

ПОЭТИКА И СТИЛИСТИКА

А. А. АЛЕКСЕЕВ

«Невѣглась», или Похвала невежеству

Под 980 г. Летопись рассказывает о вступлении на киевское княжение Владимира. Характеристика, которую получает здесь этот русский святой, выдержана в суровом нелюдском тоне: «...не хочу розути робичича» (это слова Рогнеды о нем), «Володимеръ же посла къ Блуду, <...> с лестью глаголя», «Володимеръ же залеже жену братьню, <...> от грѣховнаго бо корени золь плодъ бываетъ», «сольстил еси нами» (слова обманутых варягов к Владимиру), «постави кумиры на холму, <...> и осквернися кровью земля руска», «бѣ же Володимеръ побѣжень похотью женскою», «бѣ несѣтъ блуда» и, наконец, известное «невѣголосъ» (цитируется Лаврентьевская летопись). Портрет киевского князя находится в резком контрасте с обликом равноапостольного крестителя Руси, написанным энергичной кистью митрополита Илариона.

Особо строг летописец к гарему Владимира, заключавшему, по его сведениям, триста наложниц в Вышгороде, триста в Белгороде и двести в Берестове. Гарем дает повод для сравнения князя с библейским Соломоном: «Бѣ бо женолюбѣць, якоже и Соломанъ. Бѣ бо, рече, у Соломана жен 700 а наложницъ 300.¹ Мудръ же бѣ, а наконѣць погибе; се же бѣ невѣголосъ, а наконѣць обрѣте спасенье».

Что Соломон погиб не из-за множества жен, а из-за языческих культов (3 Цар. 11:10), летописцу не кажется важным. В глазах феодально-дружинной Руси как раз моногамия оказалась наиболее уязвимой чертой нового религиозного и общественного устройства; она мало приличествовала высокому рангу князя. Когда Ольга склоняла своего сына Святослава к христианству, он отвечал ей: «Како аз хочу инъ закон прияти единъ? А дружина сему смѣяться начнуть». В той же статье под 955 г. сообщается, что при Святославе не было запрета на принятие христианства, но все крестившиеся осмеивались, «невѣрнымъ бо вѣра хрестьяньска уродство естъ» (слова из 1 Кор. 1:18). Смешным мог казаться отказ от идеалов богатырского мужества, от видимых знаков социального благополучия.

Возможно, что сладострастие не было личным свойством Владимира, но условием его общественного положения в качестве кагана, как об этом свидетельствует арабский путешественник Ибн-Фадлан. По его сообщению, царь руссов, находясь в замке в окружении дружины, «не спускается со своего ложа. <...> Он не имеет другого дела, кроме как сочетаться (с девушками), пить и предаваться развлечениям.² По мнению некоторых исто-

¹ Эта фраза представляет собой цитату, на что показывает отсылочное слово «рече». Источником является Песнь песней, но цифры там другие: шестьдесят жен и восемьдесят наложниц.

² См. Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1951. С. 146.

риков, у киевских славян в IX—XI вв. существовало двоевластие, характерное для государственных форм на Востоке, в частности и для Хазарии, откуда оно было заимствовано славянами. Государственные дела вершил в качестве соправителя воевода, тогда как князь (каган) являлся ритуальным и сакральным символом власти.³ Значит, только он и мог принимать ответственные решения по вопросам религии.

Летописец не помнит сущности ушедших социальных форм, потому дает им этическую интерпретацию. Он завершает сравнение Владимира и Соломона пространными выписками из книги Притч Соломоновых, любясь мудростью библейского царя и забывая о мотивах введения в рассказ его фигуры. И как бы в доказательство преимуществ христианской моногамии преобладающее место в этих выписках занимают похвалы добродетельной жене.

Особую парадоксальность в этом контексте приобретает тезис о том, что не мудрость обеспечивает спасение, что она всего лишь одна из дорог, ведущих к гибели, зато путем спасения может стать прямо противоположное ей невежество неведгласа.

В текстах древней славяно-русской письменности слова «невѣгласъ», «невѣголось», «невѣгласство», «невѣжество» и другие, образованные от этих корней, обозначают невежество, неосведомленность, нередко они применяются в сфере религиозных понятий, при этом язычество понимается как состояние невежества. Например, Олега называли «вѣщим», потому что «бяху людье погани и невѣгласи» (летопись под 907 г.). Можно думать, что по языческим представлениям «вѣщи» и «невѣгласъ» были антонимами, обозначая предельную близость к ведовству и предельное от него удаление. Первое из этих слов, дающее позитивную оценку язычеству, не могло быть использовано для изложения христианской доктрины. В историческую эпоху оно употреблялось для обозначения волхвов и изредка, начиная со «Слова о полку Игореве», в фольклорно-поэтических текстах, так или иначе связанных с языческим мироощущением. Но второе слово нередко употреблялось в текстах церковного содержания, ибо состояния невежества и язычества не отождествлялись, а невежество обнаруживалось в самой христианской среде. Например, как утверждает в 1551 г. Стоглав: «Невѣгласъ попы в великий четверг соль под престолъ кладут».⁴ Кроме того, неведгласом мог быть назван мирянин (о чем ниже).

Связь невежества со спасением, а ложной мудрости с гибелью вовсе не чужда христианским представлениям, взять лишь одно противопоставление нищих духом книжникам и фарисеям, проходящее сквозной нитью по Новому Завету. Но за Мудростью, Премудростью, Софией признается безусловная ценность, немало можно привести выписок из Ветхого и Нового Заветов, где говорится об этом, ср. хотя бы «Премудрость созда себе дом и утверди столпов седмъ» (Прит. 9:1), лежащее в основе христианской софиологии.

Безусловно, князь Владимир не отнесен летописцем к числу нищих духом, поэтому для его спасительного невежества следовало бы поискать более основательных причин. Оказывается, что та же мысль включена в Житие Феодосия, созданное в ту же эпоху и в той же культурной среде: «Благодать Божия съ нимъ и Духъ святыи измлада въселися въ нь. Къто

³ См. Толочко А. П. Князь в Древней Руси: власть, собственность, идеология. Киев, 1992. С. 20 и след.; Петрухин В. Я. Начало этнокультурной истории Руси IX—XI веков. Смоленск, Москва, 1995. С. 130–131; Bogachev M. О диархии в Древней Руси (IX—X вв.) // *Jews and Slavs Jerusalem*, 1995. Vol. 3. P. 69–87.

⁴ Царские вопросы и соборные ответы о многообразных церковных чинех (Стоглав) М., 1890. С. 193.

исповѣсть милосръдіе Божіе? Се бо не избра отъ премудрыхъ философъ, ни отъ властелинъ градъ пастуха и учителя инокимъ, нъ да о семь прославиться имя Господне, яко грубъ сы и невѣжа премудрѣи философъ явися».⁵ Эта похвала, непосредственно следующая за рассказом о крещении новорожденного Феодосия, нарушает логику повествования: младенец характеризуется как неотесанный невежда, оказавшийся мудрее философов. В дальнейшем, как свидетельствует агнограф, он «хожаше по вся дни в цркъвь Божию, послушая божествныхъ книгъ», а после определения его к учителю «въскорѣ извыче вся грамматикія».⁶ Утверждение о врожденном невежестве младенца Феодосия нужно рассматривать, таким образом, как литературный прием.⁷

Известно, что авторское самоуничижение путем объявления собственно-го невежества имело хождение в агнографической письменности. Это был единственный формальный прием домогательства благосклонности читателя (*captatio benevolentiae*), нашедшей себе регулярное использование. То ли неестественный по природе читатель не был расположен к образованным авторам, то ли невежество автора должно было служить доказательством правдивости. Предполагается, что справедлива вторая половина дилеммы, ибо риторика легко могла увлечь образованного автора в мир фантазий, далеко от достоверного рассказа. Прием этот парадоксален по своей сути, потому что прибегают к нему более образованные авторы. Возникает вопрос: не является ли литературным ходом указание на невежество крестившего Русь князя Владимира?

Известно, что некоторые идеи, некоторые культурные формы не возникают спонтанно в разных исторических и социальных условиях, что для их появления нужны особые условия; раз появившись, они передаются из одной культурно-исторической среды в другую и так обретают историческое существование. Другие идеи и формы, напротив, лишены истории, потому что возникают независимо в сходных условиях или вообще не нуждаются в особых социально-исторических предпосылках, имея источником индивидуальную психику или коллективную психологию. Такова, например, с одной стороны, судьба монотеизма, поистине исторической религии, которой, с другой стороны, противопоставлено разнообразие форм язычества, лишенных какой-либо исторической перспективы. Точно так и распространение некоторых интеллектуальных концепций осуществляется путем заимствования, такова, например, судьба риторических фигур *translatio imperii*, *translatio studii*.⁸ Напротив, на основании разобранных мест из Летописи и Жития следует, скорее, допустить, что вера в достаточность или спасительность невежества относится к спонтанно порождаемым идеям, так что ее можно назвать *ignotatio reditiva*. Интерпретация странствующих идей не связана с непреодолимыми трудностями, обычно имеются сведения о их смысле в момент их возникновения. Напротив, истолкование спонтанных идей не имеет прочной опоры в сравнительном материале, потому что и совпадения и различия не носят здесь закономерного характера.

Летописец сообщает, что в 986 г. Владимир с удовольствием слушал мусульманских послов, пока они рассуждали о многоженстве на этом свете и в будущей жизни: «...самъ любя жены и блуженье многое, послушаше

⁵ Успенский сборник XII—XIII вв. М., 1971. С. 73 (л. 276).

⁶ Там же. С. 74, 75 (л. 27г, 28а).

⁷ Сходно оценивает слова Нестора о Феодосии Д. М. Буланин в статье Несколько параллелей к главам III—IV Жития Константина-Кирилла // Кирило-Методиевски студии. София. 1986. Кн. 3. С. 100.

⁸ См. о них Буланин Д. М. *Translatio studii*. Путь к русским Афинам // Пути и миражи русской культуры. СПб., 1994. С. 87—154.

сладко». В этой же — мусульманской — культуре мы находим параллель к невежеству Владимира. Вот что пишет по этому поводу современный знаток Корана: «Мухаммед был неграмотен и потому как бы особо чист и открыт для божественного откровения. Основой для этой концепции послужила кораническая формула „ан-наби аль-умми“: „пророк, простец“. Слово „умми“ принимает при таком толковании свое самое бытовое значение „невежда, неграмотный“».⁹ Для летописца, знавшего весь ход событий в том виде, как он их изложил, было бы невозможно забвение того факта, что спасительный подвиг Владимира не ограничился его личным приобщением к христианству и что он привел ко Христу целый народ. Таким образом, не исключено, что, в глазах летописца, невежество Владимира придает особую значимость его свидетельству, ибо это — свидетельство простеца. Противоположный подход к такого рода ситуациям найти нетрудно; некоторые талмудические источники, например, настаивают на том, чтобы показания простеца, невежды не принимались в суде.¹⁰

Но слово «невѣгласъ» применено к Владимиру еще раз в статье под 988 г. В рассказе о крещении киевлян его произносит дьявол: «Наутрия же изиде Володимѣрь с попы царишины и с корсуньскими на Днѣпръ, и сидеся бе-щисла людей <...> И бяше си вѣдѣти радость на небеси и на земли, толико душъ спасаемыхъ, а дьяволъ стена глаголаше: Увы мнѣ, яко отсюда прогонимъ есмь, сде бо мнѣхъ жилище имѣти, яко сде не суть ученья апостольска, ни суть вѣдуще Бога <...> И се уже побѣжень есмь от невѣгласа, а не от апостоль, ни от мученикъ, не имам уже царствовати въ странах сихъ». Можно видеть и здесь использование значения «невежда», но в данном контексте в противопоставлении апостолам и мученикам у слова возникает новый смысловой оттенок. Простец, простой человек это часто мирянин в противопоставлении членам церковного клира, религиозным подвижникам. Семантическая оппозиция в словах дьявола очень схожа с той, какую мы видим в толковании Феофилакта Болгарского на притчу о соли, потерявшей силу (Лк. 14:34—35): «Аще ли соль отложитъ свое существо, не требѣ всему бываетъ, ни в земли, ни в гною ключима. Азъ убо всякому христианину полезну и растворену велю быти, не токмо учительства даръ поручень, сици же быша: апостоли и учителя и пастуси, — но и невѣгласы ползеваша», греч. соответствие λαϊκός.¹¹ Славянский перевод не очень удачен, смысл высказывания заключается в том, что к служению призваны не только апостолы, учителя и пастыри, но и миряне. Едва ли реплика дьявола восходит к Толковому Евангелию, она, однако, отражает ту же систему представлений.

Похоже, что вопрос о надежном свидетеле представлен в истории крещения Руси в остаточной форме, однако в рамках повествования он должен рассматриваться не как дань литературной традиции, а как отражение жизненно значимых проблем. Осколками его являются два маленьких эпизода. В конце статьи под 987 г. после испытания вер бояре говорят Владимиру: «Аще бы лихъ законъ гречьскый, то не бы баба твоя прияла, Ольга, яже бѣ мудрѣйши всѣхъ чловѣкъ». А в статье под 988 г. после распоряжения Владимира собраться всем на Днепре «люды с радостью идяху, радующеся и глаголюще: аще бы се не добро было, не бы сего князь и бояре прияли». Если крещение князя было результатом рационального исследования («испытания вер»), а также личного религиозного опыта при возвращении ему зрения под Корсунью, то крещение подвластного ему народа было осущес-

⁹ Пиотровский М. Б. Коранические сказания М., 1990 С. 169

¹⁰ Кацнельсон Л. Ам-гаарец // Еврейская энциклопедия СПб. 6 т. Т. 2 Стб. 380

¹¹ ВМЧ 18 окт Стб. 1341

влено в традициях архаической социальной модели, основанной на принципе семейно-правовых отношений. Таким образом, в момент крещения Руси Владимир выступает свидетелем истинности новой религии, его положение простеца, «невѣгласа» делает его свидетельство особенно надежным. И подвиг Владимира не равен апостольскому, а противопоставлен ему, — в этом приходится согласиться с дьяволом. Апостольский путь крещения состоит в рациональном изложении религиозных и нравственных основ и призыве к непосредственному личному религиозному опыту (пропорции двух элементов различны у разных апостолов). Здесь снова напрашивается параллель с основателем мусульманства, который не призывал соплеменников к личному религиозному опыту, а предлагал свой собственный в качестве достаточной основы нового религиозного устройства. Но сам Мухаммед напоминает Моисея в его встречах с Богом на Синае, пока народ Израиля томится ожиданием в пустыне.

В истории крещения Руси, как она изложена в летописи, преобладает государственно-юридический подход к вопросу. Он может быть связан либо с ухившим языческим сознанием, о котором нам ничего не известно и с которым, следовательно, можно связывать любые идеи неясного источника, либо с государственно-политическим отношением к религии, характерным и для византийского правительства, и для языческих властей.

Несмотря на открыто панегирический тон Слова митрополита Илариона, его характеристика князя Владимира как «учителя и наставника нашеа земли» кажется более уместной в данном случае, чем летописный «невѣглась». Великий авторитет императора Константина, введшего христианство в качестве официальной религии своего государства, вовсе не пострадал от того, что сам он долго еще оставался язычником. Приняв крещение в числе первых, Владимир должен был отказаться от тех исключительных религиозных и социальных привилегий, какими пользовался верховный вождь славян-язычников. Как раз они позволяли рассматривать его как символ язычества, но сам летописец идет иным путем, когда невежеству Владимира противопоставляет мудрость Соломона, не язычника, но все же и не христианина. Едва ли князю Владимиру среди его современников на Руси были присущи какие-то особо заскорузлые формы невежества, вызвавшие злополучный эпитет. Заслугам перед язычеством скорее соответствовало бы прозвание «вѣщего», чем «невѣгласа». Между тем свидетельство Ольги оценено обычным путем: его надежность основана на ее мудрости.

Вновь с полной силой противопоставление мудрости и спасения звучит в Киево-Печерском патерике. В 25-м слове о Никите Затворнике тот же дьявол советует затворнику: «Ты убо не молися, но буди почитаа книги, и сими обрящениси съ Богом бѣсѣдую».¹² Под «книгами» разумеется Св. Писание, причем чтение Никиты ограничивается Ветхим Заветом, тогда как Новый Завет отвергается. Это осложнение мотива привлекает внимание историков, которые именно в нем видят причину постигшей Никиту катастрофы, объявляя его первым жидовствующим на Руси.¹³ Эпизод заканчивается следующим образом. после соборной молитвы дьявол оставляет Никиту, а он, который «прежде умѣаше изоустъ жидовскыа книги, нынѣ же ни единого слова не свѣсть, и спроста рещи, ни единого слова знаяше. Си же прѣблагени отци едва научиша его грамотѣ».¹⁴ Конечно, они учили его славянской азбуке, а не древнееврейскому письму. Так освобождение от власти дьявола произошло в условиях полного отчуждения от книжной мудрости.

¹² Абрамович Д. Киево-Печерський патерик. У Києві, 1930. С. 125.

¹³ Малышевский И. Евреи в Южной Руси и Киеве X—XII вв. // Тр. Киевской духовной академии. 1878. № 9. С. 474.

¹⁴ Абрамович Д. Киево-Печерський патерик. С. 126.

В слове 26-м о Лаврентии Затворнике говорится о бесноватом, который «нача глаголати жидовьскыи и потом латыньскы, таже греческыи, и спроста рещи, всѣми языки, ихже николиже слышати, яко боятися и водящим его измѣненню языка и разногласію».¹⁵ В слове 28-м о Григории Чудотворце рассказано, что после попытки воров украсть у него книги он их немедленно продал, а деньги нищим раздал, ибо сказано: «...не скрывайте собѣ съкровища на земли» (Мф. 6:19).¹⁶ Эта оценка книг исключительно с точки зрения их рыночной стоимости находится в вопиющем контрасте с похвалами книгам и книжному чтению, которыми усеяна русская литература со времени ее возникновения.¹⁷ Но контраст этот возник не игрой случая, и речь дьявола к Никите Затворнику представляет собой саркастическое извращение знаменитой похвалы книжному учению, включенной в Летопись под 1037 г. Фактически дьявол цитирует следующую летописную фразу: «Иже бо книги часто чтесть, то бесѣдуєть с Богомъ или святыми мужи».¹⁸ Полемика Патерика с Летописью может быть правильно понята лишь через историю монастырского строительства на Руси.

По мнению И. П. Еремина, в патериковых рассказах Поликарпа звучат «характерные отголоски богомильских взглядов на бесов, покровителей учености: вместо молитвы бес советует Никите заняться чтением и поучением, другого монаха обучает латинскому, греческому и еврейскому языкам».¹⁹ До И. П. Еремина о богомильских склонностях Поликарпа говорил Л. К. Гетц, а позже Д. Оболенский.²⁰ Однако стремление связать с какой-нибудь ересью всякое необычное суждение, исходящее из уст русского книжника XII—XIII вв., может привести к серьезным искажениям при реконструкции культурно-исторической обстановки. Тогда и в Символе веры, преподанном Философом князю Владимиру в 986 г., вместо малограмотной описки придется видеть торжество монофизитства.²¹ Тогда бесноватого из 26-го слова, говорящего языками, придется считать намеренной пародией на апостолов, исполнившихся Св. Духа в день Пятидесятницы (Деян. 2:4—13). Естественнее думать, что осложнение эпизода с Никитой антииудейской темой представляет собой его рационалистическое переосмысление, приспособление к господствующему взгляду на книги как источник мудрости и спасения; выражение «жидовские книги» применительно к Ветхому Завету следует понимать при этом вполне положительно как указание на то, что этот раздел Св. Писания является основой иудаизма, что это — «еврейская Библия». Как результат рационалистического компромисса возникает предостережение от исключительного использования одной формы благочестия в ущерб другим.

¹⁵ Там же. С. 127—128.

¹⁶ Там же. С. 134.

¹⁷ С чем-то похожим сталкиваемся мы в 178-м слове Синайского патерика, где описана долгая история продажи книг Нового Завета за три златицы. См.: Синайский патерик / Изд. подгот. В. С. Гольщенко, В. Ф. Дубровина. М., 1967. С. 223—225. О сожжении книг и их рыночной стоимости говорится в Деян. 19:19, но там речь идет о письменных руководствах для чародеев.

¹⁸ Эта параллель уже отмечена С. Франклином при рассмотрении эпизода с Никитой, некоторые мысли и подход к теме у нас оказываются общими. См.: Franklin S. Booklearning and Bookmen in Kievan Rus': A Survey of an Idea // Harvard Ukrainian Studies 1988—1989. Vol. 12—13. P. 831—848.

¹⁹ История русской литературы. М., Л., 1941. Т. 1. С. 345.

²⁰ Goetz L. K. Das kiever Hohlenkloster als Kulturzentrum des vormongolischen Rußlands Passau, 1904 S. 64; Obolensky D. The Bogomils Cambridge, 1949 P. 278.

²¹ См. по этому вопросу. Thomson F. J. Les cinq traductions slavonnes du «Libellus de fide orthodoxa» de Michel le Syncelle et les mythes de l'arianisme de saint Methode, apôtre des Slaves, ou d'Hilarion, métropolitte de Russie, et de l'existence d'une Église arienne a Kiev // RES 1991. T. 63 P. 19—54.

Вероятно, среди источников рассказа о Никите Затворнике была история из Сводного патерика «о мнѣсѣ, бывшимъ въ горѣ Синаистѣи, потомъ же шедъ и бысть еврейнъ».²² Этот монах также начал с многолетнего затворничества, дело обошлось без книг, но закончилось присоединением героя к иудейской синагоге и совершенной его гибелью. Поведение дьявола в обоих случаях сходно в том, что он воздействует на свою жертву умелыми пророчествами. Место иудейской общины в киевской истории занимают иудейские книги.

Мнение о том, что чтение Библии может привести к умственному расстройству, имеет до сих пор хождение в русской «народной» культуре. Раннее свидетельство о нем сохранил князь Андрей Курбский в своем предисловии к переводу Небес Иоанна Дамаскина: «А для Бога не потакаемъ безумнымъ, паче же лукавымъ, мнящимъ ся быти учителями, паче же прелесникомъ, яко самъ азъ отъ нихъ слышахъ еще будуще во оной русской землѣ, яже под державою московскаго царя есть. Глаголють бо они, прельщаючи юношъ, тѣпчивыхъ ко науцѣ, хотящихъ навькати Писания (понеже во оной землѣ еще многие обрѣтаются, пекущиеся о своемъ спасеніи), и со прещениемъ заповѣдуютъ имъ, глаголюще: „Не читайте книгъ много“. И указуютъ на тѣхъ, аще кто ума изступилъ: „Онсица, рече, въ книгахъ зашелся, а онъсица въ ересь впал“».²³ На поле одной из рукописей Небес записан вариант этого же сообщения: «Ся ерись въ московской земли носится между нѣкоторыми безумными, блядословятъ бо: не потреба, рѣче, книгамъ много учитеся, понеже въ книгахъ заходятъ чловѣццы, сиречь, безумцютъ, або в ерись впадаютъ».²⁴ Апология невежества начинается прикрываться заботой о православии.

Плодотворную почву для бдительного недоверия к ложной мудрости создавала деятельность апостола Павла. Его стычка с языческими философами в Ареопаге, в которой приняли участие «неции же и от епикурии и от стоикъ философъ» (Деян. 17:18—33, по тексту Геннадиевской библии), отразилась в Послании к колоссянам 2:8: «...блподѣте же, еда кто вы есть крадодовдѣи философіею и тѣщю лъстїю по преданию чловеческу, по стухиямъ сего мира, а не по Христѣ Исоусѣ» (по тексту сербского Шишатовцацкогo апостола 1324 г.). Лишь в этих двух стихах Нового Завета употреблены слова *фiлoсoфoc* и *фiлoсoфiа*, ставшие известными славянам в форме заимствований или словообразовательных калек «любомудрец», «любомудрие», «любомудрство». Впрочем, в Геннадиевской библии и в других известных на Руси списках Апостола термин *фiлoсoфiа* был передан непрозрачным соотвѣтствием «хытрость»; некоторую ясность вносил лишь заголовок, которым сопровождался в толковом Апостоле соответствующий пассаж: «...яко не подобает послушати чловѣцкыи прѣмудрости лѣстныи имущимъ прѣмудрость Христову» (РНБ, собр. Погодина 30, л. 198 об.). Во многих византийских сочинениях соответствующие слова и понятия окружены обычным для круга софиологических представлений пиететом, что становилось известно через переводы славянам. С другой стороны, прямое противопоставление знания и спасения, как это, например, в учении Исаака Сирина, получало все большее распространение в аскетической письменности.²⁵ Оно находило себе отражение у славянских авторов. Например, старец Артемий

²² См. Николова С. Патеричните разкази в българската средновековна литература. София, 1980. С. 346—347, ВМЧ 31 дек. Стб. 2761—2762.

²³ Оболенский М. О переводе князя Курбского сочинений Иоанна Дамаскина // Библиографические записки 1858. Т. 1, № 12. С. 361—362. На эту заметку любезно указал мне А. А. Пеханович.

²⁴ Оболенский М. О переводе князя Курбского. С. 362.

²⁵ Вилинский С. Г. Послания старца Артемия (XVI века). Одесса 1906. С. 190 и след.

в письме ученому оппоненту Симону Будному пишет: «Паки о науцѣ писалъ еси, якъ бы многи языки имѣти учителемъ добро. Но не въ словеси, рече апостоль, царство Божие, но въ силѣ добрыхъ дѣлъ. <...> Се бо обрѣтаемъ многи научены во всѣхъ языкѣхъ напротивъ стоящихъ правыя вѣры и въ нечестия и хулы и различныя ереси уклонившихся, и ничтоже ползова ихъ многое учение <...> Можесть бо истинное слово просвѣтити и умудрити въ благое правымъ сердцемъ безъ грамотици и риторикци». ²⁶ Ссылаясь на апостола, старец Артемий имеет в виду 1 Кор. 4:20, и понятно, что слова апостола Павла не могли оставаться без отклика в той среде, которая лишь понаслышке знала о языческой философии. ²⁷ Известные своим неистовством филиппики протопопа Аввакума против учености продолжают линию старца Артемия. ²⁸ В «Книге толкований и нравоучений» он говорит: «Не ищите риторикци и философии, ни краснорѣчия, но здравым истинным глаголом послѣдующе, поживите. Понеже риторъ и философъ не можетъ быть христианинъ <...> Ни на прагъ церковный риторъ и философъ достоинъ внити <...> Риторство и философство вѣшняя блядь, свойственна огню негасимому». ²⁹ Его пятая беседа «О вѣншней мудрости» посвящена обличению ложной мудрости, в качестве темы выставлены следующие цитаты из Св. Писания: «Погублю премудрость премудрыхъ и разума разумныхъ отвергуся» (Ис. 29:14), «Где премудр, где книжник, где совопросникъ века сего? Не обуя ли Богъ премудрость мира сего? Понеже бо не разуме миръ премудростию Бога, благоизволи Богъ буйствомъ проповѣди спасти верующия» (1 Кор. 1:20—21). В самом тексте беседы есть такие характерные слова: «...таже по нихъ бывше Платонъ и Пифагоръ, Аристотель и Диогенъ, Иппократъ и Галинъ: и вси сии мудры быша, а во адъ снidoша, угодиша». ³⁰

Сословие, поставленное историей на роль единственного просветителя русского общества, в согласии со своим церковным назначением стремилось к аскезе, к отрицанию положительного знания и следовало по мере сил наставлениям аввы Макария: «...млъчи, своя дѣлаи, елико моги дръжи языкъ, и имѣи съмѣрение велико, <...> буди яко невѣглазь и рядникъ, имѣи кротость къ всѣмъ». ³¹ Через попа-белыца эти общественные идеалы входят в светский быт с претензией на характер национальной философии. Остается констатировать, что рядом с *ignotatio rediviva* в истории древней русской литературы существует и *translatio ignorationis*.

Итак, отмеченное летописным повествованием невежество князя Владимира играет положительную роль в развитии исторического сюжета крещения Руси, возможно, что оно представляет собой редкий вариант *captationis benevolentiae*. В отличие от классических риторических образцов автор ищет благосклонности читателя не для себя, а для своего героя. Это же наблюдается в Житии Феодосия. История Мухаммеда дает объяснение внутренне-

²⁶ РИБ 1878 Т. 4 Стб. 1324—1325 Столетием раньше о позиции католических монахов говорил Эразм Роттердамский в 54-й главе «Похвалы глупости» «Они уверены, что высшее благочестие состоит в строжайшем воздержании от всех наук, и лучше всего — вовсе не знать грамоты»

²⁷ См. Thomson F. J. The Distorted Mediaeval Russian Perception of Classical Antiquity The Causes and the Consequences // Mediaeval Antiquity Leuven, 1995 P. 303—364.

²⁸ Взгляды этих двух писателей сближает А. Н. Робинсон (Борьба идей в русской литературе XVII века М., 1974 С. 323, примеч. 26) который дает также подборку высказываний Ивана Вишенского в пользу простоты и против учености (С. 319—326). Непосредственным источником идеи о превосходстве невежества могла быть для Аввакума «Книга о вере» (1648), см. об этом у А. Н. Робинсона (С. 336).

²⁹ Памятники истории старообрядчества XVII в. П., 1927 Кн. 1 С. 547—548. На эти слова Аввакума в связи с вопросом о личном спасении обращает внимание А. М. Панченко (Русская стихотворная культура XVII века Л., 1973 С. 191—193).

³⁰ Памятники истории старообрядчества С. 289.

³¹ Синайский патерик С. 398.

му смыслу этого приема. В эпизодах Киево-Печерского патерика мы встречаемся, по всей вероятности, с тем, что убеждение в достоинствах невежества служит сторонникам общежительного устройства в их безуспешной борьбе с укоренившейся на Руси скитской организацией монашеской жизни.³² Но противопоставление мудрости и спасения не имеет устойчивой языковой формы, у него нет сюжетно закрепленного места, поэтому его нельзя оценивать в терминах поэтики как топос, *locus communis*. Правильнее понимать это явление как мотив, возникающий спонтанно и легко вытесняемый при попытках рационалистического истолкования.

³² См. Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви. М., 1991. Т. 1. С. 224–238.