

Г. М. ПРОХОРОВ

**Непонятый текст и письмо к заказчику  
в «Слове о житьи и о преставлении великаго князя  
Дмитрия Ивановича, царя Рускаго»**

**1. Письмо**

В заключительной, похвальной части «Слова о житьи и о преставлении великаго князя Дмитрия Ивановича, царя Рускаго» целиком сохранилось случайно туда попавшее и до сих пор не замеченное письмо. Оно разрывает текст, который лишь при его изъятии обретает смысл. Текст этот и без того непрост; кажется, он был непонятен уже в XV в., и потому Софийская I летопись весь его, со значительными кусками до и после письма (объемом примерно в три машинописных листа), исключила.<sup>1</sup> В первой половине XIX в. издатели Новгородской IV летописи выпустили несколько важных для нас его строк как «не заключающих в себе смысла».<sup>2</sup> В несколько меньшем объеме, чем Софийская I летопись, но в большем, чем издатели Новгородской IV, опустила этот период как «содержащий сложные философские рассуждения» и М. А. Салмина, подготовившая «Слово» для издания в «Памятниках литературы Древней Руси».<sup>3</sup>

В древнейшем виде «Слово о житьи и о преставлении» Дмитрия Донского дошло до нас в списке конца XV в., в составе второй подборки летописного материала в рукописи ГПБ, F. IV. 603. Это одна из тех двух подборок, которые при мысленном их наложении друг на друга образуют так называемую «Новгородскую Карамзинскую летопись», а при реально бывшем в истории их сложении дали Новгородскую IV летопись.<sup>4</sup> Текстом этого списка (л. 382—393) воспользовалась для издания М. А. Салмина, им пользуюсь и я.

Вклинившись в «Слово о житьи и о преставлении...», письмо разорвало фразу о философах Платоне и Пифагоре: «Мнози бо философи быша в миру, но две главѣ быша философомъ — Платонъ и Пифагоръ: овъ благословесно извѣствова, овъ же благоулучнѣ умлъче, понеже...». Именно здесь вписано письмо; оно оторвало от этого начала фразы объяснение, почему Пифагор в отличие от Платона предпочитал словам молчание: «Богъ двойства не имѣт, душамъ имѣет тройство ни едино...». Далее мы рассмотрим весь этот интересный, необычный для древнерусской литературы пассаж о языческих философах внимательней. Мимоходом обратим внимание на то, что письмо оказалось здесь после слова «по-

<sup>1</sup> От слов «Бчелы ничимже хужшу ему быти» до слов «луча испушаа и вся съгрея» включительно; остался конец фразы: «елико наиде». См.: ПСРЛ, СПб., 1853, т. 6, с. 110.

<sup>2</sup> См.: ПСРЛ, СПб., 1843, т. 4, с. 356.

<sup>3</sup> ПЛДР: XIV—середина XV в. М., 1981, с. 224, 563.

<sup>4</sup> См.: Прохоров Г. М. Летописные подборки рукописи ГПБ, F. IV. 603 и проблема сводного общерусского летописания. — ТОДРЛ, Л., 1977, т. 32, с. 165—198.

неже» и оттого первая его фраза стала восприниматься (была воспринята так, к примеру, издателями Новгородской IV летописи) как начинающаяся этим словом: «Понеже преподобство испроси...».<sup>5</sup>

Теперь приведем письмо и сделаем его перевод (разночтения даются по изданию Новгородской IV летописи):<sup>6</sup>

аПреподобство твое испроси<sup>б</sup> у нашего художства<sup>в</sup> Слова. Иг мы припадаем къ Святому духу, благодати дпросяще — слово во отвръзение<sup>е</sup> усть наших, иже не вредит<sup>ж</sup> душа, но<sup>з</sup> обаче веселит. Аще ли дасть Святой духъ глаголати, яко же хоцемъ, то дбйство — неи моек<sup>н</sup> управление, но твоя молитва. лВъмы бом<sup>н</sup> ясно: наше житие суетно есть — ли мысли, ли слово, ли дбйство, — не токмо лбвая, чю и мнимая права<sup>о</sup>, развее разумомъ правымъ правое. «Богъ бо любви есть», чяко же научихомся<sup>р</sup> божественных писаний, соотколе познаваются: праваа — любви.

Аще будеть, досаду от възлюбленнагоу ны, любящему ны, да претръпите: аще любимъ любящаа ны, по господьскому слову, — мытари и грбшници то же творят, взаимное дбйство дбьюци<sup>ф</sup>. Мы же нех<sup>г</sup> взаимноюц любовью<sup>ч</sup> любимъ тебе, но истинною. Но житие мое строитиво есть, не дасть ми бесдбовати с тобою, яко же хоцется.

Уподобихся сбмени тому евангельскому, иже паде<sup>ш</sup> в тернии и подавися<sup>ц</sup>, и не могло плода створити, но токмо колико слышал еси, сице.

О господь здравствуй<sup>ь</sup>.

Это — настоящее письмо, имеющее подобающие тогдашним письмам начало и конец. Ср., например, начало одного из посланий Нила Сорского: «Писание твое, отче, еже писал еси ко мне, — просиши отписати ми к тебе еже на ползу...»; и конец: «Здравствуй о господе, господине отче, и моли о нас грешных, а мы святыни твоей велми челом бием».<sup>7</sup>

О чем в письме речь? Судя по обращению «преподобство твое», автор писал какому-то духовному лицу, вероятно монаху (монахов при причислении к лику святых называли преподобными), и не простому, а, видимо, игумену (ср., как в «Слове» назван в числе присутствовавших на похоронах князя Сергей Радонежский: «Сергий игумен, и ре по до б н ы й старец»; ср. также начало Послания Ивана Грозного в Кирилло-Белозерский монастырь: «В пречестную обитель пресвятыя и пречистыя владычицы нашея Богородицы... и ре по до б н а го и богоноснаго отца нашего Кирила чюдотворца, ... ре по до б н о му игумену Козме...»)<sup>8</sup>. Тот человек уговорил его написать, выпросил у него («испроси») <sup>9</sup> какое-то «слово»: «...испроси у нашего художства слова», — как пишет сам автор.

Преподобство твое выпросило у нашего художства Слово. И мы припадаем к Святому духу, благодати дпрося — слова во отвержение уст наших, которое не вредит душе, но скорее веселит. Если даст Святой дух говорить, как мы хотим, это дело — не моего умения, но твоей молитвы. Знаем ведь ясно: наша жизнь суетна — и мысли, и слова, и дела, не только левые, но и мнимые правые, за исключением по правильному рассуждению правого. «Бог ведь любовь есть», как мы усвоили из божественных писаний, из чего следует, что правое — любовь.

Если случится, досаду от възлюбленного нами, любящему нас, перетерпите: если любим любящих нас, по господнему слову, то ведь мытари и грешники то же творят, замимобразно действуя. Мы же не корыстной любовью любим тебя, но истинной. Но жизнь моя строitiva, не дает мне беседовать с тобою, как хоцется.

Уподобился я семени тому евангельскому, которое пало в терние и было подавлено и не смогло плода принести, кроме только того, что ты слышал.

С господом будь здоров.

а-б преподобство твое испросить. в худовства, худобства, худства. г Нет. д-е просящи слова отвержение. ж вредихъ. з Нет. и Нет. к Доб. л-м Бо ми. н-о но мнимая правда. п-р яко научахомся. с-т отколи познаваются. у возлюбленнаго. ф сдбюще. х на. ц взаимное, на взаимную. ч любовь. ш впаде. щ подавится. ь здравствуй.

<sup>5</sup> ПСРЛ, Л., 1925, т. 4, вып. 2, с. 363.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> См.: Прохоров Г. М. Послания Нила Сорского. — ТОДРЛ, Л., 1974, т. 29, с. 141, 143. Ср. также традиционные заключительные формулы посланий Максима Грека: Бу л а в и н Д. М. Переводы и послания Максима Грека. Л., 1984, с. 106.

<sup>8</sup> Послания Ивана Грозного. М.; Л., 1951, с. 162.

<sup>9</sup> См.: Словарь русского языка XI—XVII вв. М., 1979, вып. 6, с. 299.

## 2. «Художество»

Что значит «художество»? В списках Новгородской IV летописи на этом месте наряду с «художеством» (по старому изданию) — «худовство», «худобство» и «худоство». Но эти три слова неизвестны словарю древнерусского языка. Самое близкое, что там есть, — «худьство», «хуждство».<sup>10</sup> Один из вариантов чтения Новгородской IV летописи, «худоство», приближается к «худьству», но представляет собой, вероятнее всего, результат утраты буквы, может быть надстрочного «ж». И мы не должны забывать, что рукопись ГПБ, F.IV.603 дает по сравнению со всеми списками Новгородской IV летописи первоначальный текст, не прошедший через руки и осмысление создателей этого новгородского варианта общерусского свода, сливавших две летописные подборки воедино. Создатели или переписчики летописи осмыслили «художество» как этикетное выражение самоуничижения — от корня «худ» — и стали и так и сяк приближать его к существующим словам с этим корнем. Но мы должны вернуться к слову «художество». Что же оно могло значить?

В составленном в XIV в. в Сербии словаре к переводу книги «Лествица» Иоанна Синайского разъяснено: «художество — хитрость».<sup>11</sup> Этот словарь в том же XIV в. со списками «Лествицы» попал на Русь и был здесь развит в более широкое «Тлъкование неудобь познаваемомъ в писаныхъ рѣчехъ», где сохранилось то же определение: «художество — хитрость».<sup>12</sup> Само наличие этого слова в тогдашних словарях показывает, что оно было книжным и нуждалось в разъяснениях; отсюда понятны затруднения с ним у создателей Новгородской IV летописи. А что означало «хитрость», или «хытрость»? Из представляющих для нас интерес значений назовем следующие: искусство, ум, разум, умение, знание, наука, рассуждение, толкование (объяснение), ухищрение, философия.<sup>13</sup> Как мы увидим дальше, есть основания думать, что автор «Слова о житьи и о преставлении великого князя...» был с «Лествицей» знаком. Мы увидим также, что он ссылается на «великого Дионисия», значит, должен был быть знаком и с корпусом сочинений Дионисия Ареопагита. А там среди толкований на книгу «О божественных именах» находится специальное развернутое объяснение смысла слова «художество» — ἐπιστήμη (даю греческий текст со славянским и моим собственным переводом):

\*Επιστήμη δέ ἐστι δόξα ὀρθή λογισμῶ δοθεῖσα, ἢ λόγος ἀληθῆς ἐπὶ διάνοιαν ἀμετάπτωτος, καὶ ἡ ἀκριβῆς εἰδησις τοῦ πράγματος καὶ ἀπόφανσις, οὐ καὶ λέγεται ἐπιστήμη, ἀληθείας λόγον καὶ δόξαν ὀρθὴν προβαλλομένη, μὴ δεομένη τῆς ἐκ βαρβαρέσεως τοῦ ὁμοίου βελτιώσεως.<sup>14</sup>

Художество же есть слава права, помысломъ свезанна, или слово истинно въ мысли не прѣпадаемо, и извѣстное въдение вещи и отречение, ее же и глаголетсе художество, истинно слово и славу правую прѣдлагае, не трѣбуе еже от прѣдложена подобнаго извѣщеня.<sup>15</sup>

Художество есть правильное представление, облеченное в суждение, или разумение истины, сомнениями не колеблемое, и точное понимание дела, к которому и относится знание, и утверждение, предлагающее разумение истины и правильное представление, не требующее подобающего подтверждения с помощью сопоставления.

<sup>10</sup> См.: Срезневский И. И. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1903, т. 3, стб. 1416—1420.

<sup>11</sup> Трифуновић Ђ. Речник уз српске преписе Лествице: Прилог познавању српске средњовековне лексикографије. — Жнословенскиј филолог, Београд, 1982, т. 38, с. 83, 85.

<sup>12</sup> Ковтун Л. С. Русская лексикография эпохи средневековья. — М.; Л., 1963, с. 423.

<sup>13</sup> Срезневский И. И. Материалы..., стб. 1428—1430.

<sup>14</sup> PG, t. 4, col. 213.

<sup>15</sup> ГПБ, собр. А. Ф. Гильфердинга, № 46, Дионисий Ареопагит, XIV в., л. 86 об. В более поздней русской орфографии см. то же самое: ВМЧ, октябрь, дни 1—3. СПб., 1870, стб. 410 (Памятники славяно-русской письменности, изданные Археологическою комиссиею, 1).

Значит, и в данном случае, как и в случае «хитрости», смысл слова сочетается в себе знание и умение — умение это знание выразить.<sup>16</sup>

Кроме того, в «Диалектике» Иоанна Дамаскина, переведенной на славянский язык тоже в XIV в., автор «Слова о житии...» мог прочесть определение человека, из которого следует, что «художество» — неотъемлемое свойство человеческого существа: «Человѣкъ есть животно словесно, мрътвѣно, ума и художства приет'но. Сия вса сущьствѣна суть. Аще бо отимеши что сихъ от человѣка, не будетъ человѣкъ: аще бо речеши, яко нѣсть животно, — не ктому есть человѣкъ; и аще речеши, яко нѣсть словесно, нѣсть человѣкъ; подобнѣ и аще речеши, яко нѣсть мрътвѣно, нѣсть человѣкъ; такожде же аще речеши, яко нѣсть уму и художству приетно, не будетъ человѣкъ».<sup>17</sup>

Получается, что «преподобство» обратилось к автору письма с просьбой написать «Слово» как к человеку знающему то, о чем в нем должно быть сказано, и умеющему придать своему знанию подобающее словесное выражение. Применительно же к себе сказать о «художестве» автор мог без всяких зазрений совести потому, что оно считалось доступным и в какой-то мере свойственным всякому человеческому существу.

Первую фразу письма можно, стало быть, пересказать так: «Преподобство твое выпросило у нас, как у знающих дело, Слово», — причем «знание дела» тут надо понимать одновременно в обоих возможных смыслах.

### 3. «Слово»

Видимо, просьба была не из легких, потому что во второй фразе автор говорит, что он припадает к Святому духу с мольбой о благодати слова для достойного ее выполнения. Тут начинает чувствоваться как бы некоторое расхождение между глаголом «испроси», свидетельствующим как будто об уже совершенном деле, и настоящим временем слов «мы припадаемъ». В следующей фразе автор пишет о выполнении просьбы в будущем времени: «Аще дасть Святыи духъ глаголати...». Но в конце письма он ясно говорит о том же как о деле сделанном и представленном на суд «преподобства»: он, автор, уподобился, дескать, семени, подавленному тернием (он имеет в виду притчу о сеятеле из Евангелия от Луки, 8, 5), и не смог «плода сътворити, но токмо — колико слышал еси, сице». Конец письма, как видим, соответствует началу. Значит, настоящее и будущее время срединных фраз говорят, скорее всего, об ожидании автором реакции «преподобства» на заказанное им «слово»: автор молится, чтобы оказалось, что Святой дух дал ему сказать все, как он хотел сказать («глаголати, яко же хощемъ»), а возможный успех в этом деле готов приписать не своему искусству, а молитвам заказчика.

Навряд ли «словом» может тут называться и, значит, быть тем, что «преподобство» у автора выпросило, само это письмо. Рассмотрим его

<sup>16</sup> Ср. в «Материалах» И. И. Срезневского (стб. 1415—1416) круг значений слова «художество»: искусство, опытность, знание, умение, ремесло, занятие, дело, деяние, поступок, причем здесь указывается случай его употребления в древнерусском произведении XII в., в «Слове Даниила Заточника», позволяющий допустить, что оно произведено автором от корня «худ»: «Се же бѣ написах, бѣжа от лица художества моего, аки Агарь рабыни от Сарры госпожа своя», «...пусти тучю на землю художества моего». Д. С. Лихачев переводит эти фразы: «Все это написал я, спасаясь от лица бедности моей...», «...пусти тучу на землю убожества моего» (ПЛДР: XII век. М., 1980, с. 388—391; то же самое см. в кн.: Повести Древней Руси XI—XII века. Л., 1983, с. 420—421). И. И. Срезневский же перевел «художество» в этих случаях собирательным значением «худые дела». Контекст говорит в пользу переводов Д. С. Лихачева, употребление же слова в других памятниках — в пользу понимания И. И. Срезневского.

<sup>17</sup> Weiher E. Die Dialektik des Johannes von Damaskus in kirchenslavischer Übersetzung. (Monumenta Linguae slavicae. Dialecti veteris. Fontes et dissertationes. T. VIII). Wiesbaden, 1969, S. 32.

внимательнее. Если исключить деловую часть, а именно то, что сказано в нем о просьбе «преподобства» и ее выполнении, остается очень небольшое и не очень значительное, хотя очень изящное. Автор говорит, что жизнь его суетна, в том числе и то в ней, что может показаться «правым» (имеется в виду апокалиптическое деление на «правых» и «левых» относительно судии — Христа), за исключением по-настоящему правого, каковое — он цитирует 1-е послание Иоанна (4, 8) — есть любовь. Таким образом, от темы суетности собственной жизни он переходит к философскому различению субъективно и объективно «правого», затем к любви вообще, от нее к бескорыстной любви, и далее к своей собственной бескорыстной любви к заказчику. И все это он выверяет «по господскому слову» — словами Христа: «Аще любимъ любящаа ны... мытари и грѣшници то же творят. заимное дѣйство дѣющи». Заметим, что это не цитата, но сплав разных евангельских фраз. О мытарях Христос говорит в Евангелии от Матфея (5, 46): «Аще бо любите любящих вас, кую мзду имате? Не мытари ли тожде творят?». О грешниках — в Евангелии от Луки (6, 32): «И аще любите любящая вы, кая вам благодать есть? Ибо и грѣшници любящая их любят». О займодавцах же — там же, чуть дальше (6, 34): «И аще взаим даете, от них же чаєте восприяти, кая вам благодать есть? Ибо и грѣшници грѣшником взаим дают, да восприимут равная». Ясно, что автор письма прекрасно знал Священное писание и с легкостью мешал свои слова со словами Писания, черпая памятью из разных его мест, не заботясь при этом о верности букве, стараясь лишь быть верным смыслу.

Заверив адресата в своей бескорыстной или же односторонней, безответной любви к нему («Мы же не заимною любовию любимъ тебе, но истинною»), он сожалеет далее о редкости бесед с ним по причине «строптивости» своей жизни («Но житие мое строптиво есть, не дасть ми бесѣдовати с тобою, яко же хочется») и наконец вздыхает о своем бесплодии, уподобляющем его семени, подавленному тернием. Вот и все содержание письма. Кажется невероятным, чтобы обычные, актуальные и этикетные во все времена сожаления о суетности жизни, о загруженности делами, мешающими повидаться и побеседовать, и заверения в безусловно добрых чувствах к адресату могли являть собой то самое «Слово», написать которое уговорило автора «преподобство» и к написанию которого автор отнесся в высшей степени серьезно.

По набору тем это маленькое письмо сходствует, однако же, со вступлениями к агиографическим произведениям и заставляет вспомнить начало «Слова о житии и учении святого отца нашего Стефана, бывшего в Перми епископа», написанного Епифанием Премудрым. Епифаний там говорит — конечно, гораздо пространней — и о своем желании написать это «Слово»: «...азъ, худый и недостойный убогий инокъ, желаниемъ обдержим есмь и любовию подвизаемаъ, хотел бых написати...»,<sup>18</sup> — и о своих молитвах о слове, причем мы видим тут то же, что и в письме, выражение: «...аще дасть ми слово подобно въ отверzenie усть моихъ...»<sup>19</sup> (л. 651 об.), и о надежде на божью помощь и молитвы епископа: «Аще богу помагающу и молитвамъ епископлемъ споспѣшествующимъ...» (л. 653 об.). Но, конечно, письмо не может быть случайно попавшим не на место вступлением к «Слову» о великом князе. Вступления у этого «Слова» вообще нет, но и текст письма — не вступление,

<sup>18</sup> Житие святого Стефана Пермского. СПб., 1897, с. 1, л. 650 об. (далее листы рукописи, использованной в этом издании, даются в тексте в скобках).

<sup>19</sup> Это выражение, если не было уже своего рода формулой, клише, могло быть взято Епифанием из переведенного с греческого языка «Беседования» Григория Паламы «с хионы и турки», где Григорий говорит: «...хоцу рещи о иже в нас благочестии, еже аще дасть божие слово въ отверzenie усть моихъ» (см.: Прохоров Г. М. Прение Григория Паламы «с хионы и турки» и проблема «жидовская мудствующих». — ТОДРЛ. Т. 1, 1972, т. 27; с. 361).

а маленькое отдельное произведение, предназначенное играть роль вступления или послесловия только для заказчика-«преподобства».

В. П. Адрианова-Перетц обращала внимание на слова этого письма, правда, не замечая его вставного, инородного характера и не выделяя его поэтому из окружающего его текста «Слова о житии и о преставлении...». Она пишет, что «в похвале... есть эпизод, носящий как будто автобиографический характер», приводит ряд цитат из письма по Новгородской IV летописи и заключает: «Итак, некто — „преподобство“ — поручил автору, „худовству нашему“, написать слово в память Дмитрия Донского. Молитве этого „преподобства“ автор сочтет себя обязанным, если его труд увенчается успехом («даст Святыи дух глаголати»); что-то мешало автору „беседовати“ с этим, очевидно, старшим собеседником».<sup>20</sup> По мнению А. В. Соловьева, «то „преподобие“, по просьбе которого автор начал писать свое „Слово“, было духовным лицом, руководившим московским летописанием. Для такого выдающегося государя, как Дмитрий Донской, надо было заказать особо развернутую биографию и похвалу».<sup>21</sup>

Как видим, тот факт, что фразы письма не принадлежат тексту «Слова», нисколько не отменяет наблюдений и мыслей В. П. Адриановой-Перетц и А. В. Соловьева. Судя по всему, «письмо к заказчику» (назовем так это небольшое сочинение) было приложено автором именно к «Слову о житии и о преставлении великого князя» и его сопровождало. Можем себе представить, что оно оказалось случайно вложено — самим ли автором, заказчиком-получателем или кем-то другим — внутрь полученного заказчиком от автора экземпляра произведения. Этот список был затем передан в «издательский отдел» летописного свода, в руки копииста, а тот вместе с текстом «Слова» о князе механически вписал в летопись и вклинившееся в него послание. Это сделало и без того непростой период похвалы князю и вовсе трудным для восприятия и предопределило его судьбу в Софийской I летописи<sup>22</sup> и в позднейших изданиях.

#### 4. «По великому Дионисию»

В целом авторская похвала князю составляет примерно треть всего произведения. Описав погребение князя и приведя как слышанные им горестные слова плачущего народа («Но токмо слышах много народ глаголющ. . .»), автор, начиная похвалу, говорит о причинах, побудивших его взяться за все это сочинение: «Да си, глаголю, понуди мя „Слово“ писати, житие сего», — тема обычная для вступлений.<sup>23</sup> Он сообщает далее, что рассчитывает на божью помощь: «... помощника бо представляю к похвалѣ бога святому...». Говорит о своем методе: что он пишет «по

<sup>20</sup> Адрианова-Перетц В. П. Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русьскаго. — ТОДРЛ, М.; Л., 1947, т. 5, с. 90—91.

<sup>21</sup> Соловьев А. В. Епифаний Премудрый как автор «Слова о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русьскаго». — ТОДРЛ, М.; Л., 1961, т. 17, с. 88—89.

<sup>22</sup> Вместе с этим периодом из Софийской I летописи были исключены схожие периоды в Повести о разорении Москвы Тохтамышем (1382), в рассказах о смерти тверского князя Михаила Александровича (1399) и тверского епископа Арсения (1409), см.: Антонова М. Ф. «Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русьскаго»: (Вопросы атрибуции и жанра). — ТОДРЛ, Л., 1974, т. 28, с. 147—148.

<sup>23</sup> Вступления здесь, как мы знаем, нет; «Слово о житии и о преставлении...» начинается схоже с тем — на это обратил внимание А. В. Соловьев (Епифаний Премудрый как автор..., с. 93), — как начинается основная часть повествования в «Слове о житии и учении» Стефана Пермского. Ср.: «Сий убо князь Дмитрий родися от благородну и честну родителю... Еще же млад сий възрастом...» и «Сий преподобный отецъ наш Стефан бѣ убо родом русинъ... от родителю нарочиту... И еще дѣтищемъ сий, измлада...». И далее и там и тут идут цепочки схожих глаголов.

житию достовѣрна похвалы, акы в зеркалѣ имый, смѣсна разуму божественна писания», т. е., как я понимаю, похвалами отражая жизнь, как зеркалом, но подмешивая к ним «разум» божественных писаний. Добавлять здесь к жизни, считает он, ничего не надо, так как «великому же сему благочестна дрѣжателю от жития свѣтлости — украшение и от прародитель — святолѣпие». И далее идет один из более или менее странных экскурсов в сторону от основной темы, каких в этой похвале несколько: «По великому Дионисию: говорѣ водѣ вѣтромъ бывает, и мокрота земли солнцемъ погыбаеть; умъ — владѣтель чювьствиємъ чловѣчьскимъ; спряжениемъ чювства умъ в сердце сад вкореняет, сердце же плод умный языкомъ миру подаваеть».

Эту ссылку на «великого Дионисия» В. П. Адрианова-Перетц расценила как один из признаков вероятной принадлежности «Слова о житии и о преставлении» XV в.<sup>24</sup> А. В. Соловьев в ответ на это постарался показать, что современник кончины Дмитрия Донского уже мог быть знаком с законченным в 1371 г. славянским переводом сочинений Дионисия Ареопагита.<sup>25</sup> Но никто до сих пор не указал, на что именно у Дионисия ссылается автор «Слова». Я попытался отыскать что-нибудь хоть сколько-то текстуально близкое к приведенному отрывку в корпусе сочинений Дионисия Ареопагита, но пока не смог. И думаю, что это и невозможно. В чем же здесь дело?

Первые две фразы после ссылки на «великого Дионисия» напоминают пословицы или поговорки: «говорѣ водѣ вѣтромъ бывает, и мокрота земли солнцемъ погыбаеть». Из агиографов XIV—XV вв., кажется, только Епифаний Премудрый позволяет себе иногда вставлять в свою речь нечто вроде пословиц или поговорок, например в «Слове о житии и учении» Стефана Пермского: «Видѣние бо есть вѣриѣйши слышания» (л. 650), «подробну бо, рече, созидается град» (т. е. город создается постепенно) (л. 683—693 об.), «акы на воду сѣявъ» (л. 706 об.), «паче дѣла подѣлие» (л. 720).

Слова же об уме, чувствах, сердце, плоде умном и языке похожи на какие-то монашеско-исихастские заметки или афоризмы. В частности, фраза «умъ — владѣтель чювьствиємъ чловѣчьскимъ» напоминает фразу из «Диоптры» Филиппа Пустынника: «А помыслъ убо — властник страстемъ и владыка» (что значит: «А разум — господин страстей и владыка»;<sup>26</sup> «Диоптру» нам вскоре придется вспоминать опять).

Если же взглянуть на весь этот экскурс в похвале князю Дмитрию в целом, то в поле зрения окажется два уровня восприятия — явлений физического мира и умопостигаемых. Похоже, что они соотношены здесь друг с другом умышленно: чувства — вода, солнце — ум, земля — сердце, плод — слово. Судя по следующей за этим экскурсом фразе «Тако же князь Дмитрий знаменит в родѣх бысть», слава родовитого князя сравнивается с ветром, от которого «говорѣ водѣ бывает». Подчинив чувства («мокрота земли солнцемъ погыбаеть; умъ — владѣтель чювьствиємъ чловѣчьскимъ») и сопрягшись с ними («спряжениемъ чювства»), ум «в сердце сад вкореняет, сердце же плод умный языкомъ миру подаваеть». Смысл всего этого, очевидно, тот, что автор, вдохновившись «ветром княжеской славы», но обуздав умом, «осушив» свои чувства, порождает в сердце похвальное слово, а языком подает его миру. При чем же тут «великий Дионисий»? Текстуально, как я сказал, судя по всему, ни при чем. Автор вспоминает его, кажется, именно потому, что этому небольшому отступлению, помещенному им следом за ссылкой на «великого Дионисия», он сообщает двуплановость: ибо сквозь весь корпус сочинений Дионисия Ареопагита, который он, наверное, читал, проходит

<sup>24</sup> Адрианова-Перетц В. П. Слово о житии и о преставлении..., с. 91.

<sup>25</sup> Соловьев А. В. Епифаний Премудрый как автор..., с. 88—89.

<sup>26</sup> ПЛДР: Конец XV—первая половина XVI в. М., 1984, с. 94—95.

мысль (это одна из мыслей, которые проходят сквозь весь корпус), что все богословские образы, почерпнутые из сферы тварного бытия, надо понимать не буквально, но как отражение и выражение иных, умопостигаемых и вообще непостижимых планов бытия. Ссылка на Дионисия играет, очевидно, роль ключа для восприятия, причем, заметим, ключа не к одному только этому экскурсу, ибо им двуплановость здесь не ограничивается. Она свойственна и ряду других мест похвалы, о которых мы будем говорить далее.

Но если автор читал «великого Дионисия», неужели он сам не чувствовал громадной дистанции между его темами, тональностью, стилем и своими? Наверное, прекрасно чувствовал. Если читал, должен был чувствовать. И могли почувствовать его читатели. Но тогда и мы должны если не почувствовать, то допустить возможность присутствия в этой его отсылке какой-то лукавинки. Он как бы пробует писать в духе «великого Дионисия», нимало не смущаясь резким тематическим и стилистическим смещением вниз: вместо бога, сил небесных и церковных таинств в качестве объекта речи представляя здесь князя, «царя Рускаго», а вместо богословско-философского языка — язык поговорок. Такого рода прием резкого снижения плана восприятия относительно ожидаемого, позволяющий даже заподозрить присутствие иронии, неоднократно применяется Епифаний Премудрый.<sup>27</sup>

В начале ссылок на Дионисия Ареопагита экскурсе иронии ни в коем случае не является, конечно, целью автора, но прием указания «вверх», а затем резкого снижения направления мысленного взгляда (при сохранении смысловой двуплановости) здесь налицо.

Похвалив затем род князя, его жизнь, его царственную речь, автор вновь прибегает к образу естества и уже откровенной аналогии князя-царя и бога: «Акы вода раздѣляется от единого испиѣнѣна надвое и пакы сходитя; яко же вси человекѣи земнии, на высоту зряще, недостижно помышляют сѣдящего на ней, тако и мысль предтѣкает ми глаголати о семь велицѣмъ цари». Получается, что князь-царь так же недостижим для авторской мысли, как — по Дионисию Ареопагиту — бог.

## 5. Сравнения и цитаты

Говоря затем о княжеской любви к жене, его чистоте, его религиозном рвении, автор опять применяет целую серию сравнений из мира физических явлений: «Яко же и желѣзо огнемъ разгарается и водою калити ся остроты ради, тако и сна огнемъ божия духа распалехуся и слезами покаания очищахуся», «Сего же ревение к богу тако бывает, аки огонь, дыхая скважню, очима сматряющих на нь сердце устрашает. Душа же его аки нѣкако бремя, а реку: бременень кормникъ, полнь доб-

<sup>27</sup> Так, в начале Слова о Стефане Пермском он как бы буквально понимает приводимый им совет Василия Великого: «Буди ревнитель право живущим и сици имена и дѣлеса нашии на своемъ сердцы» — и отвечает, сменяя образ сердца как материала, на котором пишут, образом обыкновенного писчего материала: «аз не достигохъ в ту мѣру и не приидохъ в сие прясло, еже невидимо на разумныхъ скрыжалѣхъ сердечныхъ написати, но на чувственныхъ хартиахъ изволихъ писати» (л. 650 об.). Замечают иронию в картине посрамления Стефаном Пермским волхва Пама, в уста которого Епифаний вкладывает составленные из библейских выражений дурашливо-жалобные причитания (см.: Поп Р. Несколько замечаний о литературном методе Епифания Премудрого. — В кн.: Культурное наследие Древней Руси. М., 1976, с. 88—94). Иронично, конечно, и резко «сниженное» изображение Епифанием в письме к Кириллу Тверскому «нѣщихъ нашихъ, русскихъ иконописцев, которые от неуверенности и скованности образами «недоумѣния наполнихуся прясно, приницающе очима, мещущу сѣмо и овамо, не толма образующе шарми, елико нудяхуся, на образ часто взирающе» (ПЛДР: XIV—середина XV в. М. 1981, с. 444).

раго наима, яко мощно челоувѣчьскому существу, не бѣ где вмѣстити. Врач убо не бывает никто же, аще не сущѣству преже недуга навыкнет, ни иконописецъ, аще не много смѣсит вапы».

Этот ряд развернутых сравнений заставляет вспомнить ряд подобных сравнений — тоже с явлениями «века сего» — в похвальной же части «Слова о житии и учении» Стефана Пермского: «... яко биричь на торгу клича, тако и ты въ языкѣхъ велегласно проповѣдалъ еси слово божие» (л. 766), «Но яко егда нѣкто будет воинъ царя земнаго или князя вѣка сего воевода, ти лучится ему в полку на рати мужествовати, или во иноплеменицехъ храбровати, или многожды воевати, и брань сотворити, и побѣдити иноплеменикы, и всячески одолѣти, тогда сущии списатели лѣтописцемъ тщатся хвалу ему изложити, и писанми повѣсти украсити, мужествовавшим и храбровавшим за своего си царя или за князя, не паче ли намъ подобаше» (л. 771 об.). Есть тут и сравнение с опытным врачом: «... яко же и врачеве хитрии творят, егда будетъ удъ вреденъ, гниющъ, в телеси — отрѣзают ножемъ и откыдаютъ прочь, — да не большее от того порча будетъ, да не прочее тѣло тоя же язвы постражет и все тѣло изгниетъ» (л. 772); «... акы слѣпъ стрѣлецъ неулучно стрѣляя, сице и азъ...» (л. 776). Хотя, как можно заметить, это все сравнения с людьми, а не с явлениями естества. Но в похвале князю, мы видели, есть и такие сравнения, а главное — все это более или менее развернутые сравнения с явлениями внешнего мира.

Между сравнениями с раскаленным железом и рвущимся сквозь скважину огнем в «Слове» о князе говорится — для похвалы его целомудрию — о «седине» его разума: «Кто ли убо так сѣдъ разумомъ преже старости? Зане и Соломон старость сказаеть цѣломудрие, а не бѣлость власом глаголя». А это заставляет вспомнить Епифаньеву похвалу, завершающую Житие Сергия Радонежского, где тоже говорится о седине разума и тоже в связи с темой чистоты жизни: «... старость бо честна не многолѣтна, ни в числѣ лѣт изчтена есть; сѣдины же суть разум челоувѣку, лѣта же старости — житие несквърно».<sup>28</sup>

Сказав, что настоящим врачом становятся не прежде, чем изучат существо болезни, а иконописцем — не прежде, чем много смешают красок, автор восхваляет князя за то, что он, приняв дарованную ему богом власть, стал, «с богом все творя», настоящим царем — «велие царство створи и настолие земли Руской яви», в отличие от библейских царей, оказавшихся недостойными полученного ими царства: отверженного богом Саула и отступника Ровоама. Для друзей, говорит он, князь Дмитрий был «стѣна и твердь», а для нечестивых противников — «мечь и огонь». И тут автор вкладывает в уста князю слова пророков Иеремии и Давида: «Иеремеино же и Давыдово речение оному рекшу: „Не се ли словеса моя яко огонь, — глаголетъ господь, — и яко оскордъ, разсѣкаа камень?“, — Давыдово же: „Обыдоша мя, яко пчелы сотъ, и разгорѣся, яко огонь в тернии“». Первое, «Иеремеино речение», по крайней мере неточно (ср. Иеремия, 4, 14: «... се азъ даю словеса моя во уста твоя огонь, и люди сия древа, и поясть их»); ничего более близкого я в книге пророка Иеремии не нашел). Что касается второго речения, Давидова, то оно, как и многое другое в этой похвале, заставляет вспомнить «Слова о житии и учении Стефана Пермского». Там эта же цитата использована Епифанием, причем с таким же точно указанием «Давыдово»: «... и прозря Давыдово слово, глаголющее: „Вси языци, обшедше, обидоша мя, яко пчелы сот, и разгорѣшася, яко огонь в тернии“» (л. 672 об.). Как можно заметить, цитаты различаются своим началом и формой слова «разгорѣся» — «разгорѣшася»: в первом случае цитата таким путем (изменением формы глагола) приспособлена к речи князя. Заметим попутно,

<sup>28</sup> ПЛДР: XIV—середина XV в., с. 426.

что во втором случае, в Слове о Стефане Пермском, имеет место точно такая же стяжка слов из разных близких друг другу фраз псалма, как в Письме к заказчику — слов Евангелия от Луки.<sup>29</sup>

## 6. «И яко Павлу Варнава...»

Приведя эти приблизительные цитаты из книги пророка Иеремии и Псалтири, автор вновь возвращается к разговору о своей работе: «И яко Павлу Варнава на проповѣдь подвизашеся, и аз убо, худоумный, на похваление предобяго господина ми слово изнести въсхотѣх». Что означает сравнение автора с Варнавой, а князя-царя с апостолом Павлом? Как перевести эти слова? Согласно М. А. Салминой: «И как перед Павлом Варнава подвигся на проповедь, так и я, худоумный, для прославления доблестного господина своего слово излить захотел»; в комментариях же к изданию Салмина пояснила: «В Библии рассказывается, как связанные дружбой апостолы Варнава и Павел вместе проповедовали христианство».<sup>30</sup> Варнава и Павел действительно вместе путешествовали и проповедовали христианство; но разве автор говорит о себе как о соучастнике княжеского дела? Да и, как известно, совместная проповедь Павла и Варнавы кончилась их разрывом (см.: Деяния, 15, 36—40), а в одном из посланий Павел отзывается о Варнаве как об увлеченном лицемерии иудеев (Послание к Галатам, 2, 13). Автор же «Слова о житии и о преставлении» говорит, что он подобно Варнаве захотел изнести слово на похваление своего господина. Ясно, что он имеет в виду другой, начальный эпизод из отношений Варнавы и Павла, а именно свидетельство Варнавы перед апостолами в Иерусалиме об обращении Савла в Павла: о том, что внушавший им боязнь недавний гонитель церкви, ревностный фарисей, на пути в Дамаск «видел господа, и что говорил ему господь, и как он в Дамаске смело проповедовал во имя Иисуса» (Деяния, 9, 27). Я думаю, что автор прекрасно знал Писание и рассчитывал на людей, которым сравнение Савла-Павла и князя, Варнавы и себя напомним что-то из жизни князя-царя, подобное обращению Савла в Павла. Мне кажется, нам нетрудно понять, на что он намекал, если вспомнить историю гонений митрополита Киприана и его сторонников «всероссиян», противников Митяя и дробления митрополии, а затем обращения к ним князя перед Куликовской битвой, а после гибели Мамая и приглашения в Москву Киприана как митрополита «всей Руси».<sup>31</sup>

<sup>29</sup> См. выше, с. 233; ср. также соответствующее место псалма 117, 10—12: «Вси языци обидоша мя, и именовемъ господнимъ противляхся имъ; обышедше, обидоша мя, и именовемъ господнимъ противляхся имъ; обидоша мя, яко пчелы сотъ, и разгорѣшася, яко огнь в тернии».

<sup>30</sup> ПЛДР: XIV—середина XV в., с. 225, 563.

<sup>31</sup> См.: Прохоров Г. М. Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978, с. 101—112. В этой книге, печатая в приложениях послания Киприана, я неверно, как теперь думаю, датировал текст под названием «От иного послания о повинных», атрибутированный мною митрополиту Киприану (см. с. 193—194). В рукописях он помещается после четырех посланий митрополита Киприана, пятым. Я же поместил его четвертым (с. 202), перед посланием, время которого рассчитал как конец 1384—начало 1385 г. (на с. 204 в книге ошибочно напечатано: «Конец 1382 или начало 1385 г., обоснование датировки 1384—1385 гг. см. на с. 177). Я думал, что он обращен к Дмитрию Донскому после принятия им Киприана как митрополита, и потому датировал его 1381 г. Теперь же думаю, что он мог быть обращен и к Василию Дмитриевичу, тоже, как известно, принявшему Киприана как митрополита. В таком случае положение послания в рукописях совершенно верно с хронологической точки зрения; не было мне нужды четвертое и пятое послания менять местами. И в таком случае понятны делаются слова автора-митрополита, обращенные к князю, касающиеся «от злобы на добро совращения» его отца, «христолюбиваго великаго князя»: «Да оного поминая еже от злобы на добро совращение и потщание апостольскаго управления сего же, еже о людех попечение много. святаго же ти отца, еже добродетельное исправление»

Таким образом, слова «И яко Павлу Варнава на проповѣдь подвизашеся, и аз убо худоумный на похваление предоблаго господина ми слово изнести въсхотѣх» перевести надо, по-моему, так: «И как о Павле Варнава проповедать постарался, так и я, худоумный, похвальное слово предоблественному господину моему произнести захотел».

### 7. «...непомнение злых»

Поскольку дальнейшая часть текста по списку ГПБ, F.IV.603 (л. 390 об.—391) не опубликована и не переведена М. А. Салминой, приведу и переводу ее здесь (разночтения — по изданию Новгородской IV летописи, см. с. 363—364):

Инь<sup>а</sup> добродѣтели вид и въздержаніе, еже святыи<sup>б</sup> любляше. Въ сладости ядыше<sup>в</sup> и краснейше Соломона<sup>г</sup> одѣние ношаше, — еже двѣтець и<sup>д</sup> птицъ притчу имаше, понеже видѣние мимоиде под луну сущимъ всѣмъ, в торжестве же есть видѣніа<sup>ж</sup> житіе се: иже на мори, но токмо иже и<sup>з</sup> под облакомъ — то же и у житіа. В день же трѣжества — непомнение злыхъ. Но глава в торжествѣ — память божиа. Память же божиа надвое раздѣляется: аще разумно — на хвалу<sup>и</sup>, се ли съгрѣшается от правосудства — на хулу<sup>к</sup>. Богъ бо не обьят есть страстию. Не токмо же страстию, но ли хвалою<sup>м</sup>. Человѣчьскыа же вещи обоимъ яты суть — хвалящимъ ю и хулящимъ. Того ради подобает, разумев добръ, хвалити и, или, не разумѣв, молчати.

Мнози бо философи быша в миру, но две<sup>н</sup> главѣ быши<sup>о</sup> философомъ — Платон и Пифагор<sup>р</sup>, Овь<sup>с</sup> благословенно извѣстова, овѣ<sup>т</sup> же благоулучнѣ умлѣче, понеже\*. Бог двойства не имѣет, душамъ имѣет тройство ни единою, телесем<sup>ф</sup> приобщается, не текуща четверства<sup>х</sup>, човствіа внѣ пятства устремленіа сугубац, не постражает шествоство, имѣет чествоство лучшу седмство<sup>ч</sup>.

Один вид добродетели и воздержанія любил святой. Он сладко ел и красивой Соломона одежды послал, — помня притчу о цветах и птицах, потому что видимость всего сущего под луной проходяща, в торжестве же видимости состоит эта жизнь: что на море, что под облаком — то же и в жизни. В день же торжества не вспоминают зла. Главное в торжестве — вспомнить бога. Память же о боге на два вида разделяется: при разуме — это хвала, при погрешности в правом суждении — хула. Но бог не объемлем враждою. Не только враждою, но и хвалою. Человеческие же дела объемлемы и тем, и другим — и хвалящим их, и хулящим. Потому подобает, хорошо поняв, хвалить его или, не поняв, молчать.

Много ведь философов было в мире, но две вершины были среди философов — Платон и Пифагор. Один благими словами возвещал, другой же почитал за лучшее молчать, потому что бог двойственности не имеет, душевной тройственности ни одной, телам приобщается, не бегущей четверки, вне устремления двойной пятерницы чувств, не страдает от шестерицы, имеет честь лучшую седмерицы (или: чем седмерица).

Здесь я прерву цитацию и займусь уяснением смысла приведенного отрывка.

Очевидно, что еда и одежда — не те виды воздержания, которые любил святой князь. Он сладко ел и роскошно одевался, но, как говорит автор, не заботясь об этом, памятуя притчу Христа о птицах и цветах, откуда автору вспомнился и Соломон: «Не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи и тело одежды? Взгляните на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их? Да и кто из вас, заботясь, может при-

(с. 203). Очевидно, здесь имеется в виду то же «от злобы на добро совращение», на которое содержится намек в «Слове о житии и о преставлении великаго князя Дмитрия Ивановича...».

\* В этом месте, напоминаю, оказался вставленным текст письма, здесь я его пропускаю.

<sup>а</sup> И на, ино. <sup>б</sup> святых, святы. <sup>в</sup> яды. <sup>г</sup> Соломана. <sup>д</sup> Нер. <sup>е</sup> рожествѣ. <sup>ж</sup> видѣние. <sup>з</sup> Нер. <sup>и</sup> похвалу. <sup>к</sup> хвалу. <sup>л-м</sup> похвалою. <sup>н</sup> двѣма. <sup>о</sup> биша. <sup>п-р</sup> Платономъ и Пифагоромъ. <sup>с</sup> ово. <sup>т</sup> ови. <sup>у</sup> одина. <sup>ф</sup> тѣла самъ. <sup>х</sup> четверства. <sup>ц</sup> сугубаго. <sup>ч</sup> семство.

бавить себе росту хотя на один локоть? И об одежде что заботитесь? Посмотрите на полевые лилии, как они растут: ни трудятся, ни прядут; но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них; если же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, бог так одевает, кольми паче вас, маловеры! Итак, не заботьтесь и не говорите: „что нам есть?“, или „что пить?“, или „во что одеться?“» (Евангелие от Матфея, 6, 25—30).

Князь знал также, что внешний вид всего сущего под луной преходящ, поскольку вся эта жизнь представляет собой торжество видимости и изменчива, как моря и облака. В день же торжества не помнят зла. При чем здесь зло? Я думаю, это опять обнаружение того же, что подразумевало сравнение с Павлом и Варнавой. Не даром перед этим речь шла об изменчивости жизни. Заметим, что слово «торжество» имеет здесь иной смысл, чем в предыдущей фразе: там говорилось о торжестве «видѣния», здесь же, очевидно, — о торжестве памяти князя. Но сознательно не задерживая внимания на князе, автор переводит взгляд или же расширяет угол зрения: «Но глава в торжествѣ — память божия». И дальше — странное деление «памяти божией» на хвалу и хулу: «аще разумно — на хвалу, се (видимо, должно быть «аще», — Г. П.) ли съгрѣшается от правосудства — на хулу». Имеется ли здесь в виду невольная погрешность, обращающая хвалу в хулу, или же сознательная хула как следствие ошибки в суждениях? Судя по тому, что дальше сказано, что «подобает, разумевъ добръ, хвалити и, или, не разумѣвъ, молчати», правлен второй, «сознательный» вариант.

В литературе XIV в. я знаю лишь одно сочинение, где говорится о сознательной хуле на бога и о его недостижимости для нее (заметим, что Слово о князе тоже говорит о недостижимости: «Богъ бо не объятъ есть страстию. Не токмо же страстию, но и хвалою»); это — «Слово» Иоанна Кантакузина против иудеев, или Диалог с иудеем Ксеном. Это сочинение было переведено на славянский язык не позднее 90-х гг. XIV в.<sup>32</sup> Привожу соответствующий отрывок из него в переводе на современный язык с греческого языка. В этом диалоге еврей Ксен признается экс-императору, что он боится спорить с ним о вере откровенно. «Ибо я знаю, — говорит он, — что ты не стерпишь, если я буду рассуждать об Иисусе. Ведь вы его богом и Сыном божьим считаете». Кантакузин отвечает: «Ничего такого не принимай в расчет, Ксен. Пусть ни малейшее недоверие не помешает тебе продолжать говорить все, что хочешь, относительно бога моего Иисуса Христа; ибо я все вытерплю, даже если бы тебе захотелось прибавить самое гнусное. Дело в том, что из этого не последует никакого ни бесчестья ему, ни вреда. Ведь и отцы ваши раньше называли его и обманщиком, и самаритянином, а он кротко все сносил, взяв на себя их спасение, хотя мог наслать на них тысячи молний и приказать земле разверзнуться и поглотить обидчиков. И никакое бесчестие не замарало его от их выдумок. В самом деле, если кто-нибудь попытается стрелять в небо, ведь никогда не сможет его достать, — точно так же и тот, кто попытается метать стрелы в него. Если, прежде всего, ты не будешь свободно и безбоязненно говорить все, что хочешь, то тебе не удастся хорошо узнать истину. Так что без сомнений спокойно спрашивай и говори все, что нравится, совершенно не опасаясь никаких неприятностей».<sup>33</sup> Можно ли допустить, что автор «Слова о житии и о представлении великого князя» читал этот диалог Кантакузина — если не на Руси, то на Балканах, где сохранился славянский его список? Пока не будет найдена более близкая аналогия, думаю, можно.

<sup>32</sup> Существует его славянский список 90-х гг.: Венская придворная библиотека, № 34, Полемиические трактаты царя Иоанна Кантакузина против магометан и иудеев, см.: Birkfellner G. Glagolitische und kyrillische Handschriften in Österreich. Wien, 1975, S. 124—126.

<sup>33</sup> Греческий оригинал см., например: Vatopedi, 346, XV s., f. 171a—171b.

Дальше в тексте похвалы, как мы видели, говорится, что бог не объемлем «не токмо же страстию, но и хвалою. Человѣчьскыя же вещи обоимъ яты суть — хвалящимъ ю и хулящимъ». Здесь сказывается знакомство автора с отрицательным, апофатическим методом богословия, дополняющим утвердительный, катафатический.<sup>34</sup> Но акцент сделан на человеческой доступности и хвале, и хуле. И потому следующие слова: «Того ради подобает, разумевъ добръ, хвалити и, или, не разумѣв, молчати» — оказываются приложимыми сразу к двум объектам хвалы — и к богу, и к человеку.

### 8. Почему Пифагор молчал

Конечно, автор опять тут же переводит речь на одного бога, правда, опять ненадолго. Делает он это с помощью в высшей степени любопытного — вовсе не негативного — упоминания языческих философов, Платона и Пифагора, как представителей чуть ли не двух методов богословия: «Мнози бо философи быша в миру, но две главѣ быша философомъ — Платонъ и Пифагоръ. Овъ благословесно извѣстова, овъ же благоулучнѣ умлече». Молчал же Пифагор, «понеже богъ двойства не имѣеть...». Здесь начинается уже настоящий апофатический богословский период, где последовательно отвергается ряд свойств, как не принадлежащих богу. Интересно уже то, что причина, по которой Пифагор молчал, объясняется, так сказать, в пифагорейском стиле — с помощью чисел. Значит, автор знал, что пифагорейцы увлекались математическими науками и что у них, по Аристотелю, все «явным образом уподоблялось числам по всему своему существу, а числа занимали первое место во всей природе, элементы чисел они предложили элементами всех вещей и всю Вселенную (признали) гармонией и числом».<sup>35</sup> Мало того, он, получается, знал, что, по Аэцию, Пифагор любил давать толкования рядам чисел и соответствующих им геометрических фигур, говоря, что «из куба возникла земля, из пирамиды — огонь, из октаэдра — воздух, из икосаэдра — вода, из додекаэдра — сфера Вселенной (т. е. эфир)».<sup>36</sup> А из слов, что Пифагор «благоулучнѣ умлече», следует, что автору было известно восходящее к Порфирию свидетельство, согласно которому Пифагор делал тайну из своего учения и его ученики давали учителю «строгий обет молчания».<sup>37</sup>

В. П. Адрианова-Перетц этот период, начинающийся словами «богъ двойства не имѣеть», назвала «совсем малопонятным рассуждением, в котором характерные для Дионисия Ареопагита и его толкователя отвлеченные термины — тройство, четверство, пятьство, шестьство, честьство, семство».<sup>38</sup> Но всех этих терминов в корпусе Дионисия Ареопагита не обнаруживается. Разве что отрицание у бога «двойства» можно сопоставить с одним из толкований Максима Исповедника к сочинениям Дионисия Ареопагита: «Глаголем убо, яко просту премудрость сего ради рече (т. е. Дионисий потому назвал премудрость простой, — Г. П.), да явить же несложное бога и еже ни единого сугубенства требователно, ни же бо отъ учений премудръ богъ, но самовещна премудрость есть».<sup>39</sup> Однако же конкретно для этого своего апофатического периода с восходящим рядом чисел автор воспользовался не пифагорейскими сочинениями, не Аристотелем, Аэцием, Порфирием, Дионисием Ареопаги-

<sup>34</sup> Среди толкований Максима Исповедника на сочинения Дионисия Ареопагита он мог прочесть, в частности: «Яко по дѣвою образу въспѣвается божество: или яко подобно всѣмъ, вся бо в томъ съставляются, или яко отлично, рекше неподбно, ничто же бо есть всѣхъ» (ВМЧ, октябрь 1—3, стб. 286; греческий оригинал см.: PG, t. 4, col. 40).

<sup>35</sup> См.: Антология мировой философии в четырех томах, т. 1. Философия древности и средневековья, ч. 1. М., 1969, с. 283.

<sup>36</sup> Там же, с. 287.

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> Адрианова-Перетц В. П. Слово о житии и о преставлении..., с. 90.

<sup>39</sup> ВМЧ, октябрь 1—3, стб. 368; греческий оригинал: PG, t. 4, col. 109.

том или Максимом Исповедником, а совершенно явно другим литературным произведением, появившимся на Руси примерно в одно время с корпусом сочинений Дионисия Ареопагита, — «Диоптрой» Филиппа Пустычника. Он черпал цифры из того самого места этой книги, откуда черпал автор поэтического приложения к Духовной грамоте митрополита Киприана. Напомню, как там выглядит соответствующее место: «Како разставися сугубое? Како утаися вскорѣ? Тричастное погыбе! Четврьтое же растлѣ! Пятое без дыхания и мртво! Увы, страсти, увы: сугубая десяторица погыбе! И по седмѣй — осмая, (я) же будущаго въображает растворение». <sup>40</sup>

Что касается двойственности, то в «Диоптре» много говорится о двойственности человека, в частности, что бог «сугуба въсхотѣ створити того — от душе и тѣлесе», <sup>41</sup> да и все это произведение построено как диалог души и плоти.

После слов «богъ двойства не имѣеть» в похвальном слове сказано: «душамъ имѣеть тройство ни едино». Обратим здесь внимание не только на «тройство», но и на слова «ни едино»: в «Диоптре» подряд упоминаются две троицы способностей в человеке. Во-первых, три умственные силы, обитающие в головном мозге: «И живут в немъ 3 силы умныя — памятное, мечтанье и размысленое: мечтанное убо спреди, памятное же сзади, размысленое же посреди чрева вглавного» (речь идет о памяти, воображении и рассудке). Во-вторых, это три части души — «помысленое», «яростное» и «похотное» (т. е. способности к мышлению, ярости и влечению). <sup>42</sup> Как видим, молчание Пифагора объясняется здесь посредством еще раньше начатого автором сопоставления бога и человека и на этот раз отрицания применимости к богу того, что свойственно человеку. Ни «двойства» человеческого и ни одного из свойственных душе человека «тройств» у бога нет.

«... телесем приобщается...». Если тут ничего не пропущено, то подразумевается, по-видимому, церковное причастие, причем в таком случае акцент делается на том, что человек причащается именно через тело, а не через свою многочастную душу.

«... не текуща четверства...». Здесь подразумевается «четвероконная колесница добродетелей» — справедливость, мудрость, мужество и целомудрие, о которых говорится в «Диоптре» как о порождаемых тремя частями души: «3 силы, о Душе, — говорит Плоть, — ражают тебѣ... добродетелей колесницу 4-роконну: правда и мудрование ражает помысленное твое, цѣломудренное же пакы — похотное твое, с сими и яростное ражает тебѣ мужество». <sup>43</sup> Образом колесницы объясняется слово «текуща»: «текуще четверство» — бегущая четверка.

«... чювствия виѣ пятства устремления сугуба...». По «Диоптре», человеку свойственны пять умственных сил, или душевных чувств: «ум, мысль, слава, мечтание и чювство последнее» (что я перевел бы как «ум, мысль, представление, воображение и, наконец, понимание») — и пять телесных: «зрѣние, обонѣние, слух, и вкушение, и осазанье». Причем говорится о тех и о других сразу же после речи о трех умственных силах, трех частях души и четвероконной упряжке добродетелей. <sup>44</sup>

«... не постражает шестство...». В «Диоптре» поблизости от цитированных мест (чуть раньше) Плоть перечисляет Душе необходимые для речи «шестострунные уста и къ голосу подобному органския моя уды: горло же и душник (легкие, — Г. П.), гортань же и языкъ, зубы и усты

<sup>40</sup> См.: Прохоров Г. М. Поэтическое приложение к Духовной грамоте митрополита Киприана и другие ритмизированные тексты. — В кн.: Армянская и русская средневековые литературы. Ереван, 1985 (в печати).

<sup>41</sup> ПЛДР: Конец XV — первая половина XVI в. М., 1984, с. 84 (в печати).

<sup>42</sup> Там же, с. 76—78.

<sup>43</sup> Там же, с. 78.

<sup>44</sup> Там же.

с ними».<sup>45</sup> Так что слова «не постражает шестство» понимать надо, мне кажется, в том смысле, что бог не имеет неприятностей, связанных с этой человеческой шестерницей, или просто самой надобности в ней.

«...имѣеть чествово лучшу седмство...». «Седмство» может означать семь веков земной истории. Во всяком случае несомненно, что божье достоинство противопоставляется здесь какой-то чести, связанной с земным, судя же по контексту — именно с человеческим бытием.

Если мы теперь суммируем то, что автор говорит здесь понемногу о своем отношении к делу восхваления князя, то получится следующее. Его побудило к этому выражение народом горестных чувств; он рассчитывает на помощь бога; как зеркалом он отражает своими похвалами княжескую жизнь; от «ветра княжеской славы» чувства его шумят, как вода, но он их обуздывает, подчиняет уму и усилием ума и чувства производит в сердце плод, который его язык и преподносит миру. Но как вода при кипении разделяется надвое, а потом испарившаяся ее часть возвращается к оставшейся на месте и они вновь соединяются, и как людские помыслы, взлетая «на высоту», не достигают бога, так и его мысль «предтѣкает» ему «глаголати о семъ велицѣм цари», т. е. улетает вперед от его речи, а потом к ней возвращается. И подобно тому как Варнава засвидетельствовал перед апостолами христианство недавнего врага-гонителя — Савла-Павла, так и он вознамерился сказать похвалу своему господину. В день торжества он решил не поминать зла; хулить — что бога, что «человѣчьскыя вещи» — признак плохого их понимания, лучше, «не разумевъ, молчати». Пример «благоулучных умолчаний» подал ему Пифагор — такая же вершина среди философов, как Платон, который «благословесно извѣствова». Молчал же Пифагор потому, что бог — в отличие от человека — един и неделим в своем недоступном существе, а человеческая душа делится и так, и сяк, и этак и до бога не достаёт. Может быть, здесь сокрыто что-то вроде оправдания или «смягчающего обстоятельства» для глухо упомянутого выше зла? Как мы видели, автор все время играет планами и объектами речи «по великому Дионисию», чтобы сказать с помощью этих параллелей и переходов больше, чем возможно было сказать.

### 9. «Дщери у пивавици»

Остался небольшой отрывок «Слова», не включенный в издание М. А. Салминой. Приведу здесь и его со своим переводом (т. е. продолжаю прерванную цитацию, приводя разночтения по изданию Новгородской IV летописи):

«Быша 3 дщери у пивавици» свѣта сего: тщеславие, сребролюбие неправого богатства, пьянство несытное, испильнь блуда. Кто ли убо паче оногo дѣвстваа почте или бесплотнеб устави? Чьи суть дѣвствинни храми, написаныа заповѣди, им же научився, уды учивяше и будующе дѣвствовати<sup>б</sup> препираше, утрыодуг<sup>г</sup> обрацаася<sup>а</sup> от видимых к невидимым<sup>е</sup>, вѣнѣнее жу умучаа и силу пламене оттрѣжа<sup>ж</sup>, тайное же богу<sup>з</sup> являя? — Чистых душъ точию невѣстник и бодрѣи<sup>и</sup> душъ<sup>к</sup> съ собою водит<sup>л</sup>, яже<sup>м</sup> съ свѣтлами<sup>н</sup> свѣщами и съ многию пищею масла сряжут.

«Были три дочери у пивавицы» (Притчи, 30, 15) света сего: тщеславие, сребролюбие, влекущее к неправедному богатству, и ненасытное пьянство, чреватое блудом. Но кто же больше, чем он девственность почтил или бесплотие утвердил? Чьи они — хоромы девственности, написанные заповеди, каковым научившись, он сдерживал члены и девственными быть заставлял, внутрь обращаясь от видимого к невидимому, внешнее же угнетая и силу пламени отторгая, тайное же богу являя? Ведь он только чистых душ жених и бодрствующие души уводит с собою, что с горящими свечами и с большим запасом масла его встречают.

<sup>45</sup> Там же, с 76.

<sup>а</sup> дѣвство. <sup>б</sup> всеплодие. <sup>в</sup> дѣвствовати. <sup>г</sup> утруду, доб.: доброты. <sup>д</sup> об-  
щия. <sup>е</sup> и невидимых. <sup>ж</sup> отторжая. <sup>з</sup> благу. <sup>и</sup> бодрие. <sup>к</sup> душа.  
<sup>л</sup> въводить. <sup>м</sup> Нет. <sup>н</sup> Нет.

Пустынному и малженскому житию прищемся межи собою и расходящемся, и<sup>о</sup> ни единому же одолѣвающу. Законному же и супружному житию чьсть приемлю иже преже приближению<sup>п</sup> браку чистотур съхранившимъ, по великому Василию, съ Авраамомъ вводимы в небесныя чертогы, а не яко же челоуѣци мертвии, преже смерти скончашася.

Пустынная и брачная жизнь спорят друг с другом и расходятся, но ни одна из них не одолевает, и кто воспринял честь законной супружеской жизни, а преже вступления в брак чистоту сохранил, те, по Василию Великому, с Авраамомъ вводятся в небесныя чертогы, — не то, что люди мертвые, преже смерти скончавшиеся.

Этот период, где вновь воспеваются княжеское целомудрие, в разъяснениях, кажется, не нуждается. Очевидно, это и есть тот вид добродетели и воздержания, который святой князь «любляше». Первые же тут слова: «„Быша 3 дщери у пиавици“ свѣта сего: тщеславие, сребролюбие неправого богатства, пианство несытное, исполнь блуда» — заставляют вспомнить «Лествицу» Иоанна Синайского, где говорится, что среди всех грехов три греха главные, порождающие остальные: славолубие, сребролюбие и сластолюбие. «Лествица» была известна славянскому миру издавна — в болгарском переводе X или XI в., но интерес к ней на Руси, да и вообще у славян, не был велик до второй половины XIV в., когда сербами был сделан новый ее перевод, собственноручный список которого (1387 г.) привез на Русь митрополит Киприан. Как раз при этом митрополите, в конце XIV—начале XV в., на Руси произошел резкий подъем интереса к этой книге (как и к другой исихастской литературе), сменившийся во второй четверти и середине XV в. глубоким спадом.<sup>46</sup>

Если верно то, что три дочери «пиавици вѣка сего» восходят к трем главным грехам по Иоанну Лествичнику, тогда сластолюбие, заметим, оказывается конкретизированным как «пианство несытное» и эта конкретизация очередной раз вызывает в памяти «Слово о житии и учении» Стефана Пермского, где автор тоже выказывает свое небезразличное отношение к пьянству. Сказав там: «Добрѣ же и Соломонъ лѣчить печаль, велит бо печальнымъ давати пити вино, винограда дѣлательемъ», Епифаний, чувствуется, касается волнующей его темы, ибо тут же спешит отделить «винограда делателей» от пьяниц: «не сего упивания дѣлатели, иже пианствомъ упиваются» (л. 759 об.).

К самим словам «Быша три дщери у пиавици...» несомненная параллель обнаруживается в сочинении под названием «Иполитово: Что есть мудрость, създавшия себѣ домъ?», известном мне по кирилло-белозерскому монастырскому списку ГПБ, Софийское собр., № 1474, Сборник, конец XV—начало XVI в., л. 275: «„Пиавици три дщери бѣша, любовью любими“ грѣху: блуд, зависть, кумирслужение». Сами «дщери» здесь, как видим, не те, что в «Слове о житии...». Разные писатели называли дочерей библейского «пиавицы» по-разному.

Можно еще заметить, что для похвалы княжеской чистоты автор очередной раз пользуется — в исихастском духе — приемом поворота внимания от внешнего к внутреннему («...обращаясь от видимых к невидимымъ, внѣшнее же умучая и силу пламене оттрѣже, тайное же богу являя»), а затем — к Священному писанию, к евангельскому образу пяти мудрых дев, встречающихся в полночь жениха с горящими свечами и хорошим запасом масла (Евангелие от Матфея, 25, 1—13).

Заставляют вспомнить Епифания и заключительные в этом периоде слова «яко же челоуѣци мертвии, преже смерти скончашася»; ср. в «Слове о житии и учении» Стефана Пермского о мертвых при жизни:

<sup>о</sup> Нег.            <sup>п</sup> приближенья.            <sup>р</sup> чистому.

<sup>46</sup> См.: Прохоров Г. М. «Лествица» Иоанна Синайского. — ТОДРЛ, Л., 1985, т. 39, с. 253—258.

«Горе же есть, и люто есть умерети человекѹ душевною смертию, смерть бо, рече, грѣшнику люта есть, рекше душевная смерть: смерть бо души есть мука вѣчная» (л. 680).

Указав на большую близость литературных приемов автора «Слова о житии и о преставлении...» и Епифания Премудрого, В. П. Адрианова-Перетц, между прочим, как раз от всего занимавшего нас здесь периода авторской похвалы князю, не совершенно для нее понятного, вынесла впечатление, что «литературные приемы автора говорят именно не о 1390-х годах, а уже о XV веке».<sup>47</sup> Проводить такого рода границу между литературой 90-х годов XIV в. и первой четверти XV в., мне представляется, никак нельзя. С серединой же XV в. и более поздним временем связывать эти приемы оснований нет.<sup>48</sup> Как мы видели, наблюдения над литературными приемами, темами и источниками как раз этой части «Слова» то и дело вызвали у нас в памяти именно сочинения Епифания Премудрого, а кроме того — появившуюся на Руси в конце XIV в. «Диоптру» Филиппа Пустынника и философско-поэтическое приложение к Духовной грамоте митрополита Киприана. Стало быть, литературные приемы похвалы говорят, что наиболее вероятным временем сочинения «Слова о житии и о преставлении» Дмитрия Донского является именно конец XIV — начало XV в.

Главной целью настоящей работы было нечто вроде охраны и реставрации памятника древнерусской литературы — возвращение «Слову о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Рускаго» не понятой до сих пор части его текста, неоднократно из него исключаемой. Возвращается часть, хотя и уменьшенная за счет обнаруженного в ней другого памятника, Письма к заказчику, но зато проясненная с помощью иных сочинений, появившихся на Руси в конце XIV — начале XV в. Тем самым охраняется и значение этого литературного произведения как памятника эпохи, о которой в нем идет речь от лица современника.

## 10. Взаимоотношения памятников

Остается бросить общий взгляд теперь уже на два различных, но взаимосвязанных памятника, принадлежащих, как мы пришли к выводу, одному автору, — «Слово о житии и о преставлении» Дмитрия Донского и Письмо к его заказчику.

«Слово» о Дмитрии Ивановиче Донском было, таким образом, автору заказано каким-то духовным лицом, очевидно монахом, и не простым, а начальствующим. Автор же был, очевидно, писателем-профессионалом, принимавшим и выполнявшим литературные заказы, причем его слова о необходимости не только терпеть досаду от любимых и любящих нас людей, но любить «незаимной» любовью даже тех, кто тебя не любит, заставляют допустить, что автор что-то уже претерпел от заказчика-преподобства и, во всяком случае, не рассчитывает на его ответную любовь к себе. Может быть также, что слова о бескорыстной, «незаимной» любви к заказчику в этом деловом письме порождены именно тем фактом, что автор работал за плату: в таком случае он хотел сказать, что любит заказчика вовсе не за получаемые от него деньги. Интересно, что в «Слове» автор не назвал своего заказчика и вообще никак не дал понять, что работал на заказ, — в отличие, например, от Пахомия Серба в XV в., который в написанных им житиях охотно писал и об их заказчиках, и о получаемых от них гонорарах.

<sup>47</sup> Адрианова-Перетц В. П. «Слово о житии...», с. 91.

<sup>48</sup> См., например, совершенно иные по стилю и приемам инок Фомы «Слово похвальное о благовѣрном великом князи Борисѣ Александровиче» (ПЛДР: Вторая половина XV в., с. 268—333) и произведения Пахомия Серба.

Ясно также, что автор жил и работал не там, откуда писал ему корреспондент-заказчик, или по крайней мере не часто там бывал, иначе ему незачем было бы писать тому письмо и сетовать на редкость встреч. Судя по тому, что «Слово» посвящено московскому князю, по тому также, что автор называет его своим господином, знает, как тот ел и одевался, как относился к жене, говорит о своих личных впечатлениях от его похорон, использует княжеское завещание и, как установила М. А. Салмина, московские летописные материалы (летопись типа Троицкой, Рогожского летописца и Симеоновской),<sup>49</sup> — судя по всему этому, он жил в Москве и имел какое-то отношение, по крайней мере доступ, к тамошнему летописанию. Получается, что заказчик, имевший, видимо, отношение к сводному общерусскому летописанию — причем отношение такое, какое давало ему право раздавать литературные заказы для общерусского летописного свода, — жил не в Москве.

Кстати сказать, одно из препятствий для отождествления автора «Слова о житии и о преставлении великого князя» с Епифанием Премудрым В. П. Адрианова-Перетц (первая подумавшая, «не сам ли Епифаний сложил „Слово о житии“») увидела в том, что «Епифаний обычно подписывал своим именем все написанное им», а здесь имени автора нет.<sup>50</sup> А. В. Соловьев возразил В. П. Адриановой-Перетц, что сам Епифаний из монашеского смирения, свойственного той эпохе, наверное не вносил свое имя в заглавия своих житий и что внесли его туда позднейшие переписчики, а в заголовок «Слова о житии и о преставлении великого князя» не внесли потому, что это — часть летописной статьи.<sup>51</sup> Я думаю, что В. П. Адрианова-Перетц права, считая, что Епифаний подписывал своим именем созданные им жития, как это вообще обычно делали агнографы (и в частности, в то время на Балканах), и что позднейшие переписчики добавили в его заголовки лишь почтительные слова к его имени («Преподобнаго в священноиноких отца нашего...»). Но я думаю, что прав и А. В. Соловьев, считая, что сохранившееся только в составе летописей «Слово» «и было задумано как летописная статья» и поэтому — подобно другим летописным повествованиям — не носит имени автора. По-моему, оно поэтому же не имеет обычного для отдельных произведений вступления. А. В. Соловьев, заметим, сделал, кроме того, важное наблюдение об общности у «Слова о житии и о преставлении великого князя...» и у созданного Епифанием «Слова о житии и учении Стефана Пермского» как заглавия и ряда литературных приемов, так и едва ли не главного из них — композиционной схемы из нескольких плачей, нигде больше не повторенной.<sup>52</sup> Заметим также, что само наличие этих плачей свидетельствует в пользу времени и духовной среды именно Епифания Премудрого: как пишет И. С. Дуйчев, «когда мы встречаемся в русской литературе этого периода с такими явлениями, как например „излияние слез“ или „плач“, то такие явления нельзя рассматривать изолированно от характерного для исихазма жанра „плачей“ (threni), обычного в византийской литературе последнего периода, и вообще от той „слезливости“, которая, как заметил И. Хойцинга, свойственна и западноевропейской литературе этого времени».<sup>53</sup>

Если, таким образом, теперь увеличивается вероятность написания «Слова» в конце XIV — начале XV в. и одновременно уменьшается число препятствий к отождествлению его автора с Епифанием Премудрым, то

<sup>49</sup> Салмина М. А. «Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русьского». — ТОДРЛ, М.; Л., 1970, т. 25, с. 92—94.

<sup>50</sup> Адрианова-Перетц В. П. «Слово о житии...», с. 94.

<sup>51</sup> Соловьев А. В. Епифаний Премудрый как автор..., с. 94—92.

<sup>52</sup> Там же, с. 95—100.

<sup>53</sup> Дуйчев И. С. Итальянская книга по истории древнерусской литературы. — ТОДРЛ, М.; Л., 1962, т. 18, с. 563.

сможет, допускаю, быть поставленным и оказаться небесплодным вопросом о возможной причастности Епифания к летописанию, прежде всего к московскому, но также — благодаря работе на заказ — и к общерусскому.

### 11. Выполнение обещания

Но кто бы ни был автор «Слова о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Рускаго», политическая идеология его произведения, как это ясно показал А. В. Соловьев, — общерусская, все-российская.<sup>54</sup> Это — политическая позиция и идеология сначала монашеско-исихастской партии сторонников митрополита Кириана, а после его утверждения в Москве в 1390 г. на какое-то время официальная церковная идеология. Князь прославляется в «Слове» прежде всего и главным образом как инициатор и герой битвы «за правовѣрную вѣру христианскую», прославляется как святой. Вспомним, что в 1377 г. по благословению Дионисия Суздальского была создана Лаврентьевская летопись, рассказ которой о Батыевом нашествии, неоднократно подвергавшийся переделке во время создания списка,<sup>55</sup> прославляет князей Юрия Всеволодича Владимирского и Василько Константиновича Ростовского, отказавшихся от «мира студна» с татарами и поревновавших «по правовѣрнѣй вѣрѣ хрѣтянстѣй», как страстотерпцев-подвижников, почти как святых; тот редактор (это очевидно) хотел духовно укрепить и побудить князей Дмитрия Ивановича Московского и Дмитрия Константиновича Суздальского к решительным действиям в начинавшейся тогда освободительной борьбе с татарами: от всероссийской церковной партии им была как бы обещана святость за мужество в этой борьбе.<sup>56</sup> «Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Рускаго» — выполнение этого обещания.

Князь прославляется здесь прямо-таки как монах в душе, исихаст в миру — по горящей в нем и рвущейся, словно пламя из скважины, вере и по ослепительной внутренней чистоте. Но как дает возможность понять разобранный нами похвальный текст, тут не одно только прославление, но и завуалированное отпущение грехов, свидетельство о непамятовании зла. Зло не вспоминается князю, как и Савлу, ставшему Павлом. Кстати сказать, сравнение князя с «апостолом языков» тут продолжено: говорится, что он «многы языки въ своеѣ княжении имяше» и просветил всю Рускую землю»: «Похвалает убо земля Римская Петра и Павла, Асийская — Иоанна Богослова, Индейская же — Фому апостола, Иерусалимская — Иакова, брата господня, Андрея Пръвозваннаго — все Поморие, царя Константина — Гречьская земля, Володимера — Киевская съ окрестными грады, тебе же, великий княже Дмитрие, — вся Руская земля». Это, как известно, слегка видоизмененная формула, заимствованная из «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона, — та же самая, что и в «Слове о житии и учении» Стефана Пермского.<sup>57</sup> Но если религиозный подвиг Стефана Пермского состоял в просвещении христианской верой языческого народа Перми, то религиозный подвиг Дмитрия Донского, позволяющий не вспоминать совершенное им зло, состоит — согласно всему содержанию и пафосу «Слова» о его житии и преставлении — именно в том, что он «не примѣси себе к безумнымъ странамъ на христианскую погыбель», поднял меч на защиту Руси от поганых, победил их и тем самым основал на Руси «веле царство» и сам стал первым «царем руским».

<sup>54</sup> Соловьев А. В. Епифаний Премудрый как автор..., с. 102—105.

<sup>55</sup> См.: Прохоров Г. М. Кодикологический анализ Лаврентьевской летописи. — В кн.: Вспомогательные исторические дисциплины. Л., 1972, т. 4, с. 77—104.

<sup>56</sup> См.: Прохоров Г. М. Повесть о Батыевом нашествии в Лаврентьевской летописи. — ТОДРЛ, Л., 1974, т. 28, с. 77—98.

<sup>57</sup> См.: Адрианова-Перетц В. П. «Слово о житии...», с. 89; Соловьев А. В. Епифаний как автор..., с. 100—101.