
О СМЫСЛООБРАЗУЮЩЕЙ ФУНКЦИИ НЕКОТОРЫХ ЛЕКСЕМ ДРЕВНЕРУССКИХ ТЕКСТОВ

В. И. Ставиский

В 1868 г. К. И. Невоструевым был опубликован славянский перевод сочинения св. Ипполита Римского «О Христе и антихристе» в рукописи XII в. из Чудовского монастыря. Рукопись имела название «Иполита епискупа “Съказаніе о Христосѣ и о антихристѣ”» (далее — «Сказание») и была издана параллельно с греческим текстом и с переводом на русский язык¹. Вскоре И. И. Срезневский издал текст этого сочинения по Академическому списку с разночтениями по Чудовской рукописи². В 1899 г. был издан новый перевод на русский язык этого сочинения св. Ипполита. Он был выполнен по греческой рукописи X в., опубликованной ранее в 1897 г. Эта рукопись, найденная в библиотеке Храма Гроба Господня, интересна тем, что не имеет пропусков, характерных для текста греческой рукописи, изданной К. И. Невоструевым, но буквально соответствует изданному им славянскому переводу³. Таким образом, можно утверждать, что славянский перевод текста «Сказания» св. Ипполита, представленный Чудовским и Академическим списками, был сделан с реально существовавшего полного греческого списка этого произведения, в каковом виде он и был известен на Руси в XII в., и этот факт нельзя не учитывать при изучении древнерусского литературного процесса.

Исследователями уже давно обнаружена связь лексики древнерусских оригинальных произведений со славянскими переводами греческих текстов. Между тем такого сопоставления с текстом перевода «Сказания» св. Ипполита никогда не проводилось. Этот пробел выглядит тем более странным, что вся древнерусская литература пронизана апокалиптическими ожиданиями, а «Сказание о Христе и об антихристе», по словам игумена Илариона (Алфеева), «является самым важным сочинением на данную тему во всей патристической литературе»⁴. Выполнение столь раннего славянского перевода трактата «О Христе и об антихристе», конечно, было оправдано его значимостью в становлении христианской догматики. Но нельзя не учитывать и факт повышенного интереса новообращённого древнерусского общества к богословским и нравственным проблемам перехода от жизни земной к жизни вечной. Совсем недавно порвав с многовековой языческой традицией своих «дедов» и гордо вступив в ряды цивилизованных народов христианской ойкумены, древнерусское общество XII в. с тревогой и любопытством начало всматриваться в открывшуюся ему эсхатологическую перспективу.

В своём произведении св. Ипполит толкует пророчества о явлениях, предшествующих Второму Пришествию Господню. В нём главное внимание автора обращено на выяснение вопроса о сущности антихриста. Впрочем, автор значительную часть своего сочинения отводит также разрешению вопроса о Христе и Его деятельности, поскольку эта последняя имеет тесную связь с деятельностью антихриста. Таким образом, заглавие сочинения вполне раскрывает его основное содержание.

Серьёзность выбранной темы заставляет автора толкования обосновать метод своего исследования, чему и посвящено вступление к «Сказанию». В нём св. Ипполит, отвечая на вопросы некоего Феофила об антихристе, обращает внимание своего адресата на то, что толкуемые им пророчества принадлежали истинным пророкам. Последние получали свои исключительные знания о будущем человечества, потому что действовали по определённым правилам, которых не придерживались те, кого св. Ипполит относит к лжепророкам на основании конкретных признаков. Столь полное обоснование сущности пророческого дара не имеет аналогов среди литературных произведений, известных в Древней Руси, и является предметом нашего анализа, что вынуждает нас привести интересующий нас отрывок по Чудовской рукописи параллельно с переводом греческого текста по изданию 1899 г.

«Съказаніе» (по рук. XII в.)	Изложение (перевод 1899 г.)
<p>«Блажении пророци очи намъ быша прозирающе вѣроу словьсныя тайны <...> не тѣкмо мимошѣдшая, нѣ и бывающая и хотящая быти повѣдающе. Да не тѣкмо въ единое время пророкъ явиться пророкъ, нѣ въ вся роды проглагола будущая пророкъ ся нарицаеть. Сии бо духомъ пророческимъ вси съвершени и отъ самого Словесе достойно чѣсть приимъшъ и акы органи себе съкуплени, имуще въ себе вынну слово акы било, имже подвижающеса, повѣдаху си яже помышляше Богъ. Не бо отъ своея силы пророци бесѣдоваху не льстися, ни еже сами помышляху си прославляху, нѣ пѣрвое убо отъ Словесе мудрость приимаху, потомъ же видѣнными учахуся хотящая быти въистину, ти тако пущени бесѣдоваху си, аже тѣмъ единѣмъ бѣяху отъ Бога отъкрѣвена. А кымъ словомъ или коею виною пророкъ ся пророкъ наречеть, развѣ яко духомъ прозѣряше будущая. Аще бо о бывъшихъ бесѣдоваше что пророкъ не бы пророкъ былъ си глаголя яже предъ очима буду видѣли вси, нѣ и еже будущая повѣдаху, въ правду пророци ся нарицаху; сего ради и пророци въистину ижедекони видящеи</p>	<p>«Блаженные пророки были очами для насъ: они вѣроу прозирали Тайны Слова <...> они говорили не только о томъ, что было, но возвѣстили также настоящее и будущее. А все это затѣмъ, чтобы пророкъ являлся пророкомъ не только для извѣстнаго одного времени, но чтобы, прорекая будущее, и для всѣхъ поколѣний онъ могъ имѣть въ себѣ знамение своего пророческаго служения. Эти-то (пророки) — всѣ усовершенные пророческимъ духомъ <...> соединенные между собой на подобие музыкальных органовъ, всегда имѣющие в себѣ Слово въ качествѣ ударяющаго смычка, движимые этимъ Словомъ, — и возвѣщали то, чего именно желалъ Богъ. Не своею собственною силою вѣщали пророки <...> и не то проповѣдывали, чего они сами желали, но прежде всего при помощи Слова они умудрялись въ правомъ пути, а затемъ при помощи видѣній надлежащимъ образомъ предначились будущему и только потомъ уже, получивши полномочие, они начинали говорить то, что только имъ однимъ было открыто отъ Бога. Да и въ самомъ дѣлѣ, на какомъ иномъ основани пророкъ могъ</p>

«Съказаніе» (по рук. XII в.)	Изложение (перевод 1899 г.)
<p>нарицахуся. Того дѣля и мы и еже отъ нихъ реченая не отъ себе глаголемъ нъ акы учивъшеся бесѣдуемъ не отъ своего помышления, нъ и еже древле реченая вѣтаинѣ словеса, ихъже писания предъполагающе, износимъ вѣистину» (С. 4–6).</p> <p>«Пророци нарекошеся, да всѣхъ спасете. Тѣгда бо въ истину пророкъ бываетъ, пророкъ егда хотящая быти проповѣдавъ, послѣжде събывъшая покажетъ» (С. 45).</p>	<p>называться пророкомъ, как не потому, что онъ духомъ предвидѣлъ будущее? Вѣдь, если бы о чемъ прошедшемъ сталъ говорить пророкъ, тогда онъ не былъ бы пророкомъ, такъ какъ говорилъ бы о томъ, что у всѣхъ находится предъ глазами; только такъ рассуждающий о будущемъ, онъ по справедливости и сталъ считаться пророкомъ. Вотъ почему и мы, хорошо изучившее пресказанное ими, говоримъ уже не отъ своего собственного измышления (и отнюдь не покушаемся делать нововведения) и только древне изреченная слова» (С. 10–11).</p>

Во-первых, по мнению св. Ипполита, истинный пророк говорит не о прошедшем или проходящем, а о неизбежном в будущем и не является пророком только для своего времени: «...не тѣкѣмо мимошѣдѣшая, нъ и бывающая и хотящая быти повѣдающе <...> проглагола будущая пророкъ ся нарицаеть» (С. 4), «Аще бо о бывшихъ бесѣдоваше что пророкъ не бы пророкъ былъ си глаголя яже предъ очима буду видѣли вси, нъ и еже будущая повѣдаху, въ правду пророци ся нарицаху; сего ради и пророци вѣистину ижедекони видящей нарицахуся» (С. 6). Во-вторых, пророчества, на которые опирался автор в своём толковании, по его словам, были результатом не своеволия людского, а богопознания: «Не бо отъ своя силы пророци бесѣдоваху, не лѣстися, ни еже сами помышляху си прославляху, нъ първое убо отъ Словесе мудрость приимаху» (С. 5). Поэтому, дабы не исказить полученную ими «мудрость», св. Ипполит предполагал отказаться в своём изложении от своевольной трактовки анализируемой им информации и придерживаться буквы древних текстов: «...и мы и еже отъ нихъ реченая не отъ себе глаголемъ <...> не отъ своего помышления, нъ и еже древле реченая вѣтаинѣ словеса, ихъже писания предъполагающе, износимъ вѣистину» (С. 6).

Среди древнерусских текстов образ «пророка» наиболее выпукло и последовательно неожиданно представлен в «Слове о полку Игореве» (далее — СПИ), которое начинается весьма своеобразно. Его автор обращается к неким слушателям с вопросом о том, каким образом ему вести последующее изложение событий: «Не лѣпо ли ны бяшетъ, братие, начати старыми словесы трудныхъ повѣстий..., начати же ся тѣй пѣсни по былинамъ сего времени, а не по замышлению Бояню»⁵ (С. 461). Сразу же обращают на себя внимание лексические совпадения текста СПИ с текстом «Сказания». Ведь оба автора предполагают вести изложение событий «древлереченными словесами писания» («Сказание») или «старыми словесами

трудных повестей» (СПИ). Таким способом св. Ипполит намеревался наиболее адекватно передать информацию о неизбежном приходе антихриста, следуя предсказаниям пророков. Не то же ли самое имел в виду и автор СПИ?

Автор СПИ с самого начала и недвусмысленно противопоставляет себя некоему Бояну, которого он в дальнейшем при всяком удобном случае называет «вещим» или «смысленным». Противопоставление обосновывается желанием начать «песню» «не по замыслению», как это делал Боян. Такой странный зачин относит нас к авторскому рассуждению св. Ипполита, который предполагал вести своё изложение «не отъ своего помышления», в первую очередь, потому что сами пророки «бесѣдоваху <...> ни еже сами помышляху». Достаточно очевидно, что автор СПИ методологически дистанцируется от Бояна, опираясь, по всей видимости, на рассуждения св. Ипполита о природе истинных пророчеств об антихристе, к которой он, очевидно, намеревался приблизиться.

В таком случае возникают два предположения. Первое заключается в том, что автор СПИ предполагал рассматривать общую канву похода новгород-северского князя в апокалиптическом контексте, на что уже указывали исследователи СПИ⁶. Второе — автором СПИ Боян представлялся лжепророком. На это указывают как прямые, так и косвенные данные. Так, Боян «помняшетъ пѣрвыхъ времянь усобицѣ»; он «пѣснь пояше старому Ярославу», т. е. внимание Бояна было обращено исключительно на события прошлого, что противоречит тезису св. Ипполита: «Аще бо о бывшихъ бесѣдоваше что пророкъ не бы пророкъ былъ». Представляя объекты творчества Бояна, автор СПИ зачем-то конкретизирует их деталями, очевидно хорошо известными читающей публике, но не относящимися к теме последующего повествования. Так, он указывает, что Боян «пѣснь пояше <...> храброму Мстиславу, *иже зарѣза Редедю предъ пълкы касожьскими*». Эта тема никак в дальнейшем не развивается в тексте СПИ, и её включение в текст объясняется нами желанием автора СПИ проиллюстрировать интерес Бояна к свидетельствам очевидцев событий: «...пред полки касожскими». Объяснение этому мы находим в рассуждении св. Ипполита об истинном пророческом даре: «...пророкъ не бы пророкъ былъ си глаголя яже *предъ очима буду видѣли вси*». Стилистическое и смысловое совпадение выражений «пред очима» и «пред полкы», указывающих на свидетелей события, недвусмысленно связывается нами с природой песнетворчества — лжепророчества Бояна.

Далее, «свивая обаполы сего времени», что собственно передаёт смысл его деятельности как предсказателя конца истории человечества, Боян рыщет «въ тропу Трояню». Ранее, опираясь на текст «Сказания», мы уже обосновали ту мысль, что «вечи Трояни» — это обобщающее обозначение «десяти гонений» на христиан, после которых и должно произойти явление антихриста⁷. Это даёт основания предполагать, что автор СПИ, связывая Бояна с «тропой Трояна», пытался обозначить историческую плоскость, которой ограничивалась его деятельность, а значит, представить его как лжепророка антихриста, который должен явиться в это самое время. Так, толкуя Апокалипсис, св. Ипполит пишет: «Звѣрь убо възходя отъ земля царство антихрѣстово будущее глаголетъ <...> и еже с нимъ лъжии пророкъ»

(С. 73). Как видим, в толковании св. Ипполита лжепророк возникает одновременно со зверем-антихристом, что, вероятно, обусловило появление в СПИ выражения «рища въ тропу», близкое по смыслу выражению из текста «Сказания» «въсходя отъ земля», обозначающему путь, по которому обычно ходит «зверь».

Сопоставление лексики в рассуждении св. Ипполита о природе пророческого «видения» и авторской характеристики Бояна в СПИ показывает их очевидную взаимосвязь по линии противопоставлений как на уровне определяющих терминов, так и целых фраз. Например, если истинные пророки «будущее повѣдаху», то Боян «пѣснь пояше» князьям «первых времѣн»; если пророки «так о пущени бесѣдоваху», то Боян «тогда пушашеть 10 соколовъ»; Боян «първое припѣвку смысленый рече», в то время как пророки «първое <...> отъ Словесе мудрость приимаху». Мы связываем эту терминологическую и смысловую зависимость зачина СПИ от текста «Сказания» общим методологическим посылом. Речь идёт об установке св. Ипполита, заимствованной у него автором СПИ и касающейся методов и принципов дальнейшего повествования, следовать «старым», «древним» словам-текстам, исключая своевольные инновации. Оба автора строят своё повествование по одинаковой схеме: они предваряют изложение формулированием двух основных принципов, которые, по мнению св. Ипполита, обеспечивают истинность и точность передачи информации и следование которым отличает пророка истинного от лжепророка. Значит, автора СПИ беспокоила проблема точности формулировок, что ясно говорит против «песенной» устной природы этого произведения. Следует думать, что это был изначально письменный текст, в котором требовалась исключительная чёткость формул и образов, которые его автор и заимствовал из хорошо известных и авторитетных текстов. Отказ автора СПИ от «замышления» задаёт серьёзный тон последующему повествованию, а не просто обусловлен его стремлением дистанцироваться от конкурента-песенника Бояна.

Св. Ипполит с самого начала поясняет суть пророческого дара: «Блаженнии пророци очи намъ быша прозирающе върою словьсныхъ тайны» (С. 4), «... пророкъ ся пророкъ наречеть развѣ яко духомъ прозряше будущая». Боян же «вещий», по словам автора СПИ, предпочитал иное: он «растѣкашеться мыслию», летает «умомъ», скачет по «мыслену древу». Дух и вера, которыми «прозирают» тайны будущего, а не «замышление», ум или мысль, которыми скачут и летают, как Боян в СПИ, по мнению св. Ипполита Римского, являются орудием реализации истинного пророческого дара. Для древнерусского общества рубежа XII–XIII вв. смысл, заключённый в понятиях, связанных с движением мысли, формирующейся словом, судя по всему, был достаточно актуален. Об этом свидетельствует характерный топос из «Похвалы» великому князю Роману, помещённой в Ипатьевской летописи под 1203 г., которая начинается со слов о том, что князь «ума мудростию ходяще по заповѣдемъ Божиимъ»⁸. В ней источником «мудрости» князя подчёркнуто провозглашается правильное понимание им заповедей Божиих, «мудрость», воспринимаемая через «ум». Таким образом, его «мудрость» ведёт нас к характерной черте пророка, упоминаемой св. Ипполитом. Богослов утверждает: «... пророци <...> първое убо отъ Словесе мудрость приимаху» (С. 5), т. е. источником истинной «мудрости»,

которую «приимаху» пророки, провозглашается Слово, даровавшее заповеди, по которым и «ходяше» князь Роман.

Полагаем, что словосочетание «ума мудростию» воспринималось как устойчивый топоним, относящийся к определённому событию. Находим мы его у св. Ипполита, который дважды пересказывает текст Апокалипсиса, но с некоторыми отличиями: «...сьде вся мудрость есть иже мудрость имать да почъте число имени зверю» (С. 73); «...сьде есть разумъ иже има мудрость да почътетъ число звѣри» (С. 78). В древнерусском же переводе Апокалипсиса сказано «здѣ мудрость есть, иже имать умъ, да почътетъ число звѣрию» (Откр. 13: 18). В «Слове Даниила Заточника» (далее — СДЗ), датированного исследователями XII в.⁹, этот же топоним применён в развёрнутом виде, буквально повторяющем текст второй цитаты из «Сказания»: «Въструбим, яко в златоконныя трубы, в разумъ ума своего и начнемъ бити в сребренныя органы возвитие мудрости своя» (С. 4). Если допустить, что «разумъ ума» текста СДЗ передаёт на самом деле неправильно понятое «разумъ има» текста св. Ипполита, что вполне объяснимо хронологическим разрывом между текстами, то совпадение в выражении будет буквальным.

Предложенная в «Похвале» конструкция является производной от лексической конструкции из текста «Сказания» или текста Апокалипсиса, так как выражение летописца «ума мудрость» восходит к более пространному «умъ иже имать мудрость» и в любом случае подразумевает истинное знание о грядущих переменах, предшествующих явлению антихриста. Таким образом, князь Роман представляется летописцем в качестве носителя истинной мудрости, как те пророки, которым было открыто о судьбе человечества.

Обращает на себя внимание и фраза, с которой начинается текст СДЗ: «...начнемъ бити в сребренныя органы возвитие мудрости своя». Она явно связана с текстом «Сказания», в котором сказано, что пророки «аки органи себе съкуплены, имуще въ себе вынну слово аки било, имъже подвизающесе, повѣдаху си яже помышляше Богъ <...> убо отъ Словесе мудрость приимаху». Заточник прекрасно был знаком с семантикой образа пророка — «органа» из «Сказания», воспроизводящего слова специфическим образом, как «било», трансформировавшееся в «бити». Заточник совершенно определённо сам уподобляется древнему пророку и поэтому употребляет этот образ в начале своего повествования. Кстати, возможно, с этим уподоблением связано происхождение его имени — Даниил. Оно вполне может оказаться литературным псевдонимом носителя пророческого дара. Но о происхождении «мудрости», которую воспроизводит или провозглашает истинный пророк и источником которой, согласно св. Ипполиту, является «Слово», Заточник совершенно иного мнения. Это явно не «ума мудрость», по которой «ходил» Роман Мстиславич, ведь её он считает «своей», произведённой в результате «возвития». Он с какой-то целью обыгрывает образ, заимствованный из «Сказания», лишая его первоначального смысла.

О природе этой «своей мудрости» мы узнаём из «Сказания», в тексте которого некий персонаж «хитростию или мудростию своею сътворилъ еси себе силу <...> Еда многию твою хитростию или муками умножилъ еси силу себе. възне-

сеся силою твоею сердце твое... наведу на тя ины губителя. отъ странъ и истышать меча ихъ на тя. и на лѣпоту твоея хытрости. и положить лѣпоту твою въ пагубу. и съведуть тя и умреши съмъртию акы язвыи» (С. 28). «Своя мудрость» в сочетании с «хитростью» в тексте представлены источником умножения «своей силы», в результате которой «вознесся сердце твое», что собственно имеет катастрофический конец для её обладателя. Текст СДЗ снова даёт пример фразы, совпадающей лексически с текстом св. Ипполита, но имеющей противоположный смысл: «Сердце бо смысленаго укрѣпляется въ телеси его красотою и мудростию» (С. 4). У св. Ипполита «лѣпота» представлена высшей степенью «хытрости» («лѣпоту твоея хытрости»). Она же синонимична упоминанию о «красоте» Даниилом Заточником, которая в обоих случаях вместе с «мудростию» «укрепляется в телеси» (СДЗ) или «возносит силой», т. е. усиливает «сердце» («Сказание»). Но если в СДЗ укрепление «мудростью» тела некоего «смысленного» преподносится как позитивный акт, то св. Ипполит не разделяет этого мнения. Во-первых, по мнению богослова, тот, кто «мудростию своею сътворилъ еси себе силу» и «възнесся силою» своею в «сердце» своем, умрёт «съмъртию акы язвыи». Во-вторых, ранее, как положительный факт, св. Ипполит на примере деятельности истинных пророков определил, что «не бо отъ своя силы пророци... мудрость приимаху». Именно в «Сказании» мы обнаруживаем противопоставление «силы» и истинной «мудрости», и именно эту богословскую конструкцию следует признать первичной и исходной при сопоставлении с соответствующей фразой из СДЗ. Кроме того, Заточник представляет адресата этой сентенции — «смысленного», находящего аналогию в «смысленом» Бояне, авторе «припевки» из СПИ, рассуждающем на эту же тему с использованием того же лексического материала.

В тексте же СДЗ мы обнаруживаем парафраз этой «припевки»: «...всякъ бо человекъ хитритъ и мудритъ о чюжеи бѣди, а о своей не можетъ смыслити» (С. 12–13). В этом месте Заточник не просто пересказывает идею «припевки» из СПИ: «...ни хытру, ни горазду... суда Божия не минути», — а делает это с использованием общего обоим текстам терминологического аппарата, уже знакомого ему по «Сказанию». Поэтому упомянутый им человек, который «хитритъ и мудритъ о чюжеи бѣди», — это «хытрый» и «гораздый» из СПИ или тот, кто в «Сказании» «хитростию или мудростию своею сътворилъ еси себе силу», но кому всё равно «Суда Божія не минути» (СПИ) или придётся умереть «съмъртию акы язвыи» («Сказание»), т. е. о своей беде «не можетъ смыслити» (СДЗ). Это же «не можетъ смыслити» о «своей беде» у Заточника заставляет нас вспомнить и о «жѣнах русских», которые свою беду в СПИ выражают буквально в тех же словах: «...уже намъ своихъ... ладъ ни... смыслити».

Таким образом, перед нами пример текстуально независимого возникновения литературного образа «смысленного» в двух текстах — «Слове Даниила Заточника» и «Слове о полку Игореве», — свидетельствующий о том, что этот образ в древнерусской литературе был востребован и актуален. По этому поводу следует вспомнить и пространное рассуждение, помещённое в «Изборнике 1076 г.»: «Есть мужъ съмыслнь и многомъ казатель и своей души есть неключимъ. И есть человекъ

мудрь своеи души и плодь разума его въ устѣхъ вѣрнь»¹⁰. Здесь всё так же «смысленность» противопоставляется «мудрости», которая в свою очередь воспринимается как «плодь разума», а не «сердца». Древнерусскими книжниками совершенно определённо различалась антимудрость или «мудрость» ложная, основанная на собственной силе, синонимичная «смысленности» и «хитрости», и истинная «мудрость ума», принимаемая «от Словесе» или путём «хождения» по заповедям Божиим, а «не от своей силы» («Сказание»). Сторонниками первого пути декларируются Боян и Заточник, истинность второго отстаивают автор СПИ и автор «Похвалы».

Характерным состоянием пророка, согласно «Сказанию» св. Ипполита, является состояние веселья: «...блаженнии пророци <...> силою же и духовными очима зряще. радовахуся отъ самого Словесе. и отъ благодѣти Его. вѣнну съвършающа», потому что «веселѣ очи Ему отъ вина, очи Христосовѣ» (С. 19). Веселье — естественное состояние человека, живущего в согласии с Богом: «Даль еси веселие въ сердцѣ моемъ» (Пс. 4: 8)¹¹. Отсутствие «веселья» характеризует состояние, положение богооставленности или богопротивности: «Доколѣ нечестивіи, Господи; доколѣ нечестивіи будутъ радоватися» (Пс. 93: 3). В этом же контексте «веселье» и «слава» увязываются св. Ипполитом: «Сниде во адъ слава твоя и многая твоя ярость (веселье. — *К. И. Невоструев*)» (С. 25). В Псалтыри эта акция описана как возвращение, обретение состояния «веселья»: «И изведе народъ Свой съ радостію, и съ веселиемъ избранья Своя» (Пс. 104: 43). В Ипатьевской летописи о возвращении князя Игоря из плена скупом отмечено: «...обрадовася ему»¹². В СПИ всеобщая радость по поводу возвращения князя («страны ради, гради весели») описана так, что её возможно свести только к непосредственному обращению к Псалтыри: «Егда возвратитъ Господь плѣнь Сионъ быхомъ яко утѣшени. Тогда исполнишася радости уста наша и языкъ нашъ веселия» (Пс. 125: 1–2). В отличие от истинных пророков, Боян никак не связан со стихией «веселья», и его песнетворчество посвящено исключительно теме «славы»: «княземъ славу рокотаху», «звенить слава в Киеве», «ищучи себе чти, а князю славе». У Бояна «слава» весьма активна и самостоятельна: её «рокочат», «свивают», «ищут», она «звенит». Её переносят «сами» «живые струны», «комони <...> за Сулою», «сѣрые волци в полѣ». Все эти манипуляции со «славой» напрямую связаны с деятельностью Бояна. В тексте СПИ в процессе разворачивания событий Боян «свивает славы оба полы сего времени»; «славу» не только ищут («себѣ славы искати») и «поют» («Нѣмцы и Венедцы...»). В неё «звонят» («звонячи в прадедню славу»), её «притрепают» («притрепа славу дѣду своему Всеславу»), из неё «выскакивают» («выскочисте из дедней славе»), её делят на «переднюю» и «заднюю», которые предполагается «похитить» и «поделить», наконец, она сама «приводит» («слава на судъ приведе»).

Интересно, что в описании похода князя Игоря по Ипатьевской летописи «рече Игорь... к мужемъ своимъ: “Се Богъ силою своею возложилъ на врагы наша побѣду, а на насъ честь и слава”». Если поражение половцев князь связывает с волеизъявлением Бога, то приобретение «чести и славы» выглядит самопроизвольным. Аналогичное отношение к «славе» наблюдается и в СДЗ: «Въстани, слава моя, въстани <...> и провѣщаю въ языкѣхъ славу мою» (С. 4). Смысл и форма этого

выражения прямо противоположны смыслу и форме выражения из Псалтыри, на которое ссылаются издатели текста в Библиотеке русской литературы в поисках аналогии: «Возвестите во языцех *славу Его*» (Пс. 95: 3). Ведь Заточник обращается непосредственно к «славе», которую он провозглашает («вещает») своей. В Псалтыри же «слава» всегда принадлежит Ему и больше никому: её и предполагается «возвестить» народам-«языкам». Не менее важно и то, что «слава» Заточника имеет способность самопроизвольно переноситься («встани») и делает это по слову, которое обязательно «вещают». Это характерное действие, похожее на заклинание, заставляет нас вспомнить о «вещем» Бояне с его странной функцией распорядителя «славы». Таким образом, «слава» выступает в окружении Бояна и у Заточника неким самостоятельно функционирующим организмом, который может переноситься как в пространстве, так и во времени и который действует независимо от субъекта или протагониста, которого она временно обслуживает.

Сам же автор СПИ, противопоставляя себя Бояну, к понятию «славы» и её приобретению относится весьма сдержанно, связывая её с возвращением безбожного времени, когда «погибашеть жизнь Дажьбожа внука». Он помнит, что «слава своя», по тексту «Сказания», есть производное «замышления» лжепророков: «...еже сами помышляху си прославляху». Он сокрушается о том, что князья, забыв, что «слава и честь предъ лицомъ Его» (Пс. 95: 6), начали действовать по собственному разумению: «...поля <...> прегородиша ищучи себе чти, а князю славы». Принципиально и текстуально близко оцениваются такого рода действия и в тексте св. Ипполита: «Нъ пустить Адонаи Господь (Господь Бог Саваоф. — *К. И. Невоструев*) на твою чсть бесчъстие и на твою славу — огонь» (С. 24) и «сниде во адъ слава твоя» (С. 25). По его словам, даже Господь «плътию бысть бе чъсти. занеже укорень бысть и бечъстнь от жидовъ» (С. 64). Что же означает поиск «себе чти», если даже Господь был её лишён в земной жизни?

В «Сказании» явление истинной «славы» связывается со Вторым Его Пришествием: «Второе же Ему пришѣствие <...> яко съ славою придетъ с небѣсъ. и с силою ангельскою. и отчею славою». Со ссылкой на пророка Исаяю св. Ипполит сообщает «цесаря съ славою имате видѣти» (С. 64) и «Тому дана бысть и слава и царство. и вся племена и страны <...> и царство Его царство вѣчное. Иже не истълѣть» (С. 65). То, что автор СПИ разделял эту установку, подтверждает финал СПИ, в котором «слава» увенчивает не только князя Игоря, но и всех князей: «Слава Игорю <...> князем слава», — что обозначает возобновление их связи с Христом и приобщение к Его «славе». А ведь на каком-то этапе под воздействием перстов Бояна «живые струны», т. е. христиане «княземъ славу рокотаху», а не Ему. Галицкому летописцу, например, этот образ был понятен. Под 1251 г., повествуя о победе войска князя Даниила над ятвягами и освобождении им из плена многих христиан, летописец подчёркивает значение этого события: «...многы христианы... пѣснь славному пояху има, Богу помогшу има»¹³. Источником спасения и адресатом «славной песни» летописцем совершенно справедливо назван Бог. Поэтому эту «песню» христиане, «живые струны», именно «поют», в отличие от тех «живых струн», которые «рокотаху» её под воздействием «перстов» Бояна.

Боян позиционируется как некий иной, если не источник, то распорядитель «славы». Ту «славу», которая напрямую никак не связана с деятельностью Бояна, автор СПИ всё равно с ним связывает опосредованно. Ведь Боян характеризуется как певец «старого времени», а «слава» в подавляющем большинстве случаев имеет в СПИ характерный эпитет — «прадѣдова» или «дѣдова». Даже там, где она «передняя» и «задняя», она сопряжена с эпитетом «старый» («стару помолодити»). Это специфическая «слава», близкая эпохе Велеса и его «внука» Бояна, Дажьдбога и его «внука» Олега Гориславича, когда её искали на полях сражений, а не в сопричастности Богу. Пример неудачного самостоятельного приобретения этой «славы», к которому тяготел Боян, представляет нам текст «Сказания»: «... тако и съ повелить и устроить. всячьскыи ся некы симь себе славу паче обрѣтая. Се бо есть звѣрь четвертый» (С. 74). Следуя логике св. Ипполита, приобретение себе «прадедной» славы в христианскую эпоху возможно только на этапе её завершения, когда появляются «звери» Апокалипсиса, готовящие приход антихриста. Складывается впечатление, что автор СПИ разделял его мнение.

Губительность, богопротивность пути «замышления» Бояна по добыванию «славы» была достаточно очевидна пишущим современникам автора СПИ. Недаром предложение воинов князя Игоря продолжить преследование половцев, по тексту Лаврентьевской летописи («гдѣ же не ходили ни дѣды наши, а возьмемъ до конца свою славу и честь») сопровождается пояснением летописца: «... а не вѣдуще Божье строенъ»¹⁴. Важно также то, что и в этом тексте воины искомую «славу» связывают со своими «дедами»! Та же идея, как мы видели выше, но без авторской оценки присутствует и в тексте рассказа Ипатьевской летописи, а значит, она была на слуху, была общественно востребована, а поэтому её важное место в художественной системе СПИ выглядит совершенно логично. Однако для нас важно отметить, что литературным источником, из которого автор СПИ черпал свои представления об опасности поиска земной славы или одним из них, было «Сказание» св. Ипполита.

Таким образом, в СПИ образ Бояна препарирован автором на предмет анализа природы его пророческой сущности на основании принципов и признаков её опознания, сформулированных в «Съказаніи о Христе и об антихристе» св. Ипполитом Римским. Богопротивный характер этой сущности позволил автору СПИ свободно применять к Бояну эпитет «вещий», как антоним термина «видящий», применяемый св. Ипполитом к истинным пророкам. Более того, Боян, позиционировавший себя как пророка, наделяется в тексте СПИ характерными чертами, позволяющими видеть в нём лжепророка, выполняющего какую-то не совсем благовидную функцию по добыванию «славы», возникающей в конце человеческой истории. При этом лексический аппарат, с помощью которого очерчивается неблагоприятная функция Бояна, оказывается близок тексту СДЗ, в котором характерные черты этого образа приобретают положительную окраску.

С анализом сути пророческого дара, предложенным св. Ипполитом, текстуально связан целый ряд смыслообразующих лексических формул древнерусских текстов, позволяющих говорить об актуальности образа в эту эпоху. К таким литературным формулам, прежде всего, относятся такие, как «старые словесы» – «древ-

переченая словеса»; «мысль» – «замышление», «мыслью смыслить» – «смысленный»; «мудрость ума» – «мудрость принимать» – «возвятие мудрости» – «ходить мудростью» – «укрепляться мудростью» – «иметь мудрость» – «мудрить»; «петь старое время» – «беседовать о бывших» – «износить древлереченая словеса»; «слава своя» – «слава дедова» – «славу обретать, искать, свивать, переносить, взять, провещать, петь, рокотать» и т.д. Каждое из обозначенных действий с «мыслью», «мудростью», «славой» не было лишь самодостаточным художественным средством, а несло знаковую оценку события по отношению к главной вехе в истории человечества — Второму Его Пришествию.

Его ожидание представлялось не отвлечённой богословской проблемой, а важнейшим фактором повседневности. Неминуемость его реализации на общественном и индивидуальном уровне не подвергалась сомнению, как и наличие массы причин, по которым оно могло реализоваться каждую минуту. Острота переживания страшного конца, который мог наступить в любой момент и о котором поэтому думали ежеминутно, совершенно естественно должна была выразиться в многообразии лексических оборотов письменной культуры. И, когда автор СПИ сетует на невозможность «старому помолодिति», он озвучивает настрой древнерусского общественного сознания своей эпохи, считавшего необходимым представлять себя старым социумом, издавна включённым в христианскую мировую историю и вместе и наравне со всеми ожидавшим её конца. В таком случае демонстрация автором СПИ «вещего Бояна» как лжепророка Апокалипсиса выглядит социально востребованной и не должна вызывать удивление.

¹ Слово святого Ипполита об антихристе в славянском переводе по списку XII в. / под ред. К. Невоструева. М., 1868. Ч. II. С. 1–111.

² *Срезневский И.* Сказания объ антихристе въ славянскихъ переводахъ съ замѣчаниями о славянскихъ переводахъ творений св. Ипполита. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1874.

³ Ипполита, епископа римского, изложение о Христе и антихристе // Творения святого Ипполита епископа римского, в русском переводе. Казань: Изд-е Казанской духовной академии, 1899. Вып. 2. С. 9–46.

⁴ Отцы и учителя церкви III века: Антология. М.: Либрис, 1996. Т. 2. С. 211.

⁵ Здесь и далее цит. по: *Зализняк А. А.* «Слово о полку Игореве»: взгляд лингвиста. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2008.

⁶ *Якобсон Р. О.* Изучение «Слова о полку Игореве» в Соединённых Штатах Америки // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 14. С. 103. *Клейн И.* «Слово о полку Игореве» и апокалиптическая литература (К постановке вопроса о топике древнерусской литературы) // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 31. С. 104–113; *Ставиский В. И.* Мировоззрение автора «Слова о полку Игореве» и культура его времени // ТОДРЛ. Л., 1990. Т. 43. С. 133–135.

⁷ *Ставиский В.* Троян «Слова о полку Игореве» // *Ruthenica*. Київ. 2010. Т. IX. С. 144–148.

⁸ Галицко-Волынская летопись. Текст. Комментарий. Исследование / под ред. Н. Ф. Котляра. СПб.: Алетейя, 2005. С. 78.

⁹ Здесь и далее цит. по: Слово Даниила Заточника по редакциям XII–XIII вв. и их переделкам / подг. Н. Н. Зарубина. Л., 1932.

¹⁰ Изборник 1076 года / под ред. А. М. Молдована. 2-е изд. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. Т. 1. С. 153.

¹¹ Здесь и далее Псалтырь цит. по: *Амфилохий (Сергиевский), архим.* Древле-Славянская Псалтырь Симоновская до 1280 года. М., 1881.

¹² Ипатьевская летопись // ПСРЛ. М.: Наука, 1962. Т. 2. Стб. 651.

¹³ Галицко-Волынская летопись. С. 121.

¹⁴ Лаврентьевская летопись // ПСРЛ. М.: Наука, 1962. Т. 1. Стб. 398.