повесть временных лет и позднее в Киево-Печерский патерик, передает историю богатого купца Исакия, «родом Торопчанина». Этот рассказ интересен своеобразной обработкой отдельных эпизодов переводных патериков, приспособившей их к типичным приемам повествования о «первых черноризцах печерских» (см. стр. 64—65).

Этими четырьмя рассказами исчерпывается та группа повествований о «мужах чудных» Киево-Печерского монастыря, которая первоначально входила в состав Печерской летописи, затем Повести временных лет и, наконец, была включена в Киево-Печерский патерик. Уже в этих рассказах сложились характерные и для остальных «слов о первых черноризцах печерских» черты повествования. Агиографическая канва старших сказаний еще не расцвечена торжественной риторикой восхваления, зато в изображении черноризцев, в описании их чудес и «бесовских действий» уже вполне ясно выступает «прелесть простоты и вымысла», пленившая Пушкина. Фантастика приобрела налет сказочности, свойственной народным рассказам о чертях и леших, и в ее наивном простодушии исчезли те мрачные краски, какими рисуются «демоны» в легендах переводных патериков.

Все остальные рассказы о «первых черноризцах печерских» сохранились уже в переработке начала XIII в., в составе двух посланий, объединенных одним общим замыслом: доказать особую «святость» Киево-Печерского монастыря, прославившегося с самого своего основания подвижничеством первых его черноризцев. Именно эта задача побудила обоих авторов усилить «агиографичность» изложения, окружив рассказы, несомненно опирающиеся на давние устные предания, религиозно-дидактическими рассуждениями, обильной цитацией «писания». Но, сняв эти украшения, мы без труда выделим во многих рассказах ту основу, в которой житийная схема в сущности выдерживается лишь в начальных фразах, дающих обычную для агиографического стиля общую характеристику подвижничества святого, и в заключении, описывающем «праведную» смерть и погребение его. Весь интерес рассказчика сосредоточен на одном

или нескольких эпизодах жизни подвижника, в которых он нередко обнаруживает настроения, противоречащие монашескому обету, допускает даже поступки, запрещенные иноку, и лишь наказанный «божьим гневом», кается и возвращается к примерному поведению, соответствующему его «святости».

Вот Еразм черноризец (стр. 86—87). Вопреки монастырскому уставу, он сохранил после пострижения свое богатство. Это богатство он «не в милостыню сътворил», но потратил его на дорогие оклады к иконам. Для монастырского быта уже и того далекого времени характерно, как изменилось отношение к Еразму, когда он «обнища велми»: он жил теперь «небрегом никим же» и, разобиженный тем, что не получает «мзды» за истраченное имущество, «нача нерадением жити... бесчинно дньи свои препроводи». Эта правдивая картина монастырского быта сменяется «агиографическим» описанием последних дней жизни Еразма.

Принес с собой в монастырь свое богатство и герой другого рассказа — Арефа, «родом полочанин». Но он не тратил его даже на церковь: «никогда же не подаде ни единого цаты убогому, ниже хлеба, и тольми бе скуп и немилосерд, яко и самому ся гладом уморити» (стр. 88). Этим Арефа напоминает скупца, изображенного в словах «о богатых и немилостивых», «о милостыни».<sup>24</sup> И вот однажды ночью «татие покрадоша все имение его». Арефа обвиняет «неповинных», многих мучит «без правды». «Старци блаженнии», утешая его, умоляют смириться, «сий же жестокими словесы всем досаждаше». И даже пораженный «недугом лютым», он не «преста от роптания и хулы». Теперь в композицию рассказа входит агиографическая тема: Арефе в видении являются «ангельское пришествие и бесовские полки». Между ними начинается спор «о украденном злате». Бесы утверждают, что Арефа им «предан есть», так как он «похули» обокравших; ангелы обвиняют Арефу в том, что он не благодарил бога за потерю имущества. Тогда Арефа взывает о прощении, бесы исчезают, а ангелы «вписаша в милостыню погыбшее сребро». После этого видения Арефа настолько изменился «умом и нравом», что «блаженнии старци» даже удивлялись.

Не без юмора описана в одном из рассказов Симона история ссоры Тита попа и Евагрия диакона, всегда прежде удивлявших своей дружбой — «единоумием и безмерной любовью». Неожиданно они, разумеется по наущению «ненавидящего добра диавола», так возненавидели друг друга, что стали избегать встреч и не хотели «в лице видети друг друга». Как ни уговаривали их помириться, «они же ни слышати хотяще». Если Тит в церкви шел с кадилом, Евагрий «отбегаше фимиана», когда же он не уходил, Тит шел мимо «не покадив». Таким образом, в этой ссоре оба вели себя одинаково. Но когда Тит заболел, он попытался попросить прощения у Евагрия. Однако тот «жестокими словесы проклинаше его». Старцы силой тащили Евагрия проститься с умирающим, но он, «немилостивый и лютый», отказался с ним «прощения имети ни в сий век, ни в будущий». Тогда наступает обычное в агиографии возмездие: Евагрий падает мертвым, а Тит, «въстав яко николи же болев», рассказал о своем видении. Центральный эпизод и этого рассказа уводит читателя далеко от агиографического канона. Главный герой, в будущем святой, в своем характере сохраняет до предупреждающего «видения» индивидуальные черты: в ссоре он так же мелочен, как Евагрий, даже в церкви не забы-

<sup>24</sup> Скупой сребролюбец «имения не хочет ся насытити николи же пропаснаго, но утробу свою мучит гладом и тело наготою, и зимою жметя» (В. Адрианова-Перетц. Изображение «внутреннего человека» в русской литературе XI—XIV веков. — В кн.: Вопросы изучения русской литературы XI—XX веков. М.—Л., 1958, стр. 21).

вает о вражде, не внемлет наставлениям «братии», умолявшей их помириться. Ничего «агиографического», кроме ссылки на «врага», устроившего эту ссору, в рассказе нет. До того как в события вмешалась «божья кара» (болезнь Тита и видение), оба героя ведут себя, как Иван Иванович и Иван Никифорович в повести Гоголя.

Поликарп в послании печерскому архимандриту Акиндину приводит семь рассказов, показывающих совсем не «агиографические» эпизоды из жизни подвижников.

В рассказе об Агапите «безмездном враче» развернута картина борьбы монахов, лечивших в сущности внушением — своей едой вместо лекарств и молитвами, с врачом-армянином «хитрым врачеванию», «яко таков не бе прежде его». Святой в этом рассказе совсем не «агиографически» в спорах с противником то приходит в «ярость», то высмеивает его и раздраженно укоряет. Эти черты индивидуального характера, проявившиеся в конфликте с врачом, выходят за рамки тех качеств, какими агиографический стиль наделяет святого.

Правдивыми картинами монастырского быта, расцвеченными наивным «вымыслом» чудес, интересен рассказ о Григории чудотворце, при одном приближении которого «бесы» начинали «вопить»: „О Григорий, изгониши ны молитвою своею“. Главное содержание рассказа составляет описание столкновений Григория с ворами, дважды пытавшимися его обокрасть. Единственным имуществом Григория были книги. Григорий по ночам не спал, молился и «ощутив», что воры подкралась и ждут, когда он уйдет «на утренюю». Григорий помолился, чтобы бог дал сон вору, «яко утрудися, vsue врагу угажающе» (стр. 96—97). И они проспали 5 дней и ночей. Наконец, в присутствии братии Григорий разбудил воров, ослабевших от голода, накормил и отпустил их. Узнав, что «градский властелин» схватил воров и мучит их, Григорий огорчился, что они страдают из-за него, отдал часть книг «властелину», а остальные продал и отдал «убогым» их стоимость, чтобы это имущество больше никого не вводило в искушение. Раскаявшиеся воры нанялись работать в монастыре. У Григория был небольшой огород. Воры уже набрали овощей и плодов и хотели уходить, но «не възмогоса». Два дня они стояли «неподвижными и угнетаемы бремены», наконец, увидев мимо идущих черноризцев, взмолились, чтобы они освободили их. Но те «не могоста свести их от места того» и посоветовали «молить старца», чтобы отпустил их. Старец Григорий сначала сурово ответил им: «Понеже праздни пребывасте весь живот свой, крадушча чужаа труды, а сами не хотяще тружатися, — ныне же стойте ту праздни прочаа лета до кончины живота своего». Наконец, «умиляся» слезами воров, старец согласился отпустить их, если они будут «от труда своего инех питати» (стр. 97). Воры раскаялись и до конца жизни работали в Печерском монастыре.

Следующий эпизод рассказывает о других ворах, которые решили выманить хитростью остатки имущества Григория, а ночью сорвать плоды с его деревьев. Пришли трое и стали уверять, что один из них осужден на смерть и надо его выкупить. Григорий предсказал, что этот друг их все равно умрет — завтра повесится, но все же отдал им «оставшаа книги». Воры, смеясь, решили продать книги и поделить выручку. Ночью они заперли Григория «в погреб», где он молился, а сами пошли в сад. Тот из них, о ком друзья сказали, что он осужден и его повесят, залез на яблоню и начал рвать яблоки; ветка, за которую он держался, сломалась, падая он зацепился одеждой за другую ветку и воротником удушился. Испуганные тем, что сбылось предсказание Григория, воры просили прощения. Григорий и этих воров осудил работать на монастырь: «да к тому

тружающиеся свой хлеб ядять и довольни будутъ и инех напитати от своих трудов» (стр. 97—98).

Последнее чудо произошло, по рассказу, уже после смерти Григория. Однажды старец пошел «по воду» к Днепру. Здесь он встретил князя Ростислава Всеволодовича, отроки которого оскорбили старца, а он предсказал им всем с князем смерть в походе. Рассерженный князь приказал утопить его. Тело старца чудесно было перенесено в келью, а предсказание его исполнилось (об этом эпизоде см. стр. 59). Если исключить из этого рассказа подкрепляющие цитаты в речах Григория и в авторском повествовании, то останется бытовой рассказ из повседневной жизни монастыря, где монахи умеют даже воров заставить работать на себя всей семьей, где предсказания «святого» имеют оттенок мести то хитрым ворам, то обидевшим его князю и отрокам.

Мало напоминает «житие» и романтическая история о победе целомудренного юноши над страстью влюбленной в него женщины. Герой этого рассказа Моисей Угрин — реальное лицо, биография которого разворачивается в обстановке исторических событий, связанных с захватом Святополком Окаянным киевского княжения. Все внимание рассказчика сосредоточено на конфликте между «неистовством жены», стремящейся хотя бы «неволею» склонить Моисея стать ее мужем, и целомудрием юноши, который доказывает ей, что «душевнаа чистота паче же и телеснаа» лучше богатства и власти (стр. 102—104). В этом конфликте принимают участие и «рабы» влюбленной «жены»: одни из них на стороне Моисея, другие уговаривают его покориться. Ослепленная страстью, женщина то «лестными словесы» и богатыми дарами пытается соблазнить красивого юношу, то грозит ему и истязает его. Моисей борется с соблазнами молитвой и постом, доказывает свою правоту авторитетом «писания», тайно постригается, переносит все истязания, «посмеявся безумию жены», обещавшей ему «грады и села» (стр. 104). Наконец, он обвинил ее в «безстудии»: «не токмо убоявшись бога, но и человеческий срам приобидивши, без срама нудящи мя на осквернение и прелюбодеяние» (стр. 104). Так в речь монаха врываются после всех религиозных доводов простые слова о человеческом достоинстве, о женской стыдливости.

В этом рассказе житийный «враг» принял облик страстной женщины, переживания которой описаны с убедительной яркостью, а в отдельных деталях и с исторической правдивостью (произвол в обращении с пленниками, страх перед их неповиновением). Сам Моисей — «воплощенное обобщение» целомудрия — показан только как образец преодоления «плотской страсти», но в его отношении к влюбленной женщине проглядывают и некоторые черты его индивидуального характера: то он смеется над ее попытками привлечь его богатством, то укоряет в «безстудии», то выражает презрение к «нечистой». Эти детали вносят некоторый элемент «частного» в схематичный облик целомудрия Моисея. Предание о том, что Моисей отверг соблазны любви, в Киево-Печерском монастыре, куда он пришел все-таки после смерти «жены», создало ему репутацию исцелителя «боримых на блуд».<sup>25</sup>

Интересен рассказ о Прохоре, превращавшем во время голода хлеб из лебеды в сладкий «яко с медом суще», а пепел в соль, когда появилась нужда в ней (стр. 106—110). Действие в этом рассказе, как и в предыдущем, разворачивается в определенной исторической обстановке. На Русь часто нападали половцы, шла усобица между князьями, наступил «глад

<sup>25</sup> От прикосновения «единой кости от мощей» Моисея «преста страсть» у инока, пришедшего к Иоанну затворнику, и самому затворнику в борьбе с «вождедением плотским» помогли молитвы Моисею (стр. 99—100).

крепок и скудета велиа по Руской земли» (стр. 106). Прохор усердно собирал лебеду, а приготовленный из нее хлеб раздавал «неимущим и от глада изнемогающим». И всем, кому Прохор давал хлеб, он казался «светел и чист и сладок». Когда же «некто от братья» тайком взял у Прохора этот хлеб, он оказался «яко пельнь и горек без меры» (стр. 107). Затем прекратился подвоз в Киев соли: после ослепления Василька Теробовльского Святополк и Давид Игоревич «рать зачаста» и «не пустиша гостей из Галича, ни людей от Перемышля, и не бысть соли во всей Руской земли» (стр. 108). Тогда Прохор, видя нужду, стал собирать по кельям «пепел» — золу — и раздавать безвозмездно нуждающимся эту золу, причем она превращалась в соль. Конец рассказа выдержан в агиографическом стиле: обещание князя своими руками нести на погребение умершего Прохора, сцена погребения и победы над половцами как награда за благочестие (стр. 109).

К рассказу о Прохоре Лебеднике особенно подходит характеристика, данная Пушкиным Патерику. В наивной фантастике, окружившей вполне реальные факты — помощь монастыря городскому населению во время голода и нехватки соли, — «прелесть простоты и вымысла» проявилась наиболее показательно. Ничем не примечательные бытовые факты — во время голода крестьяне лебеду обычно примешивали в хлеб, а золу всегда собирали для мытья — дали основу для бытовых же «чудес»: в руках Прохора горький хлеб из лебеды становится сладким, а зола, им розданная, получает вкус соли. В описание этих чудесных превращений вплетается одна подробность, подчеркивающая, что только печерский подвижник, как сказочный волшебник, имеет силу совершать их: украденный даже иноком хлеб из лебеды горек, как полынь, а насильно отнятая у Прохора князем зола не становится солью.

В рассказе «о святых преподобных отцех Федоре и Василии» (стр. 113—120) за религиозной оболочкой скрывается мастерское изображение борьбы в душе Федора между идеалом монашеского «воздержания» и «нестыжательства» и мирским стремлением к вольной беспеченной жизни. Василий — «совершеннейший» инок — поддерживает в Федоре верность монашеским обетам, «враг», «диавол» толкает неустойчивого инока на разрыв с монастырем. Поликарп, обработавший печерские предания о Федоре и Василии, стремится своим рассказом доказать тезис: «корень есть и мати всем злым — сребролюбие» (стр. 114). Главный персонаж рассказа — Федор — в миру был богат, но перед уходом в монастырь роздал нищим свое имущество. Прожив много лет «в воздержании», он утомился длительным и суровым постом. В его душе пробуждается сожаление о том, что он роздал все свое имущество нищим, его «плоть» изнемогла от поста, он «недоволен монастырьскою ядию»; конечно, автор спешит объяснить эти настроения тем, что «искушение то враг ему принесет» (стр. 114). «Совершеннейший» инок Василий увещевает Федора, он предлагает отдать ему все, что у него есть, лишь бы он не сожалел о розданном в милостыню богатстве. Временно Федор отгоняет мысли об утерянном имуществе и снова живет «в заповедех господних». Но вот поддерживавший его друг Василий уезжает из монастыря, и сомнения возникают снова в душе Федора. На этот раз легенда переносит вину за них на того же «врага», но принявшего облик Василия, чтобы речи его были убедительнее. По его совету Федор роет землю в пещере и находит клад. Первое его побуждение — раздать все в милостыню, но затем он задумывает тайно бежать на «ину страну», там купить «села». Враг нашептывает ему успокаивающую мысль, что бог не открыл бы ему эти сокровища, если бы это не было угодно ему, а спастись можно и вне этого монастыря.

Федор еще пытается противиться этим мыслям, вспоминая, что он обещался «живот свой съкончати в пещере сей», а теперь станет «бегун и мирский житель» (стр. 115), но в конце концов уступает желанию сохранить богатство и начинает готовить «возы и ларьца», чтобы уехать из монастыря. Так раскрывается внутренний мир инока-отшельника, и избранию этой борьбы в его душе противоречивых настроений нельзя отказать в убедительности, несмотря на то что все «мирские» мысли в этом споре отданы «бесу», которому обманутый его иноческим обликом Федор возражает слабо и неуверенно. Сняв с картины этого спора ее традиционную оболочку, мы обнаружим в авторе этой легенды наблюдательного, вдумчивого знатока монастырской жизни. Он видел ее не только с показной стороны, но знал, что идеал иноческой жизни не все и не сразу выдерживают до конца. За внешним поведением инока автор стремится разглядеть его мысли, настроения, следуя наставлениям «слов» «како жити христианом». Именно эти «слова» напоминали, что обязательные для христианина дела, и среди них «воздержание и милостыня», ценны только тогда, когда «нрав» и «помыслы» соответствуют им.<sup>26</sup> Спор Федора с бесом о богатстве — пример такого несоответствия «помыслов» инока с его жизнью в «пещере».

В тот момент, когда Федор уже окончательно решил уйти из монастыря и тайно готовился к отъезду, вернулся настоящий инок Василий. Не без труда ему удается доказать Федору, что он обманут «лестью» дьявола, принявшего облик Василия. С тех пор Федор окончательно поборол свои сомнения, закопал в глубокую яму свои сокровища («и донныне никто не съест, иде же сокровенно есть» — так автор подкрепляет достоверность своего рассказа) и перестал жить «празден»: он стал «работати на святую братию». Теперь Федор сам получил власть над бесами, которые пытаются досаждать ему мелкими житейскими проказами, становятся похожими на тех бесов, которые в житии Феодосия озорничали в пекарне и в хлеву. Покоряясь силе «преподобного» Федора, бесы вынуждены работать на монастырь. В этих эпизодах религиозные мотивы уступают место картинам монастырской повседневной жизни. Чтобы не заставлять инока каждый день ходить в «сусек» за пшеницей, которую он обязался молотить «своима рукама», игумен сразу прислал ему 5 возов. Ночью, утомленный работой, Федор уснул, «внезапну гром бысть», и жернова сами стали молотить. Федор, «разумев бесовское действо», приказал «диаволу»: «Не престани от работы, дондеже измелеши все жито, да и ты поработаеши на святую братию» (стр. 117). «Старости ради» Федор решил выйти из пещеры и построить себе келью «на ветхом дворе». В это время сгоревший монастырь отстраивался заново и на берегу стояли плоты, которые нанятые «извозники» должны были поднять «на гору». Федор решил носить бревна сам. Тогда «беси», «хотяще прогнати» его, стали сбрасывать бревна с горы. Федор приказал бесам поднять на гору все бревна, и к утру внизу не осталось ни одного. Но тогда «наймити и извозници», потерявши заработок, «въздвигоша крамолу на блаженнаго, просяще найма своего» (стр. 118). Они обвинили Федора, и «неправедный судиа, мзду взяв» от них, приказал Федору уплатить им: «Да помогут ти беси платити, иже тебе служат».

Украшенный фантастикой рассказ о «сокровище», якобы по указанию дьявола найденном Федором в пещере, опирается на предание, связанное с самым названием пещеры — «варяжская». На вопрос князя, «кым,

<sup>26</sup> В. Адрианова-Перетц. Изображение «внутреннего человека» в русской литературе XI—XIV веков, стр. 17.

слышится, то съкровено есть», Федор отвечает: «В житии святого Антония поведается, варяжский поклажай есть, понеже съсуди латиньстии суть. И сего ради Варяжская пещера зовется и доныне» (стр. 119). Первыми жителями этой пещеры были варяги, вместе с Шимоном сменившие «латиньскую буюсть» на православие. Предание о построении главной церкви в монастыре вспоминает о золоте, пожертвованном Шимоном на храм (стр. 3—5). Видимо, отсюда пошли слухи, что варяги, среди которых были и богатые люди, закопали в своей пещере клад, его-то и нашел Федор. Таким образом, какая-то реальная основа у рассказа о находке Федора существовала.<sup>27</sup> Потому, возможно, слухам о закопанном снова Федором кладе так легко поверили и боярин, и князь, о чем повествует последняя часть рассказа (конечно, слух этот приносит боярину опять дьявол в обличье инока Василия, из-за чего допросу и пыткам подвергнутся оба старика-иноки). Описание этого допроса снова уводит нас от прямой «житийной» темы и дает неприкрашенную картину произвола и жестокости властей (см. об этой части рассказа стр. 61).

В рассказе о Федоре и Василии рядом с выдержанным в агиографическом стиле образом «совершеннейшего» инока Василия, который сам не отступает от монашеских обетов и других наставляет, выведен ярко окрашенный индивидуальными чертами, далекий от «обобщенного воплощения святости» инок Федор. Это слабовольный человек, легко поддающийся влиянию, колеблющийся между избранным им путем подвижничества и соблазнами мирской жизни. Он ищет оправдания этим колебаниям, уже готов порвать с монастырем, но снова подчиняется сильному своей стойкостью Василию. Перелом дается ему трудно, и лишь окончательно порвав с мыслями о мирской жизни, он становится «житийным»: получает дар чудотворения (власть над бесами).

Религиозная оболочка этой легенды не скрывает умения автора убедительно передать читателю свои наблюдения над сложными противоречивыми переживаниями человека, познакомить с той обстановкой, в какой протекала жизнь старцев.

## 4

Легенды о «черноризцах печерских» показывают своих главных героев в самом разнообразном окружении. Способ характеристики этих второстепенных персонажей также заслуживает внимания.

Феодалному классу эти легенды не польстили. В нескольких рассказах в весьма неприглядном виде появляются князья. «Этикетных», «геральдических» портретов князей, близких к прославлению, эти легенды не знают совсем. В отличие от летописного стиля «монументального историзма», где «подданный пишет о своем князе как подданный»,<sup>28</sup> наделяя его лучшими качествами, жития Киево-Печерского патерика показывают этого князя в его повседневном поведении, не скрывая ни его неблагоприятных поступков, ни порождающих эти поступки столь же непохвальных «помыслов» и настроений.

Князь Ростислав Всеволодич со своими «отроками» перед походом на половцев шел за благословением в Печерский монастырь. На берегу Днепра под монастырем он встретил старца Григория. Отроки начали «ругаться» старца, «метающе словеса срамнаа». Григорий предсказал им всем вместе с князем смерть «в воде». Разгневанный этим предсказанием,

<sup>27</sup> Среди помет, сделанных М. В. Ломоносовым на полях рукописи Киево-Печерского патерика, слова «латиньстии сосуди» выписаны его рукой, видимо, как реалия (сообщено Г. Н. Моисеевой).

<sup>28</sup> Д. С. Лихачев. Человек в литературе древней Руси, стр. 65—66.

«страха божиа не имеа», князь приказал «связати ему руце и нозе и камень на вью его обесити и вьврещи в воду». Ростислав «от ярости» не пошел в монастырь. Через два дня братия нашла Григория мертвого в келье, связанного, с камнем на шее, «ризы же его еще мокры, лице его беаше светло, сам же аки жив» (стр. 99). Келья была заперта, и не было никого, кто бы мог принести тело старца. У Триполя «побегоша наши от лица противных», Ростислав «утопе с всеми своими вои» (стр. 99). Так исполнилось предсказание Григория. Поликарп заканчивает рассказ рядом цитат из «писания» о наказании «опасно обидящих».

В основе этого легендарного рассказа лежит воспоминание о том, что 24 мая 1093 г. в битве с половцами у реки Стугны потерпело поражение войско Святополка Изяславича и братьев Всеволодичей — Владимира и Ростислава. Переправляясь во время бегства через эту реку, Ростислав утонул. Повесть временных лет сочувственно вспоминает, что «Ростислава же искавшие обретоша в реце», принесли в Киев и здесь во время погребения не только мать оплакала его, но и «вси людье пожалиша ся по немь повелику, уности его ради». Никаких сведений о характере юного князя летопись не сообщает. С полным сочувствием отмечает и «Слово о полку Игореве» печаль матери и всей природы, вызванную ранней смертью «уноши» Ростислава. Тем примечательнее резко отрицательная характеристика этого князя в Киево-Печерском патерике. Ростислав изображен здесь заносчивым жестоким юношей, который не только не защитил монаха-старца от «срамных словес» своих отроков, но и приказал утопить его, а потом в нарушение обычая молиться перед походом в монастыре не пошел туда. Смерть князя — наказание прежде всего за это нарушение, и легенда подтверждает это ссылкой на судьбу другого Всеволодича — Владимира: он благополучно переправился через Стугну потому, что получил благословение в монастыре. Основная тенденция всего патерика, утверждающего особую силу печерской «святыни», нашла свое выражение в этом объяснении гибели Ростислава. При всей явно тенденциозной легендарности этого рассказа не может не возникнуть вопрос: почему именно князь Ростислав изображен так открыто осудительно? Не отразились ли в его литературном портрете реальные черты его характера, не сказалось ли уменье автора легенды подметить эти черты и, отойдя от «этикетных» приемов изображения князей лишь в их государственных делах, объяснить повседневное поведение князя особенностями его индивидуального характера и вместе с тем сознанием его ничем не сдерживаемой власти над подданным?

Много внимания уделил рассказ о Прохоре Лебеднике совсем нелестной характеристике Святополка, беззаконно согнавшего с Киевского стола своего старшего брата Изяслава: он в Киеве «много насилия людем сътвори, домы сильных до основания без вины искоренив, имена многих отъем» (стр. 106). Святополк изгонял в Туров в заточение печерского игумена Иоанна, обличавшего его жадность и насилия. Он обнаружил не только свою жадность, но и двуличие, когда втайне от торговцев солью задумал сам обогатиться на ней спекуляцией. В отличие от летописи, где в характеристиках князей описываются «действия и поступки, но не психологические причины, их вызвавшие»,<sup>29</sup> патеричный рассказ раскрывает «помыслы» Святополка, затеявшего обмануть киевских купцов, и его настрояния, когда ему стали известны чудеса Прохора. Вот как откровенно описывается здесь хитрый замысел Святополка нажиться на продаже соли горожанам (в летописи нет ни слова об этом столкновении Святополка

<sup>29</sup> Д. С. Лихачев. Изображение людей в летописи XII—XIII вв., стр. 12.

с монастырем). Киевские торговцы солью пожаловались князю на инок Прохора, который даром раздает людям соль (он, по легенде, чудесно превращал в соль золу). «Князь же, хотя им угодити, двое же помыслив в себе: да сущую молву в них упразднить, себе же богатство приобретае. Сию мысль имеа в уме своемь, съвещав с своими съветники цену многу соли, да, отъемь у мниха, продавца ей будеть. Тогда крамольником тем обещаеяся глаголя: „Вас ради пограблю черньца“, крива в себе мысль приобретения богатства. Сим же хотя мало угодити им, паче же многу спону им творя: зависть бо не весть предпочитати, еже полезно есть сътворити» (стр. 108). Когда отнятое у Прохора оказалось не солью, а золой, через три дня все выбросили на свалку. Но, по слову Прохора, бравшие теперь эту золу получали соль. Узнав об этом, «ужасеся сътворивый насилие». Когда же он услышал, что Прохор и хлеб из лебеды делает сладким, «князь стыдився о створенном». Он идет в монастырь, кается перед тем самым игуменом, которого он ссылал в Туров и, лишь «убояся» Владимира Мономаха, вернул в Печерский монастырь. Князь теперь дает «слово богови к тому не сътворити насилиа никому же» и обещает Прохору «своима рукама положити в гроб» инок. Он выполняет это обещание, чтит с тех пор святыни монастыря «и тако добре строашеся богом набдимое княжение его» (стр. 109). Так во всем этом эпизоде читателю раскрываются не только неблагоприятные поступки князя, но и вскрыты те побуждения, которые стояли за ними, показана смена настроений князя, узнавшего о причине неудачи: ужас, стыд, раскаяние. За наивной фантастикой предания (зола становится солью) скрывается, очевидно, воспоминание о том, как монастырь конкурировал с городским «торжищем», уступая из своих запасов соль дешевле, чем торговцы. Какое-то участие в торговле солью в это время, видимо, принимал и Святополк, попытавшийся нажиться за счет монастырских запасов.

Повесть временных лет донесла только те известия о Святополке Изяславиче, которые изображают его на фоне междукняжеских отношений и характеризуют его военные столкновения с половцами. Лишь из сообщения о восстании мелкого городского люда, вспыхнувшем после смерти Святополка (1113 г.) в Киеве против киевского тысяцкого, сотских и ростовщиков, можно заключить, что Святополк поддерживал эту богатую верхушку в ущерб интересам трудящихся.<sup>30</sup> Рассказ о Прохоре Лебеднике существенно дополняет эти летописные известия не только новыми фактами — описанием поведения Святополка в год, когда население испытывало нужду в соли, но и мастерским изображением «помыслов» князя, определивших его поступки.

В незавидной роли выступает в рассказе о Федоре и Василии князь Мстислав Святополчич. И здесь жадность к чужому «сокровищу» обнаруживает жестокость князя. «С гневомъ» он страшными пытками добивается от старика Федора признания, где он «скрыл» это сокровище; «Шумен быв от вина», он приказывает бить другого старца Василия, который раскрывает ему бесовский обман (бес в облике Василия рассказал боярину и князю о зарытом в пещере кладе), сам стреляет в Василия, но тот, вынув стрелу «из утробы своея», бросил ее князю, сказав: «Сею стрелою сам уязвен будеши». Обоих старцев заточили «разно» и мучили «зле». Ночью они умерли. А князь Мстислав, по предсказанию Василия, «не по мнозех днех» был застрелен во Владимире «на забралех» во время битвы с Давидом Игоревичем; он узнал стрелу, которой он стрелял в Ва-

<sup>30</sup> См. об этом восстании: Б. Д. Греков. Киевская Русь. М.—Л., 1949, стр. 496—498.

сила, и сказал: «Се умираю днесь преподобных ради Василия и Федора». И в этом князе легенда не показала ничего, характеризующего его как государственного деятеля, зато самоуправство, жадность и жестокость выявлены весьма убедительно.

Повесть временных лет отметила под 1099 г. лишь самый факт смерти Мстислава Святополчича 12 июня во Владимире Волынском, где он защищался от осадившего город князя Давида Игоревича. Во время одного из приступов, когда вражеские «стрелы идяху аky дождь», Мстислав «внезапу ударен бысть под пазуху стрелою, на заборолех, сквозе дску скважнею и сведоша и, и на ту ношь умре». Об этом повествует летопись под 1097 г., ни словом не намекая на то, что стрела, от которой умер князь, была его собственная, притом именно та, которой он стрелял в старца Василия. Очевидно, эту легенду летописец не счел возможным вставить в свой рассказ. Но если сама легенда о смерти князя от собственной стрелы была одной из многих, подтверждавших особую силу Киево-Печерского монастыря (князь наказан за насилие над печерским иноком), то портрет князя, жадного, подвергающего жестоким пыткам старцев, будто бы скрывающих сокровища, дорисовывает летописный образ князя, мужественно защищающего свой удельный город. Легенда присочинила «божественное наказание» князю, но вряд ли выдумала самый рассказ о его попытке завладеть «варяжским» кладом.

Внеся поправки и дополнения в некоторые летописные портреты князей, патеричные рассказы осудительно отзывались и о других представителях феодального класса. «Неправедный судья», взяв «мзду»-взятку от «извозников», приказывает несправедливо Федору уплатить «наймитам», за которых по приказу старца «беси» перенесли весь монастырский строительный лес с берега Днепра «на гору» (стр. 118). «Властелин» берет взятку с инока Григория за то, чтобы отпустить обокравших Григория и прощенных им воров (стр. 97). «Княжий съветник, болярин» (в рассказе о Федоре и Василии) «лют и свереп, неподобен нравом и деломь и всею злобою» польстился на зарытое «сокровище», о котором ему рассказал бес в облике Василия (стр. 118). «Отроки княжеские» издеваются над старцем Григорием (стр. 98). И даже в миру владевший богатством и развавший его нищим перед пострижением Федор, устав от монастырского «воздержания», жалеет о потере имущества, готов тайно увезти найденное «сокровище» на «ину страну», чтобы там купить «села» (стр. 115). «Мирские» привычки берут временно в нем верх над монашескими обетами. Богатый «Арефа полочанин», принеся в монастырь все свое богатство, до «видения», в котором ему представились ангелы и «бесовские полки», спорившие о его душе, оставался и в монашестве тем «немилостивым богатым», которых осуждала религиозно-дидактическая литература. Заподозренных несправедливо в краже своего богатства он отдал на пытку, а на увещевания братии «жестокими словесы всем досаждаше» (стр. 88).

Народ, в летописи составляющий «неизменный и безличный фон, на котором с наибольшей яркостью выступает фигура князя»,<sup>31</sup> в Киево-Печерском патерике появляется в лице отдельных, индивидуально различных персонажей и групп. В житии Феодосия «отрок возница», которому поручено было ночью отвезти Феодосия из города от князя в монастырь, просит инока дать ему возможность поспать на возу, мотивируя свою просьбу ссылкой на усталость от работы (стр. 34). В его просьбе звучит и оценка трудовым народом монашеской жизни как «праздной». В рас-

<sup>31</sup> Д. С. Лихачев. Человек в литературе древней Руси, стр. 44.

сказе о Федоре и Василии участвуют «извозники», нанятые монастырем, чтобы поднять «на гору» лес, сплавленный по Днепру для постройки монастырского храма и келий вместо сгоревших. Эти «извозники» на утро, придя работать, увидели, что все бревна уже перенесены, тогда испуганные тем, что они потеряют плату, за которую нанялись, извозники пошли к «неправедному судии» и обвинили в «кознях» инока, причем судье дали «мзду». Отношение народа к суду этим подчеркнута с особой силой, оправдывая эпитет судьи «неправедный» (стр. 118). И в этом эпизоде трудовые люди не обнаруживают почтения к монаху. Но монастырь как большое хозяйство привлекает народ в качестве работников: даже воров он заставляет в наказание работать на себя.

Отношение к общественно-полезному труду народа, которое прозвучало в словах отрока-возницы в житии Феодосия и которое, видимо, рано создало представление о монахе-бездельнике («по вся дньи празден еси»), в рассказах патерика выплывает еще в связи с вопросом о затворничестве, как особой форме монашеского подвижничества, избавлявшей инока от участия в общем труде. В рассказе о Никите Затворнике игумен прямо отказывает Никите в разрешении уйти «в затвор»: «несть ти пользы празду седети, понеже юн еси» (стр. 90); и «брату Лаврентию» «святии отци не повелеша» жить затворником, поэтому он ушел в другой монастырь (стр. 92).<sup>32</sup> Словами о труде для людей Григорий увещевает воров, пойманных в его саду и обреченных им на неподвижность: «Понеже праздни пребывае весь живот свой, крадушаа труды, а сами не хотяше тружатися, ныне же стойте ту праздни прочаа лета до кончины живота своего» (стр. 97). Старец согласился отпустить воров лишь в том случае, если они обещают «от труда своего инех питати», и вору остаются работать в Печерском монастыре.

В рассказах Киево-Печерского патерика — памятника, прославляющего этот монастырь, обращает на себя внимание изображение монастырского быта, не скрывающее его отрицательных сторон. Мы видели, что даже за таким, казалось бы, высоким подвигом инока, как затворничество, раскрывается иногда тщеславие — стремление «славиму быти от человек», а то и просто желание уклониться от труда на общую пользу; в таких случаях затворник бывает наказан (что не мешает ему после покаяния стать «воплощением святости»). Но и в повседневном быту монастыря рассказчики разглядели немало того, что совсем не вяжется с иноческими обетами. Из целого ряда рассказов, например, видно, что «братия» заметно различала тех иноков, которые оплачивали услуги, от тех, у кого не осталось ничего «мира сего» (стр. 81). Не случайно в рассказ об Афанасии вставлен афоризм, обобщающий, видимо, житейский опыт автора: «Богатым бо всяк тщится послужити и в животе и при смерти, да наследити что» (стр. 82). Этот афоризм подтверждается сообщением о том, что никто не позаботился своевременно похоронить Афанасия, у которого не осталось имущества, чтобы оплатить труды. Любопытна бытовая деталь в этом рассказе. «Некто» ночью упрекнул игумена — «человек божий сей два дньи имать непогребен, ты же веселишися» (стр. 82) — по уставу игу-

<sup>32</sup> Настороженное отношение к затворничеству существовало и на христианском Востоке. В русский перевод Пандект Никона Черногорца из греческого источника вставлен рассказ монаха Григория о том, как один из иноков монастыря в Палестине ушел в затвор в пещеру, несмотря на предостережения игумена, который считал его еще не готовым для такого уединения и советовал сначала послужить братии и научиться бороться с искушениями дьявола. Монах не послушался, и рассказ описывает, как пострадал он от козней демона, являвшегося ему под видом ангела. См. об этом в статье: Iwan Franko. Beitrage zur Quellenkritik einiger altrussischer Denkmäler. — Archiv für slavische Philologie, Bd. 29, 1907, стр. 286—291.

мену полагалось ночью вставать на молитву, а не «веселиться». Из другого рассказа мы узнаем, что «брата» не удосужились постричь в схиму: он «небрегом бысть от братиа нищеты ради» (стр. 128). Назначенные служить больному монахи «гнушались» его и оставляли его «гладна и жадна два дъни или три» (стр. 126). Когда Еразм истратил все свое имущество на украшение церкви, он стал «небрегом никим же» (стр. 87). Иноки иногда из корысти шли и на прямой обман. Черноризцы, которым «некто муж» из Киева поручил договориться («сътворити ряд») со знаменитым печерским иконописцем Алимпием о написании семи икон, несколько раз приходили к заказчику за «златом и серебром», будто бы требуемым Алимпием, и обманно брали его себе. Обман был обнаружен и иноков изгнали из Печерского монастыря (стр. 123). У Марка печерника не достало силы — он «изнеможе»; вырытая им могила оказалась узка, и вот братия «болма укоряху его, досаждающе ему», но не помогают усталому старику. Жили двое дружных братьев — монахи. Умер младший, и старший в гневе, что в приготовленной заранее могиле этого младшего похоронили выше (стр. 111—112). Мы видели, что даже и будущие святые идеала иноческой жизни достигают не сразу.

Вопреки агиографическому канону, монахи в патеричных легендах выглядят не «обобщенным воплощением добра», это живые люди с обычными бытовыми недостатками: они ссорятся, завидуют, копят деньги, рвутся к земным радостям, каются и снова грешат; лишь сурово наказанные болезнью или в видении предупрежденные о расплате после смерти возвращаются к «праведной» жизни. Быт прославляемого Киево-Печерским патериком монастыря раскрывается всей совокупностью его легенд совсем не так, как этого требовал агиографический стиль: это не «фон, иногда намеченный в самых общих очертаниях», необходимый, когда автор стоит на пути «идеального преобразования жизни».<sup>33</sup> Умело подмеченные детали показывают нам этот быт настолько конкретно и притом не односторонне, что «многообразие действительности» не сглаживается обязательными приемами агиографии.

## 5

«Прелесть простоты и вымысла» многих рассказов Киево-Печерского патерика выступает особенно наглядно, когда мы сравниваем отдельные эпизоды их со сходными сюжетами и мотивами переводных патериков, известных на Руси уже с XI—XII вв. — Лавсаика Палладия и Луга духовного Иоанна Мосха (в русском переводе «Лимонаря»). Знакомство русских писателей с этими сборниками легенд о старцах-пустынниках Востока можно доказать многочисленными примерами, в частности и в одном из рассказов Киево-Печерского патерика (об Арефе, стр. 88) есть прямая ссылка на «Патерик» — Луг духовный. Однако суть вопроса в данном случае заключается не в том, «заимствовали» ли, «подражали» ли русские писатели, участвовавшие в сложении Киево-Печерского патерика (Нестор, Симон, Поликарп), переводным легендам или сами «черноризцы печерские» в своей подвижнической жизни повторяли поступки восточных старцев. Задача историка литературы раскрыть, как осмысляются и художественно разрабатываются сходные сюжеты и мотивы в восточных «отечниках» и в Киево-Печерском патерике.

Обратимся к примерам прежде всего из ортодоксального «жития» — написанного Нестором жития Феодосия Печерского.

<sup>33</sup> И. П. Еремин. О художественной специфике древнерусской литературы, стр. 78, 79.

В биографии Феодосия есть эпизод, иллюстрирующий, по замыслу Нестора, скромность знаменитого игумена. Этот эпизод может быть выделен из общей ткани повествования: в нем есть свой сюжет, рядом с Феодосием намечен любопытный набросок портрета «отрока возницы» — одного из тех тружеников, которые уже в XI в. на рядовых монахов смотрели как на бездельников, скрывающихся в монастыре от полезного труда. Этот отрок, отвозя Феодосия от князя в монастырь, не узнал по убогой одежде знаменитого игумена и предложил, чтобы он уступил ему свое место на возу: «Черноризьце, се убо ты по вся дньи празден еси, аз же труден сый, и се не могу на кони ехати; но се аз да почию на возе, ты же могый на кони ехати, всяди на конь» (стр. 34). Они поменялись местами. Когда Феодосий начинал дремать, он сходил с коня и шел пешком, потом снова садился. Рассвело, и встречные, узнавая Феодосия, стали «поклоняться» ему. Феодосий, чтобы не навлечь укоры на возницу, предложил ему сесть на коня. «Отрок» понял свою ошибку и пришел в ужас, когда братия торжественно встретила вернувшегося игумена. Но Феодосий не только не упрекнул юношу, но, накормив, «кунами тому подав, отпусти его».

В этой жанровой картинке метко схваченная деталь — реплика отрока — вносит в нравоучительный сюжет живую черту. Выразительность рассказа, почти зрительно воспроизводящего действительный факт, особенно выступает при сравнении со схематичностью описания в «Луге духовном» аналогичного случая из жизни архиепископа Феодота. Феодот «был в дороге с одним клириком». Он «совершал путь в носилах, а клирик ехал на коне». И Феодот предложил: «Поделим длину пути и будем меняться местами». Клирик отказывался, считая, что будет бесчестием, если «святитель поедет на коне». Но Феодот настоял на своем.<sup>34</sup>

В том же житии Феодосия Нестор, рассказывая о его неустанных трудах о том, как он не давал себе отдыха даже ночью, приучал себя терпеливо сносить боль, описывает одно из испытаний, какому подвергал себя игумен: «Иногда же, оводу сущу многу и комаром, в нощи изыде над печеру и, обнажив тело свое до пояса, седяше, прядый волну и псалтырь Давидову поа. От множества же оводу и комаров все тело его покровено бываше и ядыху плоть о немь, пиюще кровь его. Отець же наш Феодосие пребываше неподвижим, ни востаа от места того, дондеже год бываше утрении» (стр. 27). Так просто, без всяких преувеличений описал Нестор один из способов «умерщвления плоти». В переводном житии Макария Александрийского дано совсем иное объяснение, почему Макарий подверг себя подобному же испытанию. Макарий, оказывается, сам наказал себя за «грех»: он раздавил комара, почувствовав боль от его укуса. Как обычно в восточных патериках, испытание описано гиперболично: шесть месяцев Макарий нагой просидел на болоте, где комары «величиною равняются осам и прокусывают кожу даже у кабанов». Когда Макарий после такого самоистязания вернулся в келью, его узнали только по голосу.<sup>35</sup>

В обработанном Нестором рассказе об Исакии «печернице» описано необычное для Киево-Печерского патерика «искушение»: бесы являются Исакию в образе Христа и ангелов и заставляют инока поклониться мнимому Христу. Исакий «не разуме бесовского действа, ни памяти име перекреститися». Так просто, наивно объяснил русский автор этот проступок Исакия, который поплатился за него длительной болезнью, но был

<sup>34</sup> Луг духовный. Творение блаж. Иоанна Мосха. Св. Троицкая Сергиева лавра, 1896. Перевод с греч. М. И. Хитрова (далее: Луг духовный), стр. 43.

<sup>35</sup> Палладия епископа Еленопольского Лавсаик, или повествование о жизни святых и блаженных отцов. СПб., 1850 (далее: Лавсаик), стр. 59.

заботами «братии» печерской возвращен к жизни. Такому серьезному испытанию и наказанию Исакий, в миру богатый купец, подвергся потому, что слишком понадеялся на свои силы и рано ушел в «затвор», против чего в Киево-Печерском монастыре возражали многие (см. рассказы о Никите затворнике, о Лаврентии). Потому-то после выздоровления Исакий отказался от затворничества и стал работать с «братией».

В Лавсаике есть полная аналогия рассказу о бесах, явившихся Исакию, но герой этого рассказа Валент ни своим характером, ни судьбой не напоминает печерского затворника. Насколько в русском рассказе все содержание связано с конкретной обстановкой, внутримонастырскими спорами, настолько восточный рассказ схематичен, а герой его вообще очень далек от типа пустынно-христианина. Валент, «по духу гордый», таким остался и в годы своей подвижнической жизни в пустыне. Именно «дух самомнения и гордости» привел его к «крайнему высокомерию», и он стал мечтать о том, чтобы ангелы беседовали с ним и служили ему. Вот почему он сразу поверил, когда окруженный сонмом демонов в образе ангелов к нему явился диавол в виде Христа, что действительно «благоугодил Христу своими подвигами» и тот пришел «видеть» его. Валент исполнил приказ беса-ангела: «падши поклонися ему». Мало того, на другой день Валент в церкви похвалился, что видел Христа. Кратко сообщается далее, что «святые отцы» связали его цепями и в течение года «истребили гордость его молитвами, разнообразным унижением и суровою жизнью».<sup>36</sup>

В рассказе об Исакии литературные припоминания Нестора отозвались и в других эпизодах. Так, однажды Исакий затопил печь у себя в келии; печь была «утла, и нача пламень исходити горе утлизнами. Оному же нечимь скважини покрыти, и вступи босыми ногами на пламень, дондеже изгоре печь. И сниде ничимь же вредим». Исакий «тако победу взя на бесы, яко и мух ни вь что же имяше устрашения их и мечтания» (стр. 130). К первому эпизоду дает параллель рассказ аввы Георгия о жившем с ним «брате Георгии»: истопив печь для хлебов, Георгий «не знал, чем ее вытереть, так как братия ради его испытания спрятала лоскут. Тогда он влез в печь и вытер ее своим плащом, потом вышел из огня без всякого вреда». Авва Георгий «сделал строгое порицание братии за такое испытание».<sup>37</sup> Если даже само «необыкновенное» чудо появилось в рассказе об Исакии под впечатлением прочитанного в переводном памятнике, следует признать, что автор, с одной стороны, усилил могущество подвижника, с другой — рассказал о чуде с такими бытовыми подробностями, которые должны были сделать его правдоподобным. Ведь Георгий уже истопил печь, а ее вытирают перед тем как посадить хлебы, тогда, когда огня в ней уже нет, поэтому и чуда собственно не произошло: если можно вытереть под печи тряпкой, то и плащом можно сделать это. В русской версии Исакий, закрыв ногами «утлизны» — щели в печи, не дает огню вырваться из нее; он действительно стоит среди огня. Так и Спиридон прокурник (стр. 120) мантией закрыл «устие» печи, когда огонь, вырвавшийся из нее, зажег «покров хранины»: монах погасил пожар. Необычное сравнение досаждающих бесов с мухами, возможно, навеяно было Нестору рассказом Лавсаика о Моисее ефиоплянине, заканчивающимся сходным, хотя и менее выразительным сравнением: «Как мы зимой не боимся мух, так точно и еще больше презирал демонов» Моисей.<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Лавсаик, стр. 103—105.

<sup>37</sup> Луг духовный, стр. 113.

<sup>38</sup> Лавсаик, стр. 79.

Зимой бояться мух не приходится, их нет, а ведь демоны для автора Лавсаика, как и бесы для Нестора, — реальные существа, но русский инок просто отмахивается от них как от назойливых мух. Во всяком случае русский автор использовал это бытовое сравнение удачнее, если даже появилось оно у него как литературное припоминание.

Любопытные аналогии дают переводные патерики к рассказу о Григории чудотворце. Выше мы показали (стр. 84), что главное содержание печерского предания составляет описание столкновений Григория с ворами, которых он то усыплял, то делал неподвижными и отпускал лишь с условием, что они станут трудиться, притом не только на себя, но и на других. Имущество Григория, на которое позарились воры, были книги и плоды в его огороде. Параллель к этим эпизодам дает рассказ из Луга духовного, переданный сарациним язычником: на горе Антония он увидел инока, читавшего книгу, и задумал ограбить, «а может быть, и убить» его. Когда сарацин приблизился к иноку, тот «простер» руку и сказал «стой». Двое суток стоял сарацин и взмолился: «Ради бога, которого ты чтишь, отпусти меня». Инок сказал: «Ступай с миром».<sup>39</sup> Как видим, один и тот же мотив — вор наказан неподвижностью — разработан по-разному. В Киево-Печерском монастыре он вошел в целые бытовые рассказы из жизни монастыря, наказание ведет к раскаянию воров.

Другую параллель находим в рассказе Лавсаика об авве Феоне, на которого однажды ночью напали разбойники, надеясь найти у него золото. «Святой помолился, и они до утра остались недвижимы у дверей его». Утром собрался народ и хотел сжечь разбойников, но Феон попросил отпустить их невредимыми: «Если не отпустите, от меня отступит благодать исцелений». Отпущенные разбойники раскаялись и «переменили жизнь свою».<sup>40</sup> Итак, восточный старец просил не наказывать разбойников, чтобы не потерять своей силы. Печерянин Григорий пожалел по-человечески оба раза воров, даже дал за них отступного «властелину», а потом всех воров убедил остаться работать в монастыре, чтобы другие «питались от трудов их». Фантастика (одни воры уснули на пять дней, другие стояли неподвижно два дня) вплелась в бытовой рассказ о том, как монастырь привлекал к себе работников, хотя бы в прошлом они были ворами.

В этом рассказе самый образ Григория выдержан вполне в агиографическом стиле, если не считать одной уступки реальным обстоятельствам: он ведь, выкупая воров, дает взятку «градскому властелину». Правда, он сурово осудил тех воров, которые крали выращенные им плоды — «чужаа труды», но быстро «умилися» их слезам и простил их.

Отношение русского подвижника к вора, лишившим его имущества, один из авторов прямо сравнил с тем, что он знал по переводному патерику о столкновении восточных пустынников с разбойниками. Симон, рассказывая о том, как разгневался на воров Арефа (стр. 88), ставит ему в пример легенду «Патерика», повествующую о старце «иже молился богови, да приидуть на нь разбойници и вся его възмутъ. Услышан же бив, и придоша на нь разбойници, и вся сущаа в руке их предасть» (стр. 88). Симон пересказал здесь вторую часть рассказа из «Луга духовного» Иоанна Мосха под заглавием «О великодушном поступке двух старцев

<sup>39</sup> Луг духовный, стр. 160—161.

<sup>40</sup> Лавсаик, стр. 151. Иначе поступил с разбойниками Моисей ефиоплянин. Напавших на него разбойников он связал «и, подняв на плечи, как мешок с соломой, принес их в собрание братий» и сказал: «Я никого не могу обижать, но они пришли меня обидеть. Что поведите сделать с ними?». Раскаявшиеся разбойники сделались «добрыми монахами» (Лавсаик, стр. 75—76).

с разбойниками». В первой части описывается, как разбойники пришли к старцу и он не только позволил им забрать все, что было в келье, но после ухода их, заметив, что они оставили на стене мешочек, догнал и отдал его. Разбойники, тронутые этим «незлобием» старца, вернули ему все отнятое. Во второй части старец, выслушавший этот рассказ, вспоминает, что под впечатлением его он стал молиться: «Господи ... удостой следовать по стопам этого мужа». Через два дня к нему пришли разбойники, он принял их «с веселым видом», показал им все свое имущество, отдал «три номисмы» золота. Старца «шутливо» спросили, вернули ли ему потом разбойники все взятое, как первому старцу. «Нет, быстро ответил старец, боже сохрани! Я и не желал, чтобы они вернулись».<sup>41</sup> Так поучительный вначале рассказ перешел потом в насмешку над добродетельным старцем. Но Симон не обратил внимания на эту шутливую ноту и напомнил своему адресату лишь поступок второго старца, проявившего истинно христианское отношение к богатству. Может быть, он счел нужным сделать это потому, что уж очень не «агиографически» предание рассказало и о жадности Арефы, и о его гневе на воров. «Бытовая» разработка темы в русском предании противопоставлена правоверно христианской трактовке аналогичного сюжета в восточном патерике.

Рассказы о «черноризцах печерских», обработанные Нестором, Си-моном и Поликарпом, подчинены, как и житие Феодосия, одной задаче — доказать особую «святость» Киево-Печерского монастыря и особую силу его подвижников. Но не всех этих подвижников они изобразили в соответствии с требованиями «агиографического стиля» — как «обобщенное воплощение добра». «Помыслы», «нрав» и поведение тех, кто не сразу и не во всем подчиняется требованиям устава, изображаются иными литературными средствами: герой «каким он должен быть», «агиографически просветленный образ», уступает место индивидуальному характеру, в котором еще не преодолено то, что, с точки зрения агиографии, является «временным», «случайным», «частным». Но это индивидуальное и интересует в первую очередь рассказчика, он уделяет наибольшее внимание именно этой теме. Лишь после преодоления всего этого «временного» герой снова становится примерным иноком, и вступают в действие приемы описания его «просветленного образа». Рассказывая об индивидуальных чертах характера и поведения святого, автор проникает в его «помыслы» и «нрав», откровенно признает, что иногда во имя «случайного», «временного» иннок поддается мирским соблазнам, забывает свои обеты. Литературное мастерство рассказчика раскрывается в тонких наблюдениях над внутренним миром героя, в анализе его противоречивых настроений, в изображении той конкретной исторической действительности, в обстановке которой происходят «срывы» подвижника и, наконец, побеждает непоколебимая верность иноческому обетам. Пусть традиционно все «греховные помыслы» и вытекающие из них поступки внушаются «ненавидящим добра врагом» человека, сами эти «помыслы» изображены психологически верно. «Идеальное преобразование жизни» прерывается и события предстают не в «самых общих очертаниях», а так осязательно, что мы видим сквозь рассказ будничную жизнь монастыря в его взаимоотношениях, не всегда без ссор складывающихся, с «миром»: то с князем, то с «извозниками», то с «неправедным судьей», то с голодающими горожанами, то с богатыми покровителями.

<sup>41</sup> Луг духовный, стр. 262—266.

В отличие от развернутого жития Феодосия рассказы о «черноризцах печерских» избегают «цветистой», «патетической» фразеологии, не применяют к своим героям «празднично-торжественных эпитетов». Обработывая старинные предания, Симон и Поликарп снабдили многие из них нравоучительными предисловиями — обращениями к адресату, подчеркнули смысл отдельных эпизодов ссылками — цитатами из авторитетных источников, но самой стилистикой рассказа не превращали его в чувствительно-панегирическое повествование даже в тех случаях, когда герой изображался как «воплощение святости» на всем своем жизненном пути. Лишь в описании самоистязаний подвижника или мучений, каким подвергают его враги, допускается гиперболизм, лирически звучат молитвы святых (например, молитва Феофила) или плач Петра «сурянина» в рассказе о князе Николае Святоше (стр. 5).<sup>42</sup> Обычно рассказ о событиях ведется в неторопливом сказовом темпе, короткими предисловиями, с подробностями, придающими повествованию почти зрительную наглядность. Например, наказанный внезапной смертью Евагрий сразу так закаменел, что ему не могли «ни руки протягнуть, ни уст свести», и пришлось похоронить его «отверсте имый уста и очи и руже растяжене» (стр. 89). Когда умер «скверно» живший монах, пошел такой «смад», что монахи стояли при погребении «заимше ноздри своя» (стр. 77). Никону, попавшему в плен, подрезали «лыста», чтобы он не мог бежать, но он чудом был перенесен в Печерский монастырь, «еще крови каплющи от пререзания лыстов» (стр. 80). Исакий «печерник» в «мрази лютии» шел в церковь «в плесницах раздраных», так что «многожды примерзаху нозе его к камени» (стр. 130). Подобными деталями рассказчики стремятся придать достоверность своему повествованию. Той же цели служат упоминания исторических лиц и событий, ссылки на «самовидцев» описываемых случаев из жизни подвижников. Выразительный диалог, сохраняющий часто интонации живой речи,<sup>43</sup> бытовая лексика, пронизывающая и авторскую речь и реплики действующих лиц,<sup>44</sup> — все это уводит изложение от канонической «агиографической» стилистики и сближает его не случайно с летописной прозой. Несомненно значительная часть рассказов Киево-Печерского патерика первое литературное оформление получила при включении в Печерскую летопись, откуда они пошли и в Повесть временных лет, и в не дошедшее до нас житие Антония, и к авторам, обработки которых включены были в Киево-Печерский патерик. Навыки печерских летописцев наложили отпечаток и на их агиографические труды.<sup>45</sup>

«Агиографичность» печерских рассказов сосредоточена в описаниях «чудес» — видений, исцелений, предсказаний, в сценах посрамления искушающих святого бесов. Однако отмеченная Пушкиным «прелесть простоты и вымысла» выразилась и в особом характере религиозно окрашен-

<sup>42</sup> Оба эти эпизода, по-видимому, вставлены уже в XIII в. при обработке первоначальных преданий.

<sup>43</sup> Например, диалог Григория чудотворца с ворами: «Ты же, отче, аще даси что, то и сий не умреть», — говорят воры, обманно стремясь получить книги от инока. — «И аз дам, а сий умреть», — отвечает Григорий и спрашивает: «Коею смертию осужен еси?». — «На древе повешен хочеть быти». — «Добре судите ему. Заутра бо сий повесится» и т. д. (стр. 97—98).

<sup>44</sup> Например, сусек, жито, воз, плот, извозник, устие печи, свита (рядом риза), по воду пошел, в припольде, дрова секый, тесто мяся и т. п., пословичное определение хлеба из лебеды: «На неоранней земли ненасеянна пища» (стр. 107).

<sup>45</sup> Ср., например, известное описание русских в плену у половцев, читающееся в Начальной летописи под 1093 г., с рассказом о том, как мучили в плену Евстратия: «За три лета по вся дньи озлобляемь и вяжем, на огни пометаемь, ножи разрезаемь, окованне имый руже и нозе, на солнце пребываа жгом, от глада и жажди скончеваемь» (стр. 80).

ной фантастики патеричных легенд. Эта фантастика создается «по образу и подобию» той повседневной действительности, которая окружает человека: факт превращается в сказку, вымысел, не теряющий связи с жизнью, но раскрывающийся так, чтобы читатель уверовал в особую силу именно печерского подвижника и монастыря, которая и делает быть сказкой. Испеченный из лебеды Прохором хлеб становится сладким, как мед, и питательным, когда им оделяет сам Прохор, но тайком взятый даже монахом — он горек, как польнь; в руках Прохора зола становится солью, но отнятая князем она и остается золой, пока князь не откажется от нее. Агипиту простая «монастырская ядь» служит лекарством, помогающим даже против таких болезней, от которых не может вылечить искуснейший врач с его «зелием». «Чудеса» подвижника зачастую представляют ту доморощенную фантастику, которая корнями уходит в народную сказку. Святой заставляет досаждающих ему бесов проделывать за него будничную работу: молоть зерно, таскать на гору бревна, да еще раскладывать их по назначению («вместе покров, и особь помост, и особь великое дубие, неудобь носимо за долгость» — стр. 118). Если к некоторым «необыкновенным» чудесам Киево-Печерского патерика (усыпить и сделать неподвижными воров, невинно войти в огонь) можно, как мы видели, найти параллели в переводных патериках, то фантастика, превращающая простые будничные факты в сказку, представляет своеобразную особенность русских патеричных легенд XI—XII вв. О чудесах и рассказано в манере бытописания, без применения агиографической стилистики. В этих эпизодах заметно проступает «народный тип» литературного языка, оттесняющий «церковно-книжную» основу языка агиографического стиля.

Подведем итоги. Наблюдения над тем, как в разных типах житийного жанра XI—начала XIII в., собранных в Киево-Печерском патерике, применялся «агиографический стиль» в том виде, как его охарактеризовал для этого периода И. П. Еремин, показали, что даже развернутое житие Феодосия, автор которого отлично владел приемами этого стиля, не ограничивается в своем изложении средствами, назначенными рисовать идеально преображенный мир. Еще более ощутимы отступления от требований агиографического канона в рассказах-легендах о «черноризцах печерских». Связанной задачей представить своего героя во всех отношениях образцовым христианином, идеалом монашеского поведения, агиограф лишился возможности раскрыть противоречия в «нраве», «помыслах» и поведении «святого». Однако сама реальная действительность подсказывала нередко автору такие факты, которые не укладывались в предуказанную агиографическим стилем схему, и тогда в характеристике действующих лиц появлялись не преображенные идеализацией живые черты, а раскрывалась сложность и противоречивость их внутреннего мира, «душевное развитие» представлялось как борьба «земных» устремлений с обетами инока, весь образ подвижника становился человечнее, менее односторонним.<sup>46</sup> В поле зрения авторов попадали окружавшие подвижника люди, и

<sup>46</sup> В свете этих наблюдений трудно согласиться с категоричностью противопоставления изображения людей в XII—XIII вв. и в житийной литературе конца XIV—начала XV в. Д. С. Лихачев так формулирует это противопоставление: «Если в XII—XIII вв. изображения людей статичны и монументальны, напоминают геральдические фигуры, взяты как бы в их „вечном“ смысле, то в житийной литературе конца XIV—начала XV в. все движется, все меняется, объято эмоциями, до предела обострено, полно экспрессии. Авторы конца XIV—XV в. как бы впервые заглянули во внутрен-

наброски их портретов для своего выполнения требовали также обогащения агиографического стиля иными литературными средствами, позволявшими изобразить хотя бы отдельные черты жизни и людей «какие они есть».

В этих отступлениях от агиографического канона мы обнаружим отход от абстрактности религиозного идеала, элементы психологического анализа, правдивого бытописания, открывающие за религиозной оболочкой жизненные ситуации — то борьбу человека с самим собой, то его столкновения с окружающими, с тем бытом, от которого он ушел в монастырь.

Мы всматриваемся и в некоторые стороны монастырской жизни, и в скрытые от постороннего глаза непримечательные уголки будничного быта «печерян», которые, оказывается, не только молились, постились и творили «чудеса», но и ссорились, завидовали, проявляли скупость, тщеславие, мечтали о богатстве. Вместе с этими темами рядом с «агиографическим стилем» в разобранных нами житиях появляются иные литературные средства, входит и иной, народный тип литературного языка.

Житийный жанр XI—начала XIII в. отразил в своем развитии рост всей литературы этого времени. Мы указывали, что и сам агиографический стиль XI—начала XIII в. складывался не изолированно от других форм религиозной литературы: он приобрел черты торжественного и религиозно-дидактического ораторства, впитал элементы гимнографической лирики. Кроме того, в житиях этого времени он обогатился приемами исторического повествования: отсюда в нем четкость рассказа, выразительность и острота диалога с его интонациями живой речи, а иногда и меткостью народной афористичности. При этом следует добавить, что эти приемы исторического повествования используются в житиях для изображения остающегося в тени у писателя-историка повседневного быта, на фоне которого выступают то феодалы, совсем не в «этикетных», «геральдических» очертаниях «монументально-исторических» летописных портретов, то отдельные представители трудового народа в их будничной жизни, с их критической оценкой «по вся дньи праздного» монаха, «неправедного судьи», лишившего их монастырской соли князя... Противопоставленное в теории агиографическому стилю «многообразие действительности» в житиях Киево-Печерского патерика выступает достаточно отчетливо. Этим в значительной мере ослабляется «тенденция свести к некоему абстрактному „единству“» это многообразие даже тогда, когда «предустановленная схема» у автора проглядывает.<sup>47</sup> Таким образом, те элементы в житиях Киево-Печерского патерика, которые выходят за рамки собственно агиографического стиля, свидетельствуют о росте способов бытописания и изображения человека не как участника больших исторических событий, а в его повседневном поведении. Эти эпизоды говорят о попытках проникнуть и в мотивы этого поведения, разобраться в смене настроений человека, в его «помыслах», т. е. ввести в бытовой

ний мир своих героев» [Культура Руси времени Андрея Рублева и Елифания Премудрого (конец XIV—начало XV в.). М.—Л., 1962, стр. 66]. Д. С. Лихачев противопоставляет в данном случае житиям конца XIV—начала XV в. «монументально-исторический» стиль изображения людей в летописи. Однако и в XI—XIII вв. это не был единственный стиль изображения человека. И. П. Еремин дал определение «агиографического» стиля этого времени; конкретное применение этого стиля в житиях XII—XIII вв. показало, что интерес к внутреннему миру героев не был чужд авторам этих житий, а нарисованные ими портреты людей отнюдь не всегда «статичны», «монументальны» и «геральдичны».

<sup>47</sup> И. П. Еремин и н. Киевская летопись, стр. 85. Например, обязательная житийная схема в житии Феодосия в рассказе о его детстве — благочестивые родители, ранняя религиозность Феодосия — расцвечена описанием быта зажиточной семьи, борьбы властной матери с религиозностью сына.

рассказ те зачатки психологического анализа, которые знакомы были читателю по религиозно-дидактической литературе. Так, в одном житийном жанре, представленном Киево-Печерским патериком, скрещиваются разные стилевые системы, определяющие своеобразную разработку в нем агиографической темы. Взаимодействие этих систем внесло особый оттенок в изображение и «стоящего высоко над повседневностью мира», и «жизни какая она есть».<sup>48</sup>

Именно в этих отступлениях от требований агиографического стиля мы наблюдаем отражение в Киево-Печерском патерике тех реалистических тенденций, которые уже отмечены в современных ему светских произведениях. В житиях, составляющих этот патерик, реалистические тенденции очень редко обнаруживаются в вымышленных деталях рассказа (таких, например, как в житии Моисея Угрина), но они явно выступают в выразительных описаниях того, что авторы сами видели или о чем слышали от свидетелей. Правдивые картинки жизни монастыря создаются с помощью умелого отбора деталей, внутренний мир не только главных героев, но иногда и окружающих их людей (например, князя Святополка) раскрывается так, что читателю становятся понятны психологические мотивы их поведения.<sup>49</sup>

Восстанавливая историю древнерусской художественной прозы, развитие и совершенствование в ней способов изображения человека, мы не можем не учитывать и опыт, накопившийся в обширной житийной литературе. Агиографический стиль этой литературы не застыл в том виде, в каком мы реконструируем его по памятникам старшего периода. Изменялись историческая обстановка и литературное окружение, в которых развивался житийный жанр, его агиографическая стилевая основа вступала в общение с иными, чем в Киевском периоде, системами, вносились новые оттенки в самую задачу создания «обобщенного воплощения добра». Впитывая опыт окружающей литературы и искусства, житийный жанр на каждом этапе и сам отдавал им какие-то свои достижения в области главным образом изображения внутреннего мира человека. Детальное изучение этого вклада житийного жанра в развитие русской художественной прозы несомненно углубит наше представление о той литературной почве, на которой выросла в XVII в. так называемая «бытовая» повесть, «повествовательная» живопись и искусство психологического портрета, даже скрытого под религиозной оболочкой.

<sup>48</sup> И. П. Еремин. О художественной специфике древнерусской литературы, стр. 78.

<sup>49</sup> В. П. Адрианова-Перетц. О реалистических тенденциях в древнерусской литературе (XI—XV вв.). — ТОДРЛ, т. XVI, М.—Л., 1960, стр. 5—35.