
*Светлой памяти
моей наставницы и жены
Марианны Давидовны Каган-Тарковской*

Р. Б. ТАРКОВСКИЙ

**Три древнерусских перевода Эзопа
(Идеологический очерк)**

I

Появление в 1607 г. русского перевода Эзопа, выполненного Ф. Гозвинским, впервые сталкивает московского читателя с басней как самостоятельным жанром, располагающим своим специфическим предметом, а также особой формой сюжетного повествования — своими моделями развертывания фабулы, стандартными композиционными схемами, установившимся набором аллегорических персонажей и типичных конфликтов, как и приемами их назидательной интерпретации и житейской проекции. Последующее умножение списков перевода, почкование разных типов его редакций и широкое их бытование, равно как и опыты изобретения новых фабул по образцам перевода Гозвинского и вслед ему — достаточное свидетельство, что заносной поначалу литературный род пустил в России XVII в. вполне жизнеспособные корни. Социальные противоречия и политические конфликты рубежа XVI—XVII вв. и Смутного времени (проблемы престолонаследия, борьба за власть и распри в боярских верхах, посадские волнения, набеги крымцев, общегосударственное оформление крепостничества, массовое похолопление городского и сельского населения, неурожай, голод, крестьянская война, волны польско-литовской и шведской интервенции и череда сменяющихся самозванцев) неизбежно и настойчиво побуждали общественную мысль к объяснению истоков народной трагедии, представляемой, по христианскому разумению, прежде всего возмездием за всеобщие грехи и падение нравов. Тем самым даже обычные церковные обличения человеческих прегрешений втягивались в осмысление реального бытия и проблем русского общества, положения и взаимоотношений его сословий, — в осмысление мирской, действительной сущности человека. Но отсюда, наряду с общим развертыванием светских литературных жанров, и возрастающая секуляризация дидактического предмета и закрепление басни как ее художественной формы.

Однако секуляризация дидактического предмета — лишь первый шаг приживления басни в России. Две трети века спустя, в полосу новых социально-политических и религиозно-общественных потрясений, следует перевод еще ряда басенных сводов, из которых особо примечательны «Зрелище жития человеческого», переведенное в 1674 г. с немецкого

А. Виниусом, и обширнейший сборник басен Эзопа, Бабрия и Абстемия, переведенный с польского в 1675 г. П. Кашинским. Такая притягательность жанра едва ли объяснима богатствами его фабулистики (в определяющей части уже представленной переводом 1607 г.) или занятностью басенного повествования, очевидно проигрывающего переводной новеллистике того же времени. Да и ни один из переводчиков не полагал в басне развлекательного чтения. Актуальность, а скорее и причины новых переводов — в идеологически и этически ином преломлении традиционных сюжетов, перекликавшемся с социально-экономическими процессами и политическими событиями царствования Алексея Михайловича: дальнейшим закабалением низов, массовым бегством крепостных и холопов, ростом товарно-денежного обращения и имущественным и социальным расслоением посада, все более отчетливой классовой поляризацией сословий, внутриклассовым соперничеством бояр и дворянства, выступлениями городской бедноты и крестьян — и свирепыми «умирениями» восставших. Предмет этих сборников — не нравственные шатания всесветской, исторически безликой «твари божией», а человек позднего средневековья, еще скованный правовыми нормами и этическими представлениями феодальной эпохи, но уже отмеченный симптомами зарождающейся буржуазной психологии и морали.

Для иллюстрации различий как самих сборников, так и характера их переводов естественно сопоставить в них общие фабулы, к примеру, хотя бы первую же открывающую Аккурсиану басню «Орел и лисица» в переводе Гозвинского и версии той же басни в передаче Виниуса и Кашинского. Перевод Гозвинского, если не считать акцентов и пояснений, интерполируемых переводчиком (отмечаю их разрядкой), практически адекватен оригиналу:

Орел и лисица. Орел с лисицею содружившися, близ себе жити начаша и утверждение нрава любве и дружбу сотворше. Орел убо на высоте древе гнездо изви, лисица же в ближних кустех чада породи.

На паству же некогда лисице изшедшей, орел же пици и брашна не имея, слетев в кусты и лисицыны чада возхитив, вкупе со своими младыми птенцы пожре. Лисица же пришедши и содеянное увидевши, не толико о смерти своих чад скорбяше, елико отмстити орлу не можаше: земная бо сущи птицу летающую гонити не возможе. Темь же издалеча став, еже и немощным есть удобно, сопровитника и врага своего, безчествуя, проклинаше.

Не по мнзех же днеш последи нещии человецы козу на жертву принесше, богом жроша. Слетев орел и часть некую тоя жертвы со углем горящим восхити и ко птенцем своим в гнездо принесе. Ветру же люту дышушу сицеву, яко и пламени возгоревшуся. Орличница же еще суще бескрылни, улетети не могуще, спекшеся, на землю низпадоша. Лисица же видевши, притече и, радуяся, пред лицом орлим всех снеде.

Истолкование притчи: притча являет, яко иже дружбу разорившии, аще и обидимых убегнут отмщения, неможе ния ради обидимых, но божия отмщения праведнаго не убегнут. — 1.¹

Иной поворот конфликта по версии Федра, вошедшей в перевод 1674 г. Правда, называть «Зрелище жития человеческого» переводом приходится лишь постольку, поскольку так оно означено самим Виниусом: «преведено из немецкого языка» и проч. В действительности же это сравнительно развернутые прозаические пересказы сюжетных схем, втиснутых немецким источником Виниуса «Theatrum Morum»² в три-четыре рифмованных двустишия. Переводом тут можно счесть лишь исторические параллели

¹ Цифры после примеров — нумерация басен в полных списках соответствующего перевода.

² Theatrum Morum, artliche Gespräch der Thier mit wahren Historien der Menschen zur Lehr. Prag, 1608. Но отмечу, что Виниус перевел уже переиздание «Театра» (о чем — ниже).

(или «прилоги», как называет их Виниус), хотя и они нередко дополняются и осложняются, а то и переосмысливаются переводчиком. Но приведу самое басню, отметив все интерполяции Виниуса:

О лисе и орле. Орел видя некое гнездо лисицы и нача детей ея стрещи. Егда же тии во отлучении матери своєю из гнезда своего изыдоша, абие орел похити я и во гнездо свое принесе. Лисица же издавеча сия видя, восхоте избавити чада своя, но не возможе, нача орла молити, да отпустит я. Он же лисице посмеявашеся.

Лисица же видя, яко высокости ради гнезда орлина не возможет орлу ничтоже сотворити, взем огонь и зажже оно древо орлино, — и тако дети орлины и гнездо его погуби.

Сим являет, яко сущим в силе велицей не достоин малых и немощных уничижая презирати.

Ибо сице сотвори перский воевода Арпаг мучителю царю перскому Астиагу: сей убо уби сына воеводина и на утрие представи того отцу своему в ядех устроена. Он же не ведя, сие плоть быти сына своего, яде. Егда же посем от царя уведе, ничто рече, но посем мстил ему, зане жену и чада его уби, самого же из царства изгна. — 25.

И наконец, польская версия той же басни в переводе Кашинского, не только не тяготившего к каким-либо пояснениям или дополнениям повествования, а, скорее, тяготившегося ими и обыкновенно опускавшего то, что и так разумеется само собою:

О лисице с орлом. Похвтал был орел лисята, когда из ямы выбегли. А gdy tam kżyszczu,³ прибегла к нему лисица и била челом орлу, чтобы ее дети отпустил, а он, челобитья ее не слушаючи, к детям своим улетел.

А так лисица, взявши с огнем головню, пошла за ним, чтобы гнездо его зажечь; а когда ветер огонь роздымал, молвила ему лисица: «Аще ли можешь, борони своих детей!»

Боячися орел, чтобы iskrami latającemi liska ему гнезда не сожгла, ktore było z rozg suchych у tez nierzwy, так молвил ей: «Прошу твоей милости, не делай того для моих молодых детей, а я тебе отдам wszystko твои».

Толк: орла разумей быти человека мочнаго, которой лисице, счесть убогому человеку, czasto обиды делает. Токмо и моров кусают, когда разгневаюцца, — такожде временем убогия над мочными обиды свои мстятца. — 46.

Различия фабульных версий и характера их интерпретации в иноязычных оригиналах естественно определяют такие же различия и переводов. Фатально беспомощная у Гозвинского («земная бо сущи птицу летающую гонити не возможе»), та же лисица с лихвой воздаст крылатому хищнику у Виниуса («дети орлины и гнездо его погуби») и даже, принудив орла взмолиться о милости, освобождает похищенных лисят — у Кашинского.

Столь же различно мыслится идеологический заряд и проекции басенного конфликта. Назидание Аккурсианы здесь все еще в путях гетерономной, мифологической морализации: «иже дружбу разоривши... божия отмщения праведнаго не убегут», тогда как в «Зрелище» — это адресованный хищникам мира сего социально-этический императив, переданный без тягучих пояснений оригинала, а потому и более энергичный: «сущим в силе велицей не достоин малых и немощных уничижая презирати». Еще дальше идет польская версия, отмеченная вызревающим сознанием межклассового антагонизма («орла разумей быти человека мочнаго, которой лисице, счесть убогому человеку, обиды делает») и утверждением права на отмщение попираемых, как и реальности такого отмщения силами тех же попираемых: «токмо и моров кусают, когда разгневаюцца, — такожде временем убогия над мочными обиды свои мстятца».

³ Латиницей даю части польского текста, опущенные Кашинским.

Не менее рельефно проступают мотивы, определявшие выбор иноязычного оригинала полиглотами Гозвинским и Винусом или подвигшие на литературный труд человека отнюдь не книжного дела — симбирского ротмистра Кашинского там, где переводы не следуют, а противостоят своим источникам, так или иначе корректируя, а то и отвергая суждения оригинала, и утверждают идеологически иное видение фабулы и ее урока. Не углубляясь в профессиональные аспекты переводов, сопоставлю передачу и толкование еще одной из первых басен Аккурсианы — «О льве и лисице», той, где лисица от встречи к встрече все более осваивается с царствующим хищником.

Как обычно, Гозвинский во всем следует тексту Аккурсианы:

О лисице и о льве. Лисица некогда не видевши лва, и по некоему случаю сретеса со лвом, и убо первие, изначала тако убояся, яко вмале не умре. Посем же вторе видевши, убояся убо, но не яко же первее. В третие же сего увидевши, тако с ним дерзну, яко и пришед беседоваше.

Истолкование: притча знаменует, яко нрав и присвоение и страшныя вещи удобная творят). — 4.

Это — традиционная версия и фабулы и сентенции об опасности и о привыкании к ней.

В немецком источнике «Зрелища» — «Theatrum Morum» 1608 г. — концовка басни была иная: лиса так и не прониклась доверием ко льву, несмотря на проявленное им дружелюбие: *Wolt dem Lewen nicht recht trawen / Thet ihn allzeit mit Forcht anschawen*, — что и резюмировалось наставлением остерегаться внимания великих господ, а если уж никак не избежать его, не слишком доверять их благорасположению. Эта коллизия и подкреплялась прилогом. Однако позже автор «Театра» (судя по голландскому переводу 1617 г.) вернулся к традиционному завершению фабулы, а с ним — и к сентенции о привычке, только особой привычке — властвовать, ведущей к перерождению самих представлений и о зле, и о добре: *Gewoonte veel vermag in quaede en oock in't goed / Tis d'andere nature in't redelijck gemoed*. А дурная натура, та и вовсе не стесняет себя нравственными нормами — *niet aenwenst toegeschreven*.

Но Винус вообще устранил из сентенции упоминание о власти и обратился к другому аспекту (вернее, следствию) той же коллизии: неизбежной разнужданности зла от омертвления нравственного начала. А в прилоге указал и на источник этого зла:

О лве и лисице. Некогда виде лисица лва издалеча грядуща, от него зело ужасеся, вострпета и скрыся от него. Посем паки внезапно стрете его, обаче не тако устращися, яко первие. Егда же в третие лва стрете и, яко никое же зло от него сотвори, не отбеже от него, но с ним в путь идяше.

Тем являя, яко аще человек обыкнет во благом и во зле, той за обычай и зло без страха творит, ничтоже бояся.

Такая лиса бьяше Финий, ибо егда той от села прииде в Рим ко царю, зело величества царьскаго устращися. Посих же вседневнаго ради царьскаго предстоения преиде страх его, обаче николи же не довери себе, зане ведяше — близость царская яко близость огня (тогда как в ориг.: *Herrn Gunst sich so baldt, als Aprilen Wetter verandert*). Ливий. — 75.

Прежние связи фабулы, сентенции и прилога отошли на второй план и поблекли. Теперь, у Винуса, семантическое единство рассказа гальванизируется новым, более сложным, но и более острым мотивом — уподоблением близости к монарху (чреватой и благодеянием, и опалой — «близость царская яко близость огня») полной атрофии нравственного чувства: «той за обычай и зло без страха творит, ничтоже бояся». Там, где в оригинале речь шла о непостижимости критериев зла и добра в короне-

ванном черепе, в переводе явилась тема фатальной нравственной глухоты царского окружения и разнузданности зла, исходящих едва ли не от того же монарха. Понятно, что в издании 1712 г. этой басни уже не оказалось.

Традиционную фабулу и сентенцию содержал также польский оригинал, что был у Кашинского, который, подкрепив развязку полагающимся ей эпилогом, тут же перевел аллегорию в социальный план, со своими акцентами и житейскими советами:

..В третий ряд лва увидела, осмелившись, пришла к нему и поклонилась ему, а лев ни в чем ее не избидел.

Толк: много есть господ страшных и великих, с которыми убогий люди опасаются заветовать:⁴ а так против таких господ держи смирение и покору а латво ('легко') умякчишь ево серцо. — 45.

Понятно, что это не самый крутой поворот толкования. Сменилась не так идея, сколько модальность и тонус наставления: вместо созерцательных умозаключений о свойствах человеческой натуры — немедленное (хотя и малопривлекательное) решение социальной ситуации. Однако в переводе Кашинского нетрудно отыскать идеологические сдвиги более радикального порядка. Так стало с сентенцией басни «О зайцах и жабах», по которой отчаяние одних бедствующих снимается еще более горестной участью других: «злодествующие человецы инеми, злейшая терпящими, утешаются», — как передана эта формула биологического эгоизма индивида Гозвинским. Симбирский же ротмистр, не понаслышке знакомый с событиями разинского Поволжья, не просто отверг, но заменил традиционную формулу на полярную, противопоставив эгоизму индивида чувство взаимной поддержки и социальной солидарности неимущих:

О зайцах с жабами. Сошлись были зайцы на совет и кручинились на нужу и скудость свою, что не было нужнейших ('несчастнейших') зверей над ними, понеже люди, птицы и звери их ловят и ядят, а они никому оборонитися не могут. И удумали все вдруг потопитца, нежели в такой нужи на свете жити, — и пришли к одному озеру.

Послышали жабы их великое стонание, скакали в воду и занярялись. Видячи то один заяц, которой у них первым был вожем, застановил всех своих товарищей, которым так молвил: «Не теряем своих напрасно голов: суть бо еще нас хужи звери, которых перед нами утекают и топятца в воде!»

Толк: когда бедный и нужный человек видит большую инаво, нежели свою, нужу, такожде ему в нужи хочет пособити, аки и самый себе (тогда как в оригинале: tedy mu iego niedostatek miley znosić u przytomować). — 132.

Однако сколь бы ни был выразителен подбор подобных примеров и сопоставлений, он не заменяет обзора целого.

II

Трудно однозначно решить, почему Гозвинский, переводчик Посольского приказа, по самой службе своей каждодневно соприкасавшийся с острейшими конфликтами Смутного времени, выбрал из ряда доступных ему рецептов Эзопа самую откровенную от какой-либо социально-политической проблематики — византийскую рецензию жизнеописания и басен. И будь то профессиональная верность оригиналу или все-таки старания держаться подальше от политических страстей и столкновений, но перевод Гозвинского представлял лишь модели житейского поведения окружающих, если не вообще абстрактного индивида, но не социальные коллизии. Равно и в сентенциях перевода доминируют не этические императивы, а констатация

⁴ Zawetować (польск.) — 'протестовать', 'мстить'. Далее необходимые пояснения слов даются в скобках в тексте.

нравов и обыкновения: таковым свойственно таковое, — типа «пребывают естества сице, яко же изначала приидоша» (71): «лукавое естество благого нрава не питает» (67), а «премудрии человецы от вредных и видимых бед отбегают» (133).

Особого внимания в деятельности Гозвинского стоил бы перевод «Тропника», выполненный уже несколько в иной обстановке 1609 г. и не с латинского оригинала «De contemptu mundi, seu de miseria humana», а с польского перевода знаменитого «творения иже во святых отца нашего Иннокентия, папы римскаго», с именем которого связана одна из самых блестящих страниц в истории католицизма, но которого, разумеется, никогда не канонизировала русская церковь, и все же именно так, «святым», трижды величаемого в тексте Гозвинского, что поневоле наводит на мысли хотя бы о вероисповедальной приверженности переводчика.

Предмет «Тропника» — в немалом те же нравственные язвы всечеловеческого обыкновения, о которых с эпически умудренной невозмутимостью рассказывается и у Эзопа. Но каждая из 87 глав «Тропника» — это эмоционально напряженная проповедь аскетического отвержения мирских устремлений и дел человеческих: «в суете бегают человецы и претекают чрез оплоты и чрез стези, преходят горы, пресекают холмы, превосходят камения, размеряют долины, ступают глубины, прозирают рвы и расселины глубокия и глубину морскую и непостоянство рек, темности и чащи лесовыя, пустыни безпутя...» (и после длинного, составляющего восходящий полупериод перечня промыслов и страстей человеческих) «...звери гонят, дела разсужают, чины уставляют, прочии крадут и брань составляют, и сами убивают, и сим подобных вещей множество творят, — дабы множество имения собрати, и притяжания умножити, и богатство во всем получитьи, и славу от человек восприяти, и власть над всеми прияти. Вся сия ничто же ино приносит, точию труд и скорбь сердечную.. И се слышавше и никто же богатством и славою мира сего не превозносится, понеже вся суета суть» (гл. XII). Отвергается весь круг бренного бытия, где «несть ни единого под небесем кроме трудов, и несть ни единого под луною кроме печалей, и несть ни единого под временем кроме суеты» (гл. X), где «богатый и нищий, раб и свобод, прочее же злый и добрый — все купно печальми мира сего оскорблены и мучением мирским стеснены» (гл. XIII) и где «блаженни суть, иже умирают преже рожения» (гл. V). Патетика аскезы исполнена столь жгучего неприятия житейских помыслов и страстей человеческих, обрисованных со столь отталкивающим, не смягчаемым ни нотою снисхождения отвращением и к нравственной, и к телесной природе человека, что едва ли не питается желчью всепронизывающей мизантропии: «блажен есть тот, иже вся возненавидит, еже есть мира и еже в мире» (гл. XV).

Нет слов, — рискованно подозревать переводчика в приверженности мыслям и настроениям оригинала. И все же здесь не обойти заключающей перевод «Тропника» записи о исполнителе перевода, его заказчике, целях и позиции переводчика:

В премудростех славимый
И в разуме хвалимый,
Честностию же чести честно почитаемый,
Во своих бо сих делех художно познаваемый,
Понеже трудолюбно подвизаемый
И усердно совершаемый,
Богом же самем наставляемый —

Феодор Касиянов, сын Гозвинский, греческих слов и польских переводчик, прошением... благонаравна и благочестию рачителя купца... (и после скрытого криптограммой имени)

...перевел сию книжицу с польскаго на русский язык в царствующем граде Москве в лето 1609 во славу богу и в благодарение, в пользу же и наслаждение душевное чтущим и слышащим ю. Аминь.

Для русских традиций тут необычна уже самохарактеристика переводчика, не просто далекая от исконного на Руси авторского смирения, но именно «в сих делех» исполненная сознания некоего мессианского служения: «богом же самом наставляемый». Неминуемы и догадки о причинах, по которым Гозвинский, опять-таки вопреки тому, что «тайнописные записи делались о себе, но не о другом»,⁵ совершает как раз обратное: скрывает и вместе с тем подчеркивая закрепляет криптограммой имя «благонравна и благочестию рачителя» заказчика перевода — лица, так заинтересованного в появлении на Руси знаменитой книги Иннокентия III, — «в пользу же и наслаждение душевное чтущим и слышащим ю»...

Но возвращаюсь к переводу Эзопа.

Редактура византийского монаха Плануды (1260—1310), изданная в 1479/80 г. в Милане Бонном Аккурсием и затем широко тиражированная типографиями Западной Европы, не затронула изначального облика и языческой природы Эзоповых басен, так что на Руси, в силу исторически иных, нежели в православной Византии и на католическом Западе, условий и форм христианизации и, как следствие их, жесткой нетерпимости к «еллинской прелести», басни Аккурсианы попадают далеко не в благоприятствующую им религиозно-этическую атмосферу. Тут остро и болезненно сознается идеологический парадокс ситуации — сподобить языческие образцы нравственному воспитанию христианина, что естественно порождает вопрос о соотносительности в притчах этического с религиозным и профессиональным. Не могло не настораживать московский клир также довольно непринужденное, отнюдь не в духе русского православия, обращение в тексте Гозвинского с теологическими категориями. И уж никак не укладываются в иконографический канон жизнеописания праведного наставника ни фабула анекдотически неблагочинного, а подчас и скабрёзно-шутовского «Жития естеством острейшаго Есопа Фригийскаго», ни сам Эзоп, пронизательный, но простоватый, незадачливый, но и себе на уме уродливый раб, встречающий во все и всюду и отнюдь не чурающийся плотских благодатей.

Дидактическое средоточие басни — сентенция. Причем в Аккурсиане наизидание никогда не предваряет рассказа, а следует только из него и после него, так что ни дедуктивные построения, ни априорные заповеди «Притчам» 1607 г. не свойственны. Более того, — лишь немногие, всего два десятка из 144 сентенций перевода Гозвинского формулируют прямые поведенческие предписания и запреты — «подобает» или «не подобает», сводимые к наставлениям прежде всего довольствоваться и ограничиваться данным: «подобает настоящим довлетися, несытства же бегати» (132), или «подобает и нам своими довлетися, помышляюще, яко любостяжание и любоимение ни к чесому же пользовательно, но и паче и настоящее погубляет» (93), и «не подобает скорбети, аще что и не получим» (12), и, уж конечно же, не следует докучать своей нищетою имущим: «не подобает князем и богатым завидети, к сей их зависти нужу и беду поминающе, нищету и убожество любити» (54).

Предписывается питать признательность благодетелю и оказывать помощь другу. Так, «подобает благодетеля познавати и ему благодарение

⁵ Лихачев Д. С. Текстология. 2-е изд. Л., 1983. С. 321.

воздаяти» (78, то же 37), а также «..другом во время скорби и нужды помощь подаяти» (28).

Но главное — не обольщаться иллюзиями, быть осмотрительным во всем и со всеми: «подобает от сицевыя любви и дружбы отбегати, иже есть сугубаго естества и двоедушно» (122) и «наипаче нам сих ненавидети подобает, иже всегда ко благодати хотят нам глаголати» (39), равно как «не подобает надеяться, иже от чюждых благотворити обещавающим» (125). Мотив остерегающей предусмотрительности — в природе самого жанра и самый настойчивый: «не подобает неразумно и незасудительно приступати к вещем» (17), «не подобает преже видения слухом самем смущатися» (33), «не подобает никому же с небрежением ко всякой вещи жити, да некогда скорбию бедствовати будет» (130). И напротив — «подобает разумну мужу преже конец зрети вещем, посем же тако к вещем приступати» (3) и «..ко всякой беде и нужи приуготовлятися» (50), а тем более «от сицевых бегати и блюстися подобает, иже своих не щадят» (20).

Впрочем, эти вполне христианские наставления дополняются еще одним, но едва ли не стоящим всех других — из басни о нетопыре, готовом назваться то мышью, то птицей, как и отречься от любого из этих прозваний, лишь бы спасти свою шкуру: «тако подобает и нам не во едином имени всегда пребывати, помышляюще, яко временем сообразующиися многажды бед убегают» (105), — чем не апология вероотступничества, перемены политических лагерей и ренегатства?

Остальная масса сентенций вообще не поучает, как следует (или не следует) поступать в этом мире, а говорит лишь, как действительно в нем поступают, — не должное, а данное, не нравственное, а нравы, зачастую даже без какой-либо их оценки. Так что предметом Аккурсианы предстают не заповеди и категории религиозно-этического долга, а человеческое бытие, протекающее далеко не по божественным откровениям. И божественное тут редко вторгается в круг дел человеческих (1, 40, 61), если вообще не остается в покое созерцающего всеведения: «божественному оку вся не утаенна и не сокровенна» (15) и «аще человеком утаим кленущесе, богу же не утаим» (22).

Но в баснях присутствует до полудюжины и древнегреческих богов, повадки которых мало чем отличаются от человеческих, коль уж они впутываются в земные конфликты, и тем не менее каждого из которых перевод сопровождает либо замещает величанием «бог», без как-либо означенного вероисповедного отстранения. Понятно, что при укоренившейся на Руси нетерпимости к «бесам еллинским» такое словоупотребление сплошь да рядом выходило за допустимые рамки, и когда в басне земному плуту случалось обвести небесного и фабульная ситуация напрямую переводилась в сентенцию, то волей или неволей, но христианский бог уподоблялся поганскому, а лингвистические проблемы перевода осложнялись профессиональными и этикетными, решение которых у Гозвинского не показывает в нем особого ревнителя московского православия. Так было в басне о путнике, который, посулив «Ермису-богу» (в греч., конечно, просто τῷ Ἐρμῆϊ) поделиться половиной найденного в дороге, —

..обрете пиру, исполнену фиников и мигдалов. И сию с радостию взем, финики и мигдалы снеде, финиковы же кости и мигдальныя чешуя на некоем возложи жертвеннице, глаголя: «Имаши, о Ермисе-боже (в оригинале опять лишь τῷ Ἐρμῆϊ), по моей молитве и обещанию, ибо обретенного и внешняя и внутренняя тебе приношу!»

Толкование: притча к мужу-сребролюбцу, иже и бога (хотя в греч.: τοῦς Θεοῦς — 'богов') любостыжания ради обмановающа. — 43.

Дело не в том, что подобным изобличением стяжательства расшатывается постулат о божьем всеведении. Существеннее иное — непринужденность, с какой Гозвинский представляет читателю языческих богов в басенном рассказе (14, 128) и столь же легко замещает их на христианского в поучении, нимало не смущаясь еретическими для московской церкви накладками. И подобная манера регулярна. Так, из басни, в которой Ираклий-богатырь (Геракл) не откликнулся на просьбу справиться с увертливой блошкой, следует благочестивая заповедь не докучать божеству (τοῦ θείου) пустяками: «не подобает о малых вещех бога призывати, но токмо в нужных» (58). Но благочестиво ли само соотнесение образа божьего с коллизией «блоха и Геракл», сколь бы условно и какой бы стороной это соотнесение ни просвечивало, — Гозвинского не смущает. Там же, где вмешательство небес все же провозглашается, ниспосылаемая ими «благодать» оказывается подчас такого рода и сопровождается такими акцентами, что не могла не шокировать московское благочестие:

О алекторех. Два алектора о курицах браняхуся. И един другаго бив, отогна, и на месте осененном отшед скрыся. Победивый же наверх возлете и на высокой стене став, велегласно возгласи. Орел же налетев и абие сего восхити, а иже на месте темном скрывыйся невозбранно от сего часа курицы топташе.

Толкование: притча знаменует, яко господь гордым противится, смиренным же свою благодать дает. — 140.

Понятно, что это — крайний пример; в следующей, «благочинной», редакции кощунственный финал басни просто отброшен. Но так — уже в истории бытования перевода, тогда как сам Гозвинский не очень усердствовал в устранении разноречий Аккурсианы со взглядами московского клира либо мог не считаться с ними.

Из церковного круга идеологически выпадает употребление всех культовых слов, встречающихся в «Притчах», — таких, как «святилище», «алтарь», «покаяние», «молитва», «душа», контекстуальный ореол которых в баснях явно не православного чина. Да и сама лексема «бог» (5 употреблений), — даже вкупе с ее языческой адресацией (еще 18 употреблений), — обладает в «Притчах» необычно низким частотным рангом для любого древнерусского текста.⁶ Там же, где Гозвинский все-таки приноровлял перевод к христианским воззрениям, он ополчался не на древнегреческий пантеон (давно ставший для католика литературно-расхожей персонификацией понятий неконфессионального ряда), а против живых языческих суеверий или предписаний чужих религий. Так, устраняются мотивы прорицания по птицам (85, 90), снимается упоминание не допускать в святилища вкушающих свинину (64), а ниспровержение языческой статуи перевод, вопреки оригиналу, не называет надругательством (124). Во всем же остальном — и в сюжетах, и в наставлениях — «Притчи» не соприкасаются с профессиональными темами, но обращены к мирским взаимоотношениям индивидов, причем не столько к проблеме нравственного, сколько к нравам, оценка которых если и выносится, то не с позиций религиозной морали (хотя по большей части и не вопреки ей), а с точки зрения «разума», вернее же — корыстной разумности и житейских обстоятельств.

Выстраивать мир эзоповской басни в логически стройный, концептуально единый нравственный кодекс — бесполезно. Это разве что совокупный, но не гомогенный социально-этнический и культурно-психологический опыт античного восточного Средиземноморья, уложенный в возможно более до-

⁶ См.: Тарковский Р. Б. Старший русский перевод басен Эзопа и переписчики его текста. Л., 1975. С. 154—158.

ходчивые и убеждающие формулы, настойчиво, зачастую по несколько раз, повторяющие одни и те же мотивы, варьируя их своими акцентами, а то и полярными выводами. И все это тянется путаной чередой сентенций, которые так же дополняют друг друга, как и нередко исключают одна другую, стихийно развертывая противоречия и единство того человеческого бытия, где слово не тождественно делу (134), видимость — сути (10), и где бесчестье легко провозглашается честью (64), а покорность спасительнее бунта.

К примеру, антитеза страха и преодоления его, как она проступает в разных контекстах и ситуациях, пока не оборачивается дилеммой покорности или протеста. Страх и пренебрежение им сталкиваются уже на уровне суждений о неизменности человеческой природы («естества страшливаго и боязливаго никоими же похвалами не укрепиши» — 52) и роли жизненных обстоятельств и привычки к ним: «нрав и присвоение (ἡ συνήθεια — 'привычка') и страшныя вещи удобная творит» (4) и даже «..благопренебрегательная творят» (113).

Разноречие само по себе не стоило бы внимания, не проникай оно и в ситуации выбора между отпором насилию и смирением перед ним. Вновь и вновь выстраиваются в «Притчах» аргументы и соображения, должные предостеречь от противоборства с «лутчими», «большими» и «высочайшими». Читатель запугивается тщетностью и заведомо бесславным исходом противления «лутчим» («иже лутчим сопротивляющеса к равной чести не приходят, но смеху и поношению исполняются» — 90) и непомерным, даже губительным для смертного риском быть втянутым в столкновение с «лутчими» («иже с лутчими любопрящеса своего спасения пренебрегают» — 99), не говоря уже об откровенном страхе перед «высочайшими» и понимающем сочувствии к «претерпевающим лаяния от недостойных ради страха высочайших» (142). Индивиду остаются лишь преимущества спасительной покорности «большим» («иже вовремя лутче себе не сопротивляющеса лутше сих бывають, иже любопрятся сопротив болших» — 138) да утешения рабьей побасенкой о смирении, торжествующем над насилием: «мнози человецы, несохранительно и небрежно на смиряющихся врагов лстивно и неразсужденно приступающе, от смирения сих погибають» (62).

И все это было бы в своем роде последовательно и логично, не будь в тех же «Притчах» призывы к жесткому отпору насилию, да так, чтобы оно и другим неповадно стало: «иже первее находящим сопротивляющеса — и иным страшны бывають» (115), и даже — к превентивному наказанию зла: «не ползует человек, чтый лукаваго человека, биюще же его — наипаче ползует ся» (124). Понятно, что критерии оценки, кого счесть или не счесть «лукавым» (в любом из средневековых значений этого слова), и решения «читать» или «бить» здесь не менее подвижны и растяжимы, чем убеждения индивида, способного «не во едином имени всегда пребывати» (105).

Нравственная картина мира, как она представляется Аккурсианой, запутанна, часто несообразна и безрадостна. Этическую концепцию басни определяет и заполняет человеческий эгоизм. В ее центре не социум, а индивид, и не его социальные проблемы, а извечное противостояние пассивному, даже беспомощному добру активного и энергичного человеческого зла, персонифицируемого в пространном перечне отвлеченных этических типов — «недостойных и неправедных», «буих» и «безсловесных», «ленивых» и «нерадивых», «суетных» и «тщеславных», «лжесловесных» и «двоедушных», «безстыдных» и «безчестных», «несблагодарных» и «вредливых», «злокозненных» и «лукавых», всякому из которых «сия вещи наипаче.. суть супротивныя, яже благим суть благопотребная» (89).

Идеологическая атмосфера Эзоповой басни индивидуалистична, беспросветна и консервативна. Земная жизнь и судьба человека превратны и не вселяют уверенности в будущем: «аще время в славу кого приведет, своего прежняго случая да не забывает — безвестно убо житие сие» (135), и «победившим великих» нередко уготована участь «от малых низложенных» (104). Постоянна лишь сама человеческая натура: «пребывают естества сие, яко же изначала приидоша» (71), «всякому сотворенное неизцельно есть» (108). И натура эта прежде всего эгоистична, высшая ценность для индивида — его собственная жизнь: «всяк человек любожителен есть», — любожителен в любых условиях: «аще и нищ будет» (143), «аще и тьмами бедам впадый и, мнится, смерти призывати, но обаче жити множае, нежели смерти, желает» (18). Ценностей больших для индивида, чем его жизнь, Аккурсиана не называет.

Поучительный урок индивиду — лишь собственные несчастья: «страсти человеком бывают научением» (45, то же 30). Он памятливы, а вернее — злопамятлив: «никто же ненависти и скорби не забудет, донележе зрит память, чем оскорблен бысть» (136). И весьма обыкновенно — неблагодарен: «от бед когда спасешся, благодетелем же сиевая — воздаст злобою благодать» (139).

Ни сострадание к ближнему, ни солидарность со страждущими — не в человеческой природе. Напротив, невзгоды другого как раз и придают человеку силы переносить собственные: «злоденствующие человецы иними, злейшая терпящими, утешаются» (53). Удовлетворение бедствующего тем большее, когда в беде оказывается и виновник его несчастий: «неудобная случая человецы претерпевают, аще к сему повинных злоденствующих узрят» (27). Мстительное злорадование не покидает человека нередко даже у края собственной гибели: «мнози от человек ничтоже о своих врежених не скорбят, аще токмо увидят преже себе своих недругов зле страждущих» (23).

Еще чернее натура «лукавого» (т. е. 'неправедного', 'коварного', 'злого'): «лукавое естество благого нрава не питает» (67). Она вообще нравственно глуха и не ответит добром ни на что доброе: «неподобающее и непользовательное есть лукавство, аще и множайшими благоденными убогатиши» (112), а незадачливый благодетель всех преже и поплатится за свою милость: «лукавии человецы благодетельствуеми наипаче обидети благодетельствующих поощряются» (21). И как бы ни менялся облик лукавого, натура его неизменна: «иже естеством лукавые, аще и образ прменяют, но нрава не прменяют» (103). Приблизившиеся злу упорны и непривоспитуемы: «челоуецы, злым делом вручающесея, лучше обыкоша погибати, нежели на лучшее дело нрав прменити» (80). Благие побуждения им неведомы: их цели всегда эгоистичны и своекорыстны («лукавии челоуецы не ради благоизволения и благоразумия творят советы, но ради же своего полезнаго» — б) и только прикрыты личиной доброжелательства: «благая обещающе, сопротивная же творяще дель» (123 и 48). Когда же благопристойная видимость не удастся, зло не гнушается предстать и в собственном обличье: «лукавое естество, согрешити хотяще, аще со благословным не возможет образом, — и яве лукавнет» (5).

Понятно, сколь опрометчиво доверие «мужем вредливым, пользовати убо обещающим, вместо же пользования вредящих многая» (48) или услуга «мужу-злодею, лицемерствием и лукавством уловляющему и прельщающему» (98), ибо добиться чего-либо от лукавого можно только побоями, насилем (124). И все же крушение зла — в нем самом и от его же неумной активности: «лукавые челоуецы яже творят, случается им на

самех же себе обличения наносити» (19) и «иже иных прельщающе, случается им множицею от иных сицевое страждущим» (102). Словом, опять все те же утешения слабого: «иже кто на кого лесь сошивает, сам себе пагубу устроивает, — и ров изрыв, падет сам в яму, юже сотвори» (68).

Об руку с эгоизмом человека обуревают алчность. Он весь в соблазнах и вожделениях, нередко гибельных: «некии человецы ради зельнаго пожелания, неразсмотрительно вешем вручающися, влагают самех себе в пагубу» (116).

Человек до ослепления корыстен, и в мире не счесть тех, что, прельстившись легким прибытком, «ради корысти малыя великим впадают бедам» (51, то же 92). Разумеется, смертному не в новость, что «не ревнива суть и не желательная корысть, бывающи з бедами и тяготами» (107), но за сходную мзду человек и сам под чужую напасть подставит шею: «некия человецы ради сребролюбия не ленятся чужая случая (συμφορας — 'бедствия') носить» (118) — и даже станет служить собственному врагу: «мнози ради своей корысти недругом своим добро творити не ленятся» (91).

Человек — стяжатель. Сколько ни наставляй его, «яко ничтоже богатства стяжания, аще не будет сего требование» (55), стяжательство въелось в человеческие души, стало смыслом и целью земного бытия, и люди, в алчном угаре «любостяжания ради больши желающе, и настоящая погубляют» (24).

Человек лжив, и вокруг полно тех, что «не имеют дел, словесем подобных» (134), походя пользующихся доверчивостью простаков («мнози человецы, великая обещающе, ниже малая сотворити могуще» — 76) либо рассчитывающих уйти от исполнения обещанного: «мнози суть, иже удобь многая обещавают, яже совершити делом не надеются» (14, то же 43). И всех менее стоят доверия всякого рода прорицатели (36, 76) и врачеватели (28). А лучше вообще не полагаться ни на чьи заверения, свидетельства и авторитеты: «аще вещью и делом не будет указано, всякое слово сицевое, кроме дела, ложно и суетно» (13, то же 131). Доказательно только явное, только факты: «лжущих мужей обличением бывають вещи» (8).

Человек тщеславен и самонадеян. В заносчивом самомнении, так свойственном «мужу тщеславному, мнящему ся у себе нечто быти, у иных же ни в коей же чести сущему» (84), он рвется наставлять всех и вся и «свой живот убо зле строяще, а еже ему ничтоже потребно — увещевати покушается» (36). И это не только претензии невежд, «иже истинны о вещех не ведуще, мнятся иных прельщати» (82), но форма жизненного утверждения ловкого демагога, особенно в пору раздоров и неурядиц, когда «честным мужем бранящимся, иные же пришедшия, иже ничесому же достойны и ничто же суще, мнятся некто быти» (46). Естественно, что со временем чад демагогии рассеется и «некие любопрителие, немощная вещи сказующе, и в менших вещех обличаются» (47), а «некия от ненаказанных и буих, извне мнящесе некто быти, от своего же блядословия обличаются» (109), что, однако, нисколько не умеряет их амбициозного самообольщения (57 и 77).

В поисках житейской опоры человеку не избежать обращения за поддержкой к другому, себе же подобному (11). Разумеется, поддержка эта взаимно не бескорыстна: «иже в малых трудах друг другу пособствуют, обои спасутся в житии» (121). Но мыслится она не на уровне социальных связей и солидарности, а только как межличностные отношения, и поэтому обращение за ней требует всегда осмотрительности: «от человек суетны сии суть, елицы к сицевым помощником притекают, имже обидети есть паче свойственное» (7). Вместе с тем индивиду не следует забывать, что «многих

кто врагов в житии имеет, ни единого же друга в нужде обрящет» (128), и лучше заранее приветить полезных сторонников и друзей, поскольку «иже не причастуеми во благоденствиях ниже в злых случаях сицевыя известные ('надежные') бывают друзи» (79). Но люди и в этом часто слепы и безрассудны: «мнозии человеци, неразумия ради, ни в чесом же пользующих благодетельствуют, своим же — злая содевают» (119), так же как «некии от человек, ради неразумия, от врагов не сохраняющесе, друзей же, яко же врагов, отстоят вредяще» (81). Неудивительно, что «иже врагов хранящесе, случаетсе им многажды лютейших врагов другом впадати» (100) и разве что утешаться верой, что «иже ко другом с лестию приходяще, сами наипаче вредяте» (66, то же 111), да уповать на своего бога: «иже дружбу разорившии аще и обидимых убегнут отмщениа, неможениа ради обидимых, но божия отмщениа праведнаго не убегнут» (1).

Однако возмездие редко заглядывает на басенную сцену, где много обычнее прихоть Случая. К кому-то Случай поворачивается доброю стороною: «множицею яко художество ('опыт', 'умение', 'хитрость') не подает, сие Случай (Τύχη) дарует» (16). Обыкновеннее же это «злый случай» (26, 27, 79, 87), враждебный человеку, предстающий бедой, несчастьем, тяжелыми жизненными обстоятельствами, в наступлении которых нет иной логики, кроме их вероятности: так «случаетсе» (19, 100, 102, 111) — было, бывает и может быть. И уж тут-то — «в злых случаях несмысленное покаяние, по шkode мудрость неподобная» (73).

Реальная вероятность отвести «злый случай» — предусмотрительность, тогда как «иже к делу неразсмотрительно приходяще — в злыа случаи впадают» (26), и потому «кроме совету не подобает творити ничтоже» (141). Но даже соблюдение такого правила не гарантирует от напастей, а зачастую и провоцирует их: «многим человеком советования — ко злым виною бывають» (75).

Другая возможность противостоять злу и отвратить его — воспитание. Аргументы и формы воспитания исконны и прямолинейны: «иже в начале малых не мучими, на большая злая возрастають» (44). Словом, вполне по-христиански: казни сына своего. Правда, содержание этого воспитания не религиозно-нравственного, а житейски-прикладного, практического порядка и мыслится прежде всего под родительским началом: «младые, иже от юности ничесому же навыкше, не они хулимы бывають, егда родители их тако без наказания оставиша, но родители их» (86). Но пожинать плоды воспитания все-таки приходится воспитуемому, ибо «юность не хотящая труждатися — в старости злостраждет» (144). Однако и труд еще не залог благосостояния индивида: вольно ли или невольно и независимо от глубины осмысления «Притчи» отметили историческое проклятие цивилизации — противоречие труда и присвоения, когда «инем трудившимся, иныя же приобретають и користвуют» (35).

Оперируя, как правило, негативными примерами, басни расходятся с традициями древнерусской литературы — воспитывать добродетель добродетельными же образцами. «Человеческия справы» в «Притчах» — это почти сплошь пагубные устремления человека и следствия их. В тексте Гозвинского даже нет слов «долг», «совесть», «раскаяние», «сострадание», а в лексемах «душа» и «покаяние» не уловить нравственного начала. «Полезная житию даруют» басни главным образом наставлениями от противного: изображением зла в остережение неискушенному и простодушному. Дурные соблазны отвергаются не запретом и не эмоциональным порицанием, а рассуждением. «Злу» и всему «злomu» в «Притчах» противопоставлены «разум» и «муд-

рость», но не как духовные начала человеческого бытия и социума, а скорее как главные достоинства, даже средства того же индивида в достижении выгоды — собственной выгоды, к которой рвутся все смертные. И обладатели этих достоинств — «разумнии», «премудрии», «мудрейшие» — тут предстают не примерами высшей справедливости или хотя бы носителями представлений о ней, а теми, кто успешнее других обеспечил свое земное благополучие, умея предвидеть и обойти беды или ловко увернуться от них: «премудрии человецы от вредных и видимых бед отбегают» (133 и 34). Так категориальное противопоставление «зла» и «добра» низводится до разграничения «вредного» и «полезного» с точки зрения индивида и для индивида. Впрочем, «мудрейшим» тоже подчас не миновать напасти. Но они достаточно сметливы, чтобы в критической ситуации не держаться за иные блага и заповеди, кроме спасения собственной особы: «челоуеци разумнии ради своего спасения имени не щадят» (29). И, уж конечно, «мудрейший» не попадетя в одни и те же тенета дважды: «премудрии челоуецы, егда неких мучительства искусят, не к тому прельстятя от них лицемерствы» (25), так же как «егда в чем бедствующе спасутся, по вся дни живота своего сего хранятя» (31).

Таким образом, в басенной «мудрости» нет ничего христианского, приближающего смертного к благостыне и праведным. Порой же она просто смахивает на хитрость язычника: «премудрии челоуецы врагов нашедших ('подступивших') к сильнейшим посылати навькоша» (32). Именно так: умело столкнуть, сравить опасного недруга с кем-либо посильнее. И уж совсем не по-христиански, с мстительным удовлетворением «премудрии челоуецы удобнее претерпеуют от чюжих брани, егда увидят их и самех со своими бранящихся» (9). Наконец, «премудрость» — это всего лишь ловкость искусного краснобая: «премудрии от риторей, иже от врагов уничижения благообразно в похвалу преображают» (64).

Тематически изолированные, лишённые контрверз или иного логического преломления, суждения в «Притчах» единичны и столь очевидного порядка, что малоинтересны даже для назидания, вроде: «всякое дело, не во свое время творимое, бывает со уничижением ненавидимо» (74 и ряд таких же — 65, 72, 83, 96, 126, 129). Основная же масса сентенций, подобно самим житейским проблемам, предстает не поддающимися упорядочению тематическими пучками, в которых у каждого тезиса находится контртезис либо ряд существенных коррекций, и «Притчи» не дают индивиду надежных и однозначных ориентиров в этом запутанном и обманчивом мире, где «многажды нам вредная мящется быти бывает полезная, полезная же — вредная» (59), а то, «о чем тщимся, о сем последи приходяще и поучаемся» (38).

Однако, сколь ни обыденны заботы Эзопова индивида, они так или иначе трансформируются в социальные, причем все с тем же налетом опасливости и стараниями удовольствоваться данным. Так, расхожие поучения не пренебрегать малым в чаянии большего («безсловесен сей будет, иже ради надежи большия, яже в руках малая суци, оставляет» — 120 и 24) перетекают в наставления держаться своего ремесла и привычного дела («иже убо к чему обыкоша, последи же о сем не радеют и иным делом, ни во что же им потребным, себе искушающе, — злым случаем впадают» — 87), да и вообще знать свой шесток в сословной иерархии: «иже своя оставляюще строения и ничтоже им подобающих вручаютя, самовластно злоденствуют» (88).

Точно так и рассуждения, что «некия, иже от мерных бед хотяще себя освободити, в большия беды впадают» (94, то же 60 и 127), на социальном

уровне отзовутся формулой: «тогда наипаче первых господей слуги и рабы поминающе желают, егда у последних господей восприимут искусство» (41). Даже столь пассивный протест, как уход от немилосердных господ, не встречает нравственной поддержки Гозвинского. Однако за уроком холопу, покинувшему жестоких хозяев, не трудно представить положение тех, чьи владельцы оказывались еще свирепее. Потенциально же предостережение о непременно большей жестокости новых господ могло экстраполироваться и на высшие государственные фигуры.

Наконец, несколько сентенций в той или иной мере перекликаются с событиями самой Смуты — взрывом социальных противоречий, междоусобицей: «бедно есть, егда кто от своих бедствует» (114). Но социальные катаклизмы не объясняются в «Притчах» возмездием, ниспосланным за всеобщие прегрешения: истоки и углубление национальной трагедии не в греховности всех и вся, а в алчности и питаемой ею тирании властителей. Именно те, в чьих руках власть, суд и расправа, наживаются на сотрясающих страну раздорах и беспорядках: «судии градов тогда наипаче обогащаются, егда отчину во бранях видят» (101). И тут уже бегут все, — не только холопы, но и посадские: «тогда наипаче грады и дома опустевают, егда начальницы их, владыки и царие (оī проеотѣтєз — ‘начальствующие’), свирепеюще мучительствуют» (42), — единственный, к стати, случай внесения переводом прямого политического акцента, проясняющего державные лики «начальствующих». Виновен и властвующий деспот, и еще больше — его советчики, чьим интересам он служит: «вьяще сии суть виновни, иже злых и тяжких начальников возбуждают на злоторение» (137). Поэтому наделяться властью должен бы только тот, кто по самой природе своего ума и души готов и способен реально оградить сограждан от произвола и насилия: «начальником не ради токмо красоты, но крепости ради и премудрости ради сильных и премудрых избирати подобает» (49).

Разумеется, ни у одной из этих сентенций нет однозначного социально-исторического объекта и адресата, — их локализует только дата перевода. Но с чем бы и как те или иные суждения «Притчей» читателем ни соотносились, они актуализировались не усилиями переводчика, а самой действительностью Смутного времени.

III

Источник текстов «Зрелища жития человеческого» — это «Theatrum Morum», вышедший в 1608 г. в Праге на немецком языке сборник из 139 басен в стихотворном переложении Э. Саделера. Каждую басню подкреплял исторический (иногда — мифологический) пример и сопровождала гравюра автора, особо отметившего, что «auch nie mit dergleichen waren Historien und Exemplen (wie in diesem Newen Tractätlein ein jede Fabel mit einer besondern Alten warhafften Geschicht verglichen zusehen) ans Liecht gebracht worden» (An den freundlichen Leser).

Сюжеты басен традиционны, две трети из них принадлежат Эзопу. Их стихотворный пересказ обобщен, предельно сжат, и не стихи, а истолкования фабул и особенно прилоги определяли «Theatrum Morum».

При нескольких баснях прилоги почерпнуты из книг Ветхого Завета (Чисел, Второзакония, Иисуса Навина, Судей Израилевых, Экклезиаста, пророка Даниила, Маккавеев). В остальных — это свидетельства или сообщения античных и средневековых писателей и хронистов, от V в. до н. э. и по XVI в. Впрочем, памятники собственно литературного порядка

(Вергилий, Сенека, Марциал, Павсаний, Понтано, Эразм Роттердамский) или сборники полуисторических анекдотов (Валерий Максим, Атеней, Элиан, Лаэртий) используются не часто. Основная же масса прилогов соотносит басенные ситуации с фактами социальной и политической истории, черпая их у Геродота, Демосфена, Целия, Цицерона, Саллюстия, Диодора, Дионисия Галикарнасского, Ливия, Проба, Курция Руфа, Фронтиня, Иосифа Флавия, Плутарха, Светония, Полиэна, Юстина, Диона Кассия; из более поздних — у Лиутпранда, Свида, Ксифилина, Зонары и затем Фулгозио, Лоренцо Валлы, Халкокондила, Бонфини, Сабеллико, Альда Мануция, Куспиниана, Сурия, Марка Вельзера и ряда других, менее известных.

Понятно, что подобное издание не могло быть только дидактическим предприятием, хотя отвлеченно дидактическая интерпретация и сопровождала здесь около половины басен. Но и в этих случаях почти весь реестр обличаемых пороков — от мелкого тщеславия, лживости, алчности, двоедушия, черной неблагодарности и до вероломства, отступничества, предательства, мстительности и необузданной жестокости — иллюстрируется прежде всего деяниями властителей и монархов — мидийских, персидских, египетских, греческих, римских, сирийских, иудейских, византийских, германских, славянских, турецких и прочая, а предисловие пражского издания напоминало читателям, что и современные события и деяния великих государей «так же и даже подчас лучше могли бы подойти к этим басням, нежели древние истории», и что только «по известным причинам» приводятся все же древние, предоставляя новые применения находить каждому по его разумению.⁷

Соотнесенные с конкретными фактами социальной истории, аллегорические басенные ситуации обретают уже несомненно политическое преломление. Драматические коллизии исторических примеров — картины социального гнета и протеста, тирании властителей и возмущения низов — оборачиваются проблемами взаимоотношений монарха и подданных, природы государственной власти, экономического и политического положения сословий, социальной справедливости, суда и под. Рядом с внутривластной тематикой выступают и вопросы внешней политики. Таким образом, тематика «Театра нравов» была близка Виниусу уже по его государственной службе, а частью привлекала и раньше, в его компилятивном «Избрании от святых, божественных и царственных книг памяти ради» (1667 г.).⁸

Однако, судя по переводному предисловию «Зрелища», в руках у Виниуса было уже не первое издание «Театра»: «аще убо прежде сего притчи сия в тиснении типографии наша изда ни быша, обаче не таким изрядным расположением, яко же ныне», — что объясняет иную, нежели в «Театре» 1608 г., последовательность текстов «Зрелища», а с тем, возможно, и некоторые другие его отличия: перемены заглавий, персонажей, даже фабульных версий, дополнение прилогов. Но поскольку обнаружить само это переиздание не удалось,⁹ атрибуцию каждого из таких расхождений

⁷ «Theatrum Morum». An den freundlichen Leser.

⁸ Федоров Б. Беседа русского старца с сыном своим // Отч. зап. 1824. Ч. 18, кн. 50. С. 337—345.

⁹ В «British Museum General Catalogue of Printed Books» (London, 1963. Vol. 210. P. 898) «Theatrum Morum» отмечен (в редакторских скобках) 1609 г., но было ли это новое издание «Театра» или так датируется какая-то часть тиража прежнего и вообще откуда такая дата извлечена составителями каталога — судить не берусь. Ср.: Graesse J. G. Th. Trésor de livres rares et précieux ou Nouveau dictionnaire bibliographique. Dresde, 1865. T. 6, part 1. P. 211.

приходится обосновывать привлечением голландской версии «Театра» — «Vorstellijcke Warande der Dieren» Йоста ван ден Вондела (1617 г., второе издание — 1682 г.), по ряду признаков: последовательности первых 116 басен и заглавиям многих из них, — идентичной «Зрелищу» и тем самым предполагающей тот же оригинал, что и перевод Виниуса. Нестаточно только таким оригиналом и объявить «Сад» Вондела хотя бы потому, что «Зрелище» — «из немецкого». И развернутое заглавие «Зрелища», и его предисловие отражают текст Саделера, но никак не Вондела. А главное, в переводе Виниуса на десяток басен поболее «Сада», не говоря уже о составе сборников, ибо в каждом из них насчитывается по несколько сюжетов «Театра» (у Виниуса — 12, у Вондела — 3), отсутствующих у другого.

Естественно, что природа жанра и общность едва не четверти сюжетов «Зрелища» с «Притчами» 1607 г. наталкивала Виниуса в немалом на те же нравственные вопросы, что стояли и в переводе Гозвинского: переживание индивидом своей жизненной участи, его взаимоотношения с окружающими, характер и взвешенность его поступков и т. д., хотя решение их в «Зрелище» чаще обретает социальную окраску. Но даже там, где морализация, не затрагивая социально-политических проблем, остается в кругу житейских забот, представления, из которых исходят и которыми оперируют Виниус и Гозвинский, достаточно отличны и выразительны. Так, если басня о муравье и кузнечике в «Притчах» 1607 г. завершается предостережением, что «юность не хотящая тружdatися в старости злостраждет» (144), наставляя тем самым трудиться для собственного же благополучия, то «Зрелище» обращается к категориям и критериям иного уровня и масштабов — к созидающему началу в человеке: «подобает нам время свое не туне изживати, но всегда себе и ближним своим нечто потребное творити, зане.. ничтоже быти на земли дражайши времени, ибо богатство изгибше человек приобрести может, время же изшедшее никто же может возвратити» (12).

Басенные ситуации в «Притчах» 1607 г. в подавляющей массе сводятся к самым общим формулам межличностных бытовых отношений; в «Зрелище» этическая проекция конфликтов смещается в социально-общественную плоскость, а исторические свидетельства и примеры (вне зависимости от степени их достоверности) придают наставлениям доказательную конкретность и весомость. И если в «Притчах» высшей ценностью для индивида представляется его собственная жизнь (18, 143), то в «Зрелище», сколь ни велика в нас жажда жизни («аще по единой беде приидет тяжчайшая и мы смерти вопием, — пришедши же ей, аще и в беде, еще жити просим» — 101), но и она измеряется и взвешивается ценностями гражданского порядка — такими, как человеческое достоинство, честь (112, 127), отечество и долг перед ним:

..во бранех лутче есть с клеветры своими купно битися и честно умрети, нежели, срамно тех оставя, бегу ся предати.

Сице сотвори римский воин Миций Скавола (Гай Муций Сцевола. — Р. Т.), иже предаде себе посреде врагов своих и мужественно многая поби; яту же бывшу, вопросиша его, чесо ради предадеся такому страхованию? — отвеща: зане римлянин есть, их же свойство — всякия напасти и страх за свое отечество презирати, аще бы точию неприятелем своим сотворити могли какую напасть. Ливий. — 120.

Сказалась на переводе Виниуса и порожденная церковным расколом социальная актуализация религиозных проблем, так что конфессиональная фразеология и мотивы тут, в переводе 1674 г. (по сравнению с «Притчами» 1607 г.), привлекаются значительно чаще. Однако Виниус не вторгается ни в «глубину писания», ни в богословские распри, ограничиваясь, как

правило, суждениями, равно приемлемыми для христиан любого обряда и толка, — типа заключающих перевод призывов к нравственному очищению в этом мире во имя обретения благ загробного: «кийждому христианину подобает огнем любви божия разжегши, оставити старого человека с деянми его и во новаго облещи ся» (133), ибо «блажен человек, иже от сих во господи умирает, зане от скорби временной в радость вечную вступает» (134) и под. Библейские формулы, в цитатном либо перефразированном облике, встречаются многократно и даже не всегда привязываются к тексту сентенции корректным сближением мотивов, типа: «аще кто хошет господу богу служити, подобает с чистым сердцем ему работати; тако же аще кто хошет дары у кого прияти, да стережется яда лукаваго, в тех сокровенна» (95).

Наконец, разнит переводы Винуса и Гозвинского сама модальность их наставлений. Сентенции «Притчей» 1607 г. подобны набору отрешенно-бесстрастных суждений о человеческом бытии. Сентенции «Зрелища» социально конкретнее и настойчиво обращены к должному. И если в «Притчах» в ключе долженствования вводится едва более двух десятков сентенций (из 144), то в «Зрелище» предписывающими «подобает» или «не подобает», «достойт» или «не достойт», а также «научает» и «учит» сопровождается едва ли не каждая вторая.

Отвлеченное противопоставление добра и зла не занимает в «Зрелище» многого места. Сам перечень нравственно-психологических типов здесь исчерпывается всего несколькими, предельно общими оценками: «праведные» и «благие» либо «неправедные» и «злые», а более всего — «лукавые». В своей сущности зло патологично: «злии человецы не щадят крови праведных и не спят, дондеже погубят я гладом злобы своея; их же злоба такова есть превосходна, яко забыти им страх свой, в немже сами могут впадати, — точию себе утешая пагубою, ихже погубити ищут» (94). Амплуа «лукавого» широко и объемно — от изощренного умения овладеть доверием и добром ближнего («иже и мудрых лестными своими глаголы обавают и многая имения из рук их лукавно умышляют» — 31) и до упоения содеянным преступлением и безнаказанностью его: «иже отягчают ближняя своя да тем себе отраду точию сотворят, ибо лукавый не скорбит о запалении дома брата своего, аще и имат корысти точию руки согрети.. Егда такового в коих злобах обрящутся, тогда от таковых грядущих бед лукавно избегают и своя преступления на иных налагают» (78).

Однако возмездие, ветхозаветной мерой за меру (ср. Исход, XXI, 24—25; Левит, XXIV, 20; Второзаконие, XIX, 21), а то и двойной мерой, раньше или позже настигнет лукавого: «злыя иным выну зло ищут творити, но на таковых последи сугубое зло обращается» (38). Воздастся и за большее зло и за меньшее: и за посягательство на чужое («хотящии похитити имения чюжда сами многажды в напасти себе ввергают и живот свой бедне скончавают» — 107), и за корыстолюбие (66). Не миновать расплаты ни «завистию одержимым, ибо таковыи, егда братию свою погубляют, сами посем в горчайшия напасти впадают» (77), ни глумливому, ни лживому: «кто иным творит посмеяние, сам в посмешнице бывает» (7), «кто, истины отступя, кийждому во всяких глаголах лжет, тому, аще потом и правду глаголет, веры не имут, но глаголы его во лжу вменяют» (15). По делам обретет каждый — и тот, кто творит зло («ищуция братию свою в сети уловити, сами уловляеми бывають, ибо аще кто брату своему яму ископает, сам в ню прежде впадает» — 91, то же б), и тот, кто рад злосчастиям ближнего: «мнозии радуются о бедах искренних своих и никакко не умилосердятся над ними; но господь бог, бедствующих избавляя, многия беды

на таковых попускает» (30). Но главное — сколь ни притягательно зло, Винуса не покидает вера в нравственное просветление человека: «обычай человеком зло хвалити, благое же хулити; и пришедшим во зло, тогда отверзаются им очи разумные и познают, яко же благо являшеся, то самая пагуба бывает» (34).

Значительное место в «Зрелище» занимают рекомендации общеповеденческого характера. Залог благополучия индивида — его осмотрительность в предпринимаемых делах и взвешенность решений, — мотивы Ветхого Завета (ср. Книга Премудрости Иисуса, сына Сирахова, III, 21; IV, 18; VII, 39; VIII, 1; Книга пророка Михея, VII, 5), пронизывающие едва ли не каждое второе наставление сборника, будучи либо самим предметом сентенции, преломляемым в конкретном материале и обстоятельствах, либо фоном какого-то частного поучения.

Общая заповедь — «всякому человеку достоин не начало, но на кончину своего дела зрети» (40). Исходное положение мотивируется и подкрепляется другими, типа: «аще кто скоро, не обмысля, начнет кое дело и последует скорым мыслем главы своей, той посих известно срящет великую беду» (90), так что «подобает во всяких делех прежде начинания добре осмыслитися и посем я с тихостию начинати и не со славою («не афишируя») к совершенству приводит» (115 и 76).

Отсюда второй ряд заповедей — не затевать дел не по плечу своему: «вси, иже ищут дела, яже выше меры их, таковыя в посмеяние иным бывають» (21), и тот «погибель свою ищет, иже подъемлет дела не по силе своей и вящшее на себе бремя полагает, нежели носити может» (42).

Личные отношения — преломление превратностей деловых. Нравственные начала не камуфлируются в «Зрелище» альтруистическим флером. Чуждое корысти, отрешенное от мирских расчетов, непоказное благодеяние (Матфей, VI, 1—4) тут не вспыхивает ни разу. Добрый поступок, благое деяние совершаются не в безотчетном порыве из внутреннего побуждения или сострадания, но с неперменной оглядкой на возможный ущерб либо вероятные выгоды в будущем, если вообще не из-под палки (19, 123). Да и прежде чем сделать доброе, человек еще взвесит, стбит ли добра тот, кому бы оно предназначалось: признательность не всечеловечна, и «мнозии неблагодарнии человецы благодеяние от иных им бываемое вскоре забывают, и не точию забывают, но за благое зло воздают» (61). Всех же неблагодарнее честолюбец, что лишь помощью ближних «в высоту чести достиг», — этот уж непременно «не точию благодетелем своим добро, но за благо всякое зло содевает» (72). Ну а изначально вышестоящие в сословной иерархии, те «вся им благотворимая точию в должность себе вменяют» (13). Так что благим устремлениям, как и дружеским узам, не мешает изрядная толика взвешенности и житейской осмотрительности: «подобает кийждому человеку опасну быти, кому добро творити и с кем дружество составляти» (128 и 18). Тем более «не достоин кийждому веры яти и оружия своя иному вручати, зане иже ныне друг, заутра враг бывает и твоим оружием тя убьет» (47, то же 55). И вообще лучше держаться подалее от тех, «иже имут во единой руке огонь, во друзей же воду» и «теплое и хладное от одних уст испускают» (67), ибо нет опасней посулов лукавого: «аще кто ушеса своя предаст ко глаголом лукавых человек, таковыя в неотъемныя беды себе ввергают и живот свой вечно погубляют» (106).

Следующий ряд заповедей симметричен второму — не ввязываться в конфликты с теми и там, где и с кем тягаться попросту не по силам: «не подобает человеку сущу безсилну брань воздвизати с креплшим себе» (33). Быть осмотрительным приходится даже в праведном мщении, а то и

отступить от него: «аще за некое полученное зло кто хочет мстити, во-первых да зрит, кому противитися хочет, и аще той крепчайши его обрящется, то лучше ему претерпети, нежели себе мстити и, мстя оному, прежде себе погубити» (58). Впрочем, это не означает ни всепрощения, ни забвения зла, «Зрелищу» не свойственных, и хотя с «вещим себе ругатися и тому посмеватися не подобает, но выну поступки супостата своего сглядати» (129).

Понятно, что в житейских конфликтах, как и в деловых затруднениях, человеку случается «просити сильнейших, иже нам помощь подати могут» (49). Однако прежде не мешает заповедать себе и другое: «подобает остерегатися союзы и договоры составляти с сильнейшим себе, зане уловленное делит по своей им воли» (109). А может статься и хуже, поскольку «аще кто хочет иному зло сотворити и в помощь сильнейшаго паче себе призывает, потом и себе увидит прелещена» (36). Поэтому и в трудах, и в тяжбах следует рассчитывать прежде всего на свои руки и свою голову, и «мудр есть той человек, иже от грядущия беды может избежати и тако дни своя продолжати» (87, то же 2). Если же напасти не миновать, то хотя бы «всегда достоин нам от двою бед легчайшую избирати, — и блажен человек, иже вящую беду убегает» (24, то же 121). Вернее же всего не навлечь на себя лишних бед — это благоразумно довольствоваться отведенной тебе участью и мерой и не следовать ни плотским соблазнам, ни искушениям алчности и честолюбия. Так, предостерегаются предающиеся греху чревоугодия и гурманству: умирает возжелавший морских яств философ Диоген (68), повержен недугом от неумеренных пиршеств Александр, царь македонский (70), пьянство едва не погубило армию Ганнибала в Кампании (102). Но это — бытовой аспект темы; необходимость самоограничения настоятельнее утверждается в иных планах — социальном и политическом.

Что же касается помощи ближних, то лучше учиться на их неудачах, нежели с их участием набираться собственных: «от чюждых напастей и страданий нам подобает научитися и себе от таковых начинаний, имиже те страдаху, опасати» (74). Ряд басен «Зрелища» и отведен вопросам усвоения этого опыта — проблемам воспитания и обучения: требованиям к опекунам (16), к наставнику («хотящим иных учити — таковым подобает прежде себе непорочных от всякаго зла сотворити и всяким добродетелем показати собою образ» — 22), к общей направленности и содержанию воспитания («последовати законом, древле от отец наших нам данныя, к сему же наказания добрая родителей своих не отметати» — 46), характеру воспитания («родителем не достоин чад своих воспитовати в великом лакомстве и любви чрезмерней» — 5) и целям: «подобает человеком от младости обучитися в таких учениях, яже бы в старости не точию могли препитати, но и в честь довести» (126). Естественно, что так мыслится и назначение самого «Зрелища»: «зане о всяких делех всем человеком притчи оныя учения подають, како мудро и опасно жити» («Предисловие»).

Предмет едва ли не каждой пятой притчи «Зрелища» — межличностные отношения как обнажение нравственной природы человека. И в первую голову — дружеские связи, ибо «несть ничто же на земли дражайша друга верна, благочестива и правдива» (103). Однако в «Зрелище» нет ситуации, которая представила бы источником «дружества» взаимные симпатии индивидов, их психологическое предпочтение друг друга всем прочим, а самое дружбу как душевную привязанность их. Ни одно суждение Винуса о дружбе не лишено прагматически взвешивающего, оценивающего обоснования, будь то даже самые добронамеренные устремления человека: «хотящим зла избежати, таковым подобает дружитися со благими, а не со

злыми человеки, ибо прилепляющемуся со злым — зло его и срящет» (93). В сущности же, «дружество» — это возможность обеспечить свои житейские интересы, личные выгоды: «кийждый, иже со благими дружество имеет, во всяких напастех оборону и надежду имеет» (56).

Особенно часто «дружество» — это не более чем по обстоятельствам, на время, личина втирающегося в чье-либо благорасположение: «многия человецы с какими-либо человеци дружество сотворят и знамость сочинят, на то время такой и обычай приемлют» (62). Разумеется, личина эта своекорыстна: «сице мнози ласкателие и трапезные друзи творят: аще что и приговаривают, то чинят к своей корысти, и тако убо друзи вменяются, дондеже трапезе приседают; егда же сие престанет, тогда и дружество их исчезает» (41).

С изменением жизненных обстоятельств — успехом или неудачей — неизбежно меняются и дружеские связи: «во благополучии кийждый многия друзи имат; пришедши же на нь беде, вси страждущаго оставляют и от дружества своего отчуждаются» (65). А преуспевший на жизненном поприще и сам постарается избавиться от незадачливого друга: «скорейше снежного растаяния лестный друг в беде отступает. И не точию аще на тя беда, но аще той благоденствие и славу обрящет, и тогда тя знати не хочет и тя вопросит: „кто еси ты?“» (103).

Наконец, «дружество» — это заранее расписанный многоходовый сценарий: «сице творят неции, иже незлобивых хотят уловити, — и многое время с ними дружатся во одеждах овчих; егда же им не чающим — нападают и разоряют я» (59), и тот, «иже ныне друг, заутра враг бывает и твоим оружием ты убьет» (47). Симптоматично, однако, что подобное вероломство осуждается не в силу нравственного отвращения, но прежде всего из прагматических соображений как неадекватное уговору поведение деловых партнеров: «иже пременяют верность свою и двоедушно дела своя устрояют, таковии убо от всех ненавидимы бывають, зане надеяться на таковых невозможно» (44). Вместе с тем своя доля вины не снимается и с пострадавшего, ибо «подобает кийждому себе остерегати, с кем хочет дружество сотворити» (18).

Не менее разноречивы и прилоги этого круга басен, многие из которых (независимо от меры их достоверности) нетрудно истолковать так, как оно угодно нравственному взгляду читателя: предостережением ли от доверчивой оплошности одних или примером ловкой хитрости других, пронизательной осторожности третьих, жесткой решительности четвертых и т. д., — будь то тирания Писистрата, удивившегося в Афинах дубинами своих охранников, набранных с согласия тех же Афин (47), или судьба Дария, сына Артаксеркса II Мнемона, не раз обманом бравшего верх над врагами, но поплатившегося головой за козни и против самого Артаксеркса (59); тщетное заступничество Сенеки перед Нероном за осужденного Сорана, приведшее лишь к самоубийству философа по приказу того же Нерона (93), и коварные советы знаменитого Стилихона императору Гонорию задержать выплаты воинам и дани готам с тайным умыслом воспользоваться их возмущением и самому завладеть тронem (41) и др.

С темой «дружества» смыкается отношение к недругам: друг может стать врагом, а враг — прикинуться другом, так что «подобает выну человеку мудру врагов своих опасатися, а друзем своим мнимым тайну свою не явити, ибо враг твой, неопасна ты обрет, похищает, друг же твой, тайну твою уздав, уловляет» (60). Но все же с открытой враждой определеннее и проще: «не подобает словесем неприятельским верити и себе в силу его своєю неопасностию предати» (9), «зане от скорыя веры мнози прельстишася»

(55). Не следует только недооценивать врага, рассчитывая безнаказанно провести его: «аще кто корысти ради каковыя предастся в руки неприятельския, чающе паки убежати, таковой поруган и посем посмеян бывает» (55). Из той же осторожности не стоит и доводить врага до отчаяния: «не подобает неприятеля своего пригоняти в крайняя беды, зане той, егда аще и свою погибель видит, потщится и тя с собою погубити» (118). И, уж конечно, не резон помогать недругу: «иже супостату своему помощь содевает, посем же от него зло во благодарения место принимает» (124).

Таким образом, мир «Зрелища» пронизан настороженной подозрительностью и враждебностью всех ко всем и со всеми. И даже памятуя о новозаветном «любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас» (Матфей, V, 44; Лука, VI, 27), Виниус не может игнорировать реальных порядков и отношений: «Добро творят таковии, иже врагом своим благодеяние творят; обаче подобает выну врага своего брещися, зане враг твой, аще восхощет погубити тя, не воспомянет к тому благодеяния твоего» (83), сведя на нет праведные наставления и немецкого оригинала: *weg jemandt hat gudt gethan, der solle sichs nicht reuen lan*. Но и без переводческих подвижек заповеди Евангелия теснятся фактами военного, дипломатического, политического и социального ряда: коварными условиями Антипатра осажденным Афинам (9), уверениями во взаимной лояльности и затем беспощадной борьбой Цезаря и Помпея (60), предательской дипломатической игрой императора Тиберия с предводителем маркоманнов Марбодом (124), нещадной фискальной политикой и поборами Калигулы, Клавдия, Нерона (55), патологической жестокостью Каракаллы (83) и т. д.

Однако главное в «Зрелище» — социально-политические проблемы, не раз проступавшие в уже цитированных контекстах и предстающие прямыми содержанием других. При всей отвлеченности книжно-славянского выражения, тематически красноречив сам перечень социальных субъектов, представленных хотя бы сентенциями «Зрелища»: тут и «простый народ» и «властелие», «государии» и «подданные», «великие подданные и малые», «велеродные» и «худородные», «в санах великих» и «в санах средних», «богатые» и «бедные», «сильные» и «немощные», «достойные» и «худославные», «тунеядцы» и «рукодельные», «правящие» и «бедствующие», «страждущие» и «немилостивые», «безвинные» и «мучители», «господие» и «рабы», «воеводы» и «вои», а также «князья», «вельможи», «начальницы», «судии», «лихоимцы», «сребролюбцы», «нищие», «убогие» и другие, не исчисляя уже тех, что упомянуты в исторических прилогах. Аллегория не делает притчи «Зрелища» вуалированными аллюзиями. Предмет и социальная адресация суждений Виниуса достаточно определены, хотя подчас и встречается странный (если не преднамеренный) разлад между назиданием и подкрепляющим его примером: исторический урок не укладывается в формулировку сентенции, и позиция Виниуса оказывается не до конца открытой.

Политическим идеалом Виниусу представляется правление «тихого» государя, который бы «правляше люди своя во блазе, со всякою тихостию и кийждому суд творяше правдивый» (11). Это и в интересах самого монарха, ибо «благосостояние князей и государей состоится во благоденствии подданных их» (3). Но те же мысли утверждаются в более экспансивной форме: «сице яростию правящим реку, яко не толикую силу имут, яко тии, иже тихостию и разсуждением управляют своя люди» (11). Разумеется, идея «тихости» царствования, как и введения «правдиваго» суда, была известна на Руси свыше века и прежде, но не суждения о царствовании «во блазе» и о «благоденствии подданных», провозглашающие нравственными

началами царства не волю властителя, а положение подданных. Отмечу, что мотива «во блазе» нет в соответствующем месте немецкого оригинала; впрочем, не долго удерживался он и в «Зрелище», и уже в части списков XVII в. и в издании 1712 г. это «во блазе» трансформируется куда в более привычное и ни к чему не обязывающее «во бозе».

Конечно, басне не грех повторять и общепринятые суждения, типа «кийждому властелину подобает подданныя своя защищати от всех нападающих на ня врагов» (64). Но в «Зрелище» не просто подыскать пример, где бы монарх действительно печалился о своих подданных, хотя именно их руками ширятся и поддерживаются пределы самого царства:

О пифике и о коте. Некогда пифик виде при огни каштаны лежащия, зело я возжеле ясти, — взем кота за лапу и тою оныя каштаны лежащия из огня взимае. Кот же аще и зело вопиаше, яко лапу его сожже (не бяше бо железная), глаголаше: чесо ради мучителство такое ему творит? Но обезяна, ругающися коту, рече: «Что вопиеш? — аз бо не слышу».

Сице велможие и властелие руками подданных своих достизают многия земли и грады от среды огня лютыя брани. — 51.

Вместе с тем тщетно рассчитывать на царскую признательность: «аще кто время свое изживет во дворех великих и службы служит великия, ожидая себе воздаяния, — таковии состареются, воздаяния же немногия получают» (86). И вообще — «близость царская — яко близость огня» (75) — где уж тут до «правляше во блазе, со всякою тихостию», а равно и до «суда правдиваго» (11).

Всякая оппозиция сюзерену противна феодальной идеологии — такова уж природа вещей. И похоже, что Виниус остерегает подданных от какого-либо противления правам монарха и, тем более, от посягательства на них, как следует из басни, в которой царственный лев растерзал зазнавшегося в своем величии вола: «не подобает человеку гордостию возставати на государя своего (seinem Herrn), зане таковии вси погибают лишением чести, имения и живота своего» (122), что тут же вроде бы и подтверждается исторической аналогией — противостоянием римского сената и Цезаря:

Сице сотвори Иулий Цесарь, ибо той, егда себе диктатора сотвори и всю власть сенаторов римских отья, все еже восхоте творяше, яко не дерзяху тии кроме соизволения его никоего совета совещати.

Во едино же время повеле единому рабу своему всех сенаторей созвати; еже и сотвори. Купно же (в немецком: *diewel er dem Kayser nicht Wohl gewollet* — 'поскольку он, посольный, не желал добра императору') повеле быти и Цимбру и Бругону, мняше бо, яко тии единии могут его убить и ему (посольному) часть благополучия своего наделить, еже и сотворися, зане в видении протчих сенаторей от сих триех Иулий в соборищи их убиен бысть. Светоний. — 122.

Но за некоторым сходством басенной ситуации и реальных событий не сразу бросается в глаза, что прилог в корне меняет природу коллизии и отвергает не противостояние подданного самодержцу, а попрание диктатором прав нобилитета. И не так уж ясно, что с чем и как теперь соотносить, ибо все начала конфликта: узурпация государственной власти, третирование сената, неограниченный произвол — исходят от Цезаря, а главное — расправой с Цезарем и снимаются. Недостоверность деталей не имеет значения; существеннее, что решающие обвинения узурпатору: «себе диктатора сотвори и.. все еже восхоте творяше» — в «Зрелище» введены Виниусом. Их нет в немецком оригинале, где политические мотивы возмездия заслоняет опущенная переводом личная неприязнь и корысть посольного. Наконец, неинтересно и то, что историография Московской Руси, в утверждение провиденциальной легитимности российской монархии, именно к приемному

наследнику Цезаря — императору Августу призраивала мифическое родословие рюриковичей и за ними Романовых, тогда как в «Зрелище» августейшего ореола цесарских прав не оказывается и у самих «римских предков».

Более отчетливы социальные позиции Виниуса. Настойчиво выдвигается в «Зрелище» тема «малых подданных» — неродовитых и небогатых служилых по прибору и тяглого люда, особенно «рукодельных» слоев посада. В отличие от наследной знати, это — деятельные сословия: «скудость — во умышлениях зело есть хитрейши избыльства, ибо таковым образом мнозии бедные — смыслом богатеют; богатии же, ничтоже мысляще, надеюся на свои богатства, — обнищевают» (85). Приборные и тяглые не меньшая сила царства, нежели потомственные верхи феодальной иерархии: «и малии подданныи могут вовремя, подобно яко и великия, помощь государем своим сотворити» (10). Разумеется, тут очень далеко до утверждения суверенной ценности каждой личности, но общественная значительность малых людей для Виниуса вне сомнения: «кийждому человеку господь бог своя дарования даде., обаче вси человеком в потребу» (130), так что «во общую (в изд. 1712 г. — «в болшую») ползу и последний угоднии быти могут в службу противу силы своей» (37).

С негодованием и горечью пишет Виниус о социальной обездоленности трудовых сословий:

Сице бысть в мире: многия люди, иже тяжчайшия работы подъемлят, таковии вящий глад терпят, — и рукодельный человек егда хлеб свой во избылии получитьи может? А тунейдцы выну во избылии пребывают. Того ради глаголется: идеже в работе вящая тягота, ту глад, оскорбление и болшая нагота. — 116.

Пребывающие в довольстве не знают сострадания и милосердия: «мнози.. обретаются человецы, иже во избылии своем останки своя и крупицы, остающия от трапезы их, нишим и убогим не дают, но лучше псам своим оныя поревают» (29). Жестокости социального притеснения нет предела, и формулировки Виниуса резки и эмоциональны: «тако сильные творят немощным, и аще тии много вопиют и умоляют, ничто же преуспевают, дондеже таковии вранове немилосердни имениями убогих насытятся» (23), и кто «обыкоша жити трудами и по́том кровавым иных человек, таковыя самую плоть от костей ближних своих потребляют и снедают» (53).

Политическое и экономическое угнетение дополняется правовым произволом, так что «аще кто ближнему своему хочет сотворити зло, скоро вину к погибели его может обрести» (27). На праведный же суд нечего и рассчитывать, «ибо несть невинному оправдания пред мучители, иже правды слышати не хотят» (84). Подьяческое засилье, мздоимство, подкуп судейских и лжесвидетельство — обычное дело, земной суд служит тому, кто богаче: «мнози человецы зле творят лжесвидетelmi ближним своим, принуждающе судей сребром на изречение неправедное» (104). Остается разве что небесный суд, но он за пределами земными: «горе таковым сице творящим, идеже праведнаго осуждают, неправеднаго же оправдают мзды ради, ибо сами такий (?)¹⁰ суд от господа бога восприимут» (104). Пока же, по земному суду, у человека отнимают последнее: «сице безвинныя принуждени бывають от немилостивых судей невинное отдавати: и нужнейшее свое таковой отдает, да како избавится от беды» (82).

Но малые подданные не бесконечно безропотны и терпеливы, и «аще который и великий будет властелин, обаче малейший и худородный человек

¹⁰ Лишь в поздних редактурах «такий» исправлено на «тяжкий».

может тому пакость сотворити» (79). Опасность социального взрыва постоянна:

..в нуждах великих человецы пошады не имут.

Сице бысть в Риме, егда убо в народе бе глад великий и людие к правителем пришедше, хотяху я убити, аще жита им не дадут. Они же повелеша риторови своему Кату (Катону Старшему. — Р. Т.) изыти к ним и преизрядными глаголы ярость их укротити.

Они же сие от него слышавше и видяще, яко кроме глагол ничтоже им принесе, паки вопияху. Ритор же пришед ко властителем, рече: «Словами моими чрева их не насытих. Сего ради подобает им дати жита, аще ярость их хочете утолити». — 71.

Разумеется, Виниус далек от оправдания бунта и тем более от побуждений к нему (45, 122, 125). Сословное неравенство, как и природное (8), мыслится неизбежным, и не следует преступать его границы: «достоит кийждому человеку водитися с подобными себе, и худославным с велеродными приобщатися не подобает» (48). К обузданию непомерных притязаний призываются все и вся — на всех ярусах сословной пирамиды: «ниже честь, ниже богатство человека в мире сем творят блаженна, но блажен той, иже данным ему от бога довольствуется» (98). Все же, что свыше того, — от дьявола, «ибо той уловляет человеческия души, метающе им по пути мира сего богатства, чести, саны и тем ослепляюще очи их сердечные, души же их в вечныя погибели относят» (117). Терпят крах не умеряющие своего честолюбия и не довольствующиеся ни высоким положением, ни уже набранными богатствами: «сице случается таковым, иже непрестанно ищут большая и, имеюще довольная, гонятся за преизлишним, — таковыи овогда и в руках имущая лишаются, искомая же не обретают» (131, то же 108). Лишенный трона, нищим фиглярлом заканчивает жизнь нещадно обиравший подданных сиракузский тиран Дионисий Младший (108), в далекой Парфии гибнет вместе со своими легионами богач и честолюбец консул Марк Лициний Красс (131).

Однако острие подобных суждений направлено более всего против дворянства. Выходец из деятельных посадских верхов, Виниус не питает приязни к «нерукодельным» — рвущимся к новым привилегиям различным категориям московских и уездных служилых по отечеству: «кийждому достоит доволну быти чином, в немже есть призван, и не подобает выше меры своя, кроме звания, из чина в чин прескакати» (26) — и не скрывает удовлетворения крахом безродных выскочек и честолюбцев: «сице человеком худородным бывает, не довольствующим санами средними, но ищущим достоинства высокая, — на ня же возшед, абие падают в погибель» (69).

Отсюда извечная проповедь социального смирения, на что находятя и подобающие резоны, едва прикрывающие страх одного собственника перед успехом другого («лучше в мире жити во удовольстве вседневного хлеба, нежели в богатстве и пространстве великом, зане богатый николи же известен живота своего» — 119), так и целого сословия перед напором политически более энергичного и наглого («челоуцы в санах суще великих падению подлежат, малии же выну стоят» — 14) и всех имущих перед неимущими: «челоуцы, иже в нищете со удовольствием живут, всякаго покоя, и тишины, и спасения сподобляются; живушие же в пространстве и богатстве причастни не точию великому падению, но многим бедам и тяжким грехом» (100). И во имя межсословного «согласия» всей пирамиды феодального угнетения Виниус то призывает к милосердию великих («сущим в силе велицей не достоит малых и немощных уничижая презирати» — 25), то взывает к совестливости неумею алчных («мнозии обретаются недоволни житием, в немже живут, и непрестанно мыслят высокая, забывающе, яко многия подобныя им в тяжких бременах одержими пребывают» — 52). Но

более всего остерегает попираемых: «иже не довлеют князи и начальники своими добрыми, им от бога данными, но на таковыя вставают и побивают или от властелинства отставляют, таковым посих бог дает злейшая начальника, иже, правяще мучительно, вся погубляет» (45), как это стало возроптавшим на правление Диоклетиана римлянам, в наказание которым один за другим последовали соперничающие и скоро сменяющиеся еще более жестокие цезари, августы, императоры — Констанций, Галерий, Север, Максимиан, Максенций (45).

Тщетны усилия изменить ниспосланное свыше положение вещей или уйти от него, — оно может стать только худшим:

Сие бывають некоторые человецы, аще и благо от господа бога получают, тем не довлеют, но ищут лучшая. Но посем обретають себе тяжчайшая и от единыя премены входят в другие, злейше себе творят и потом раскаявшеся в недоумение и отчаяние выпадают, проклинаяще свое непостоянство.

Подобно обретается в житии мучителя Дионисия Юнаго. Сего убо на пути встрече некая вдовица и рече ему: «Да благополучен пребудеши на долгия лета!» Он же вопросы о вине глагол сих. Она же поведа ему: «За лета многа живуци ми во области Дионисия Стараго, егоже ради злаго жития и мучительства оставих дом свой, исках инаго господина и обретох того злейша перваго. Посих и сего оставих, шед искази инаго и обретох третiego, злейша обоих первых. Посем приидох во град сей, идеже ты началствуеши, чая тя лучши первых быти. Обаче вижу тя и всех злейша и мучительнейша первых. Того ради умыслих пребыти zde, — да лютейша тя не постигну». — 105.

Идеи ограничения всевластия верхов и, тем более, ниспровержения тирании нет ни в одной сентенции, и проникает она только в прилоги и только как остережение правящим, а не как логика истории (11, 98, 108, 132).

Ряд басен обращен к положению крепостных и холопов. В первой же притче, открывающей «Зрелище», Виниус осуждает жестокость рабовладельцев: «Горе рабом, над нимже мучитель господствует, зане люди своя к тяжелой работе понуждает да еще и бьет!» (1, ср. 35). Однако при всем сочувствии закабаленному люду думный дьяк Виниус — сын своего класса и времени и не только не отвергает крепостничества как такового, но полагает его в природе самого человечества: «мнози, аще и ищут разными образы себе изобрести волю, но не могут, зане кто сотворен осел или вол, в том и пребудут» (88). Он даже усматривает определенные преимущества кабального состояния: «добро есть человеку воля, но не кийждому, зане многи в воли питати себе не могут, — темже лучше есть ради пищи и одежи иному работати, нежели в воли от глада и хлада погибати» (125), — следует только быть покорным и преданным своему владельцу: «кийждому рабу подобает господину своему верно служити, имения его стрещи, яко же и свои» (28).

Наконец, не минует Виниус и вооруженных выступлений широких социальных низов против бояр и помещиков, воевод и приказных. Но старый порядок все равно возвращается на круги своя:

Сие сотвориша раби и поселяне в Скифии оставшия, понеже убо егда господа их брань творяху со женами-амазонами и во брани той пребыша семь лет, тогда оныя рабы все имение господ своих себе похитиша и сами себе господами сотвориша и возвращшихся от брани господей своих изгнаша.

И тако оные господае с рабами своими многую брань творяще, но выну от рабов побеждени бяху, дондеже прииде един от господей оных и рече: «Не достоит нам с рабами своими оружием братися, яко с сильнейшими неприятели, но воевати их лозами и палицами, яко рабов и поселян». И тако их победиша и грады своя восприяша. Устин. — 4.

В напряженной обстановке последней трети XVII в. — на фоне нарастающих социальных противоречий, непрекращающихся народных вол-

нений — сентенции и прилоги «Зрелища» неизбежно порождали ассоциации с русскими событиями, тем более что минимальная детализация исторических примеров была весьма удобна для сближения с современностью, и рассказ о восстании античных рабов не мог не напоминать о полосе выступлений московских низов и недавней разинщине.

Последующая судьба «Зрелища» свидетельствует о самом живом внимании к нему читателей. Сохранившиеся списки этого перевода исчисляются многими десятками и большей частью принадлежат петровскому времени. В 1712 г. с некоторыми идеологически принципиальными изменениями текста, а также устранением ряда басен, «Зрелище жития человеческого» издано Московской типографией Синода.

IV

Источник перевода Кашинского — краковское издание книги басен на рубеже XVI—XVII вв.¹¹ — времени, завершившего в истории Польши эпоху просвещенного государства, поразительно терпимого в делах религии и политических убеждений.¹² Понятно, что настроения польского Ренессанса сказались и на польской версии Эзопа, так что перевод такого Эзопа (и без того враждебно воспринимаемого московской церковью) в предпетровской Руси был далеко не простым делом. В силу идейно-политических, философско-религиозных различий и даже несовместимости польских и русских государственных и теологических доктрин и национально-бытовых представлений такое предприятие требовало немалых содержательных перемен, если Кашинский вообще рассчитывал на беспрепятственное обращение своего перевода. Да и положение поступившего в русскую службу и принявшего православие иноземца понуждало симбирского ротмистра к сугубой осторожности в политических и религиозных вопросах.

Естественно, что в подобных обстоятельствах Кашинский предусмотрительно отвергает одно, избирательно и зачастую по-иному передает другое, с иными акцентами и нередко в иной интерпретации. В этих многоаспектных, не всегда последовательных преобразованиях довольно определенно обрисовываются как социальные позиции, так и нравственные воззрения небогатого и безродного служилого, а равно и вынужденное приспособление переводчика к российской действительности тишайшего Алексея Михайловича, железом, виселицами и крестным распятием умиротворявшего многоязычную державу от севера и до юга. Так что в переводе опущена едва не четверть басен польского оригинала, нелестно ассоциировавшихся с внутренней и внешней политикой московского государства — непрерывными войнами на западных рубежах от Прибалтики до Причерноморья, свирепой расправой с народными восстаниями от Белого моря до Каспия и крутым преследованием инакомыслия по всей метрополии. Опускаются сюжеты, затрагивающие проблемы монархического правления, — от осуждений жестокости августейших властителей и предостережений об отмищении попираемых и до ограничения прав монарха его обязанностями перед подданными. Опускаются болезненные для московского государя ироничные рассказы о безуспешных притязаниях на зарубежные

¹¹ Przewidywania Esopowe, z Łacinskiego na Polskie z pilnoscia przełożone. Przydane są k temu przewidywania z Gabryela Greka u Laurenthego Abstemiusa. W Krakowie, 6 г.

¹² См. Погодин А. Л. Лекции по истории польской литературы. Харьков, 1913 Ч. I С. 207

престолы и морское владычество. Опускаются басни антиклерикального порядка, высмеивающие развращенность и алчность духовенства, а также басни с античными мифологическими сюжетами и рассказы скабрезно-эротического, неблагогоучинного толка. Но ряд басен отвергнут и потому, что не отвечал социально-этическим представлениям Кашинского, — так что русский перевод обретал заметно большее идеологическое единство, нежели его польский источник.

Демократизм социальных и нравственных позиций переводчика очевиден. Многократно и в многообразных связях повторяется осуждение социальной несправедливости как следствия имущественного неравенства в мире, отравленном всеобщей алчностью и стяжательством, завистью и сословной спесью, равно как и корыстной лживостью, несоответствием слова и дела и поголовной готовностью к обману. Человеческая природа неизменна: носители зла деятельны, агрессивны, упорны и неискоренимы, а бытие превратно. И везде — эгоизм собственника, жестокость господ, обездоленность бедняка и тщетность протеста. Отсюда мотивы неуверенности в будущем, настроения социального консерватизма и практицизма — подозрительность и недоверие к новшествам, настойчивые побуждения к предусмотрительности и призывы к смиренной умеренности, терпению, довольству малым и тем, что есть, наставления держаться своего ремесла и социального круга, не полагаться на поддержку сильнейших и, тем более, остерегаться конфликтов с ними, а также быть осмотрительным в друзьях и не принимать личины за сущность. Соответственно представляется и шкала социальных и нравственных ценностей, в основе которых — доброе учение, честное мастерство, усердный труд, а также умение постоять за себя, верность долгу и дружбе, справедливость и сострадание к слабейшим. Высшее же из благ — независимость и свобода человека, его защищенность от насилия и вельможного произвола.

Примечательная черта перевода — то, что Кашинский твердо держится приземленной действительности и реальных ее отношений. Из перевода устраняется все нестаточное, ухищренное, не соответствующее ни повседневному опыту, ни здравому смыслу, будь то хотя бы и самые знаменитые сюжеты. Отвергаются басни, весь эффект которых сводится к находчивой игре слов, неожиданному пуанту, никак, разумеется, не разрешающим жизненных коллизий. Шутовской юмор явно не привлекает симбирского ротмистра, хотя он и любит сочную поговорку и меткое слово. Нет у Кашинского и стремления к особой занимательности повествования и какой-либо его изукрашенности. Переводческие заботы Кашинского — обеспечить убедительность иносказания, а в экспрессивном плане (хотя он и не вполне владел русской речью) — настоятельность и непреложность нравственных оценок, лаконизм и энергию рассказа, что приметно отличает перевод от его польского источника, но не противоречит природе прозаической басни как жанра.

Традиционный предмет Эзоповой басни — «всечеловеческие», едва прикрытые условной персонификацией, нравственно-психологические сущности. Но именно здесь в переводе Кашинского пробивается иное начало, и то, что в оригинале и в традициях жанра выставляется как извечное и всеобщее, в тексте Кашинского сплошь да рядом смещается в сторону социального, сословно дифференцируемого и неизбежно исторически конкретного. Переводчик видит мир глазами своего века и своего социального круга.

Отвлеченные, общие суждения обретают предметно-конкретное наполнение и актуальную привязанность. Всякая двойственность, альтернативная

неопределенность снимается в пользу однозначных и непреложных решений. Предполагаемое, допустимое квалифицируется как действительное и очевидное. Обыкновение оборачивается его оценкой, обвинение становится приговором. Но главное — эту непререкаемость упорно подпитывают социальные мотивы. Отвлеченно безусловные, «всеобщие» ценности переводятся в сопоставление, а то и поляризацию этих ценностей в условиях данного социального контекста. Смещается морально-этическая призма оценочек: на место психологического, «всечеловеческого» ставится социально обусловленное и характеризующее, так же как сменяются сами источники, критерии и субъекты нравственной оценки. И все пронизывается энергичными, категорическими императивами, иногда побудительного, но в основном предостерегающего и запрещающего характера: «береги!», «держи!», «уступи!», «подлез!», «знай!», «разумей!», «смотри!», «берегись!», «не верь!», «не давайся!», «не гардися!» (не пренебрегай!), «не гордися!», «не гневайся!», «не завидуй!», «не ищи!», «не надейся!», «не насмехайся!», «не поймай!», «не прибавляй!», «не приводи к злости!», «не приписуй!», «не пропущай!», «не пушай!», «не торопись!», «не указывай!», «не уничтожай!», «не устрашайся!», «не хвастуй!» и под., уже сам лексический перечень которых социально и психологически красноречив и характерологичен.

Естественно, что значительная часть сентенций перевода Кашинского перекликается, а то и совпадает с переводами Гозвинского и Виниуса, отличаясь на беглый взгляд разве лишь речевыми одеждами, так что рационалистической взвешенности и обобщенности книжных формулировок ученых переводчиков противостоит предметная конкретность и бытовая образность не так уж грамотной речи нерусского ротмистра.

Самый обычный, общий для всех переводов круг наставлений — наставления в предусмотрительности: «не торопись на всякое дело, не зная, каков тому делу конец будет» (1_р).¹³ Столь же настойчиво подчеркиваются сила и роль жизненных обстоятельств: «всякому делу свое время пристойт: когда плачут, тогда не скачут» (20, то же 130, 46_р). Традиционен и совет братья лишь за сильное, формулируемый, однако, еще осторожнее, с оглядкой не только на достижимость замышляемого, но и на собственное положение, а потому — братья лишь за доступное и привычное. В сущности же, это опасливость человека, не раз упиравшегося в границы своих социальных возможностей и сознающего их: «не всяко имеем вси держатца, не всякому все пристойт: тово всяк держися, чево зделать за обычая мощно; чево бы кому не за обычай — всуе тружается. Давная притча, а прямая: трудно козла доить, такожде и то, что нельзя волком орать» (9). Наконец, предусмотрительность Кашинского — это практичность и бережливость небогатого человека, не пренебрегающего никоим добром, даже малым: «не гардися всякою речью (вещью), несть бо такая, кормлениу которые бы не понадобилися» (35_р). Но будь то осторожность или мелкая расчетливость бедняка, в мире Кашинского и то и другое сознается как «мудрость»: «лучше вовремя мудрости держатца, нежели когда поневоле какая беда придет, мудрым быти» (11), «человеку мудру достоит прежде ведать конец тому делу, которое начинает делати» (97), и с ироничным налетом: «люди всегда по убытку мудры бывают» (37, то же 105).

Понятно, что такая предусмотрительность консервативна: «всегда то межю людми есть, что старые речи хулим, а новые желаем; токмо всегда новыя речи плошые бывают, нежели старыя либо давныя» (60). Новшествам

¹³ Индексы после цитат — номер басни и указание на книгу: басни Эзопа — без литеры, Гаврила Грека (Бабрия) — г, Лаврентия Римлянина (Лоренцо Абстемия) — р.

Кашинский явно не доверяет: «есть то безумье людское, которые новые речи, либо (хотя) гораздо плошае будут, лутше старых имеют» (30_p). Ценится все надежное, испытанное, практичное, особенно же профессиональные навыки и умение: «лутше есть один разум постоянны и добры, нежели многих некрепких и непостоянных» (93).

Тема опасливой предусмотрительности переходит в наставления довольствоваться данным: «что бог кому дал, тово и держися, а иным не завидуй» (52, то же 21). Смешно претендовать на то, чего за тобою нет: «не делийся, чим ни есть, не чинися богаты, когда убогий, ани ученый, когда глуп, — ляда хто (любой) бо с тебе станет насмеватца, когда твою ложь и дурость узнает» (69). Сознание и чувство собственного достоинства в том и состоит, чтобы держаться отпущенного тебе природой и следовать ему, не проявляя высокомерия к другому и ни к кому не питая зависти: «никово ни уничижай, бо имееш свой дар особенный: что ты имееш, иный того не имеет, такожде что иный имеет, ты тово не имешь» (76). Пробивается характернейшее из воззрений нового времени — утверждение своеобразия и ценности самой человеческой личности, убеждение в значимости каждого, даже маленького человека: «нет такова человека, чтобы каковому бы нибудь делу не пригодится» (73_p).

Смирение — тоже свойство и дар мудрости: «мудрому доведетца смирением жити, аще ему премудрости бог талант даст» (129). Поэтому не тянись ни к чинам, ни к богатству: «понеже убожество есть мати миру, для чего лучши с ним сообщение держати, нежели высококого чину хотети либо богатым завидовать» (133). К тому же смирение не лишено и своих преимуществ: «правда и смирение здоровей и долговечней живот приносят, а проклады и гуляние до всякого злого жития приводят» (89). В сущности же, мудрость смиренного — это терпение: «много людей, хотячи малаго злого уйти, к горшому злу приходят, — давная та притча: ушол от дождя под рину» (61, то же 15_p).

Разумеется, смирение исключает заносчивость, спесь, гордыню, последствия которых, особенно для малого смертного, как правило, плачевны: «много есть таких спесивых, что сами себе похваляют, а та их похвала пуще им бесчестие приносит, нежели кому чести прибавляет» (91), так что «хто в счастье своем гордитца и спесивитца, тот всегда к несчастию и злomu концу приходит» (127 и 8). Библейские по истокам, эти суждения несут в себе иные психологические и этические акценты. Требование Кашинского не третировать достоинства другого — это стремление оградить маленького человека, а следовательно и себя, от высокомерия и произвола сильных: «знай всяк себя, а иных не уничижай!» (19). Социальные импульсы императивов этого ряда — от призыва не ожесточать страждущих и до не лишенных угрозы предостережений не глумиться над неимущими — очевидны: «в бедности не прибавляй никому злости, — полно ему и тово, что и сам скудость и нужу терпит» (65), «не насмехайся чужей нуже, аще хочеш, чтобы тебе пуши не было» (32_p).

Настойчиво осуждается хвастливость. Похвальба — верный знак некомпетентности, свойство тех, что «ничего не разумеют» (138). Она только мешает делу (136) и не приносит человеку ни доверия окружающих (49), ни чести (71, 91), тогда как достойный — скромнен и сдержан: «межи добрыми людьми есть люди лутшие и мудрейшия., а тем не похваляются» (92). Репутация человека утверждается не его амбициями, а судом окружающих: «не приписуй собе чужие работы и не хвастуй чужею силою: знают люди, что боран, что петух, такожде что конь, что муха» (13_p). Субъектом морально-этической оценки является социум, и приговор социума — окон-

чательный: «когда кого похвалят люди, сам себе никак похвалы прибавить не может» (100, и резче — 115).

Но человеку важно и самому не обманываться в ближних, ибо если непомерные претензии всего лишь смешны («много тых есть, которыя чинятся мочными, мудрыми и учеными, которые верстаютца к мудрым, аки комар к волу» — 38_г, ср. 99), то благообразная личина, скрывающая хищника, не только обманчива, но и опасна: «не надобно никою с лица или с одежи почитать, понеже бо часто под овечью кожей люты волки бывают» (51_р). Ни респектабельность, ни имущественная состоятельность — не мерила нравственного достоинства и порядочности: «не с лица, и не з богатства, и не с одежи люди имеют быть сужены, но токмо против дела и правды» (60, то же 34). Судить о ближних следует по делам их (33, 60_р).

Однако и по делам не легко распознать истины. Там, где все определяется корыстью и царит изощренный обман, Кашинский не доверяет уже ничему: кому понадобится, тот сумеет расположить к себе и втереться в доверие не одними речами, но и поступками: «суть бо такая люди, что лукавым своим языком не токмо добре молвят, но такожде.. добро и делают» (13, то же 14), — но все это «не для твоей, токмо для своей корысти» (6, то же 39, 62). Видимой, открытой стороной поступков и намерений не следует обольщаться: должно «не токмо смотреть, хто что делает, но такожде и коим обычаем, — смотри и разумей, а во обман не давайся!» (96).

Приятельские отношения занимают Кашинского их практической целесообразностью: «никогда себе не ищи таковых товарищей, которые нам не могут никакие помочи дати во время нужды» (16_р, ср. 66_р). Мотивы и социальные критерии выбора очевидны — малый человек ищет союза с таким же: «лутши всегда себе ровнова товарища искать, аще бо сильнейшова и неровнова себе добудешь, всегда его ты опасатца станешь, а не он тебя» (74), как и вообще «во всякое дело ровного верстати требует» (19_р). Остальные суждения этого ряда — ненадежность приятелей (25, 18_г, 20_р), их тайная (11_г, 49_р, 62_р), а то и явная враждебность (137, 34_г) и вероломство (114) — совершенно тривиальны, и настойчивые повторения их — всего лишь зеркало нравственного бытия современников. Традиционны суждения о благодарности (55, 75), а чаще — о неблагодарности (3, 9_г, 32_г) и неискреннем благодеянии (117, 58), — и всюду настороженность человека, не защищенного ни социумом, ни его моралью: «разумей, кому имеешь добро делать, много бо есть людей, которыя за твою добродетель злым тебе отдают и хлеба-соли твоя не помнят» (30).

Полагаться остается только на самого себя: «всяк смотри, что тебе доведетца делать, на чюжую мочь не надейся, своя держися, понеже давняя та межи людми притча — а всяк своею пядью меряя» (48). Повторяются наставления постоянно быть готовым к отпору насилию, оскорблению: «хто сперва в обиду податца, тот никогда обиды не уйдет» (3_г), «на похилое дерево и козы скачют: хто утекает, тово гонят, а кто себя оборонити умеет, тот в покою сидит» (23_р). Словом, «смирному и доброму человеку всегда злыя смеются, а хто за себе умеет стоять, от тово смеху волный бывает» (51).

Однако в готовности постоять за себя тоже не видно особенной отваги: все имеет свои пределы, и «хто тебе сильнее, с тым век не борися!» (63_р), «аще бо на лутшево и сильнейшова зубы станешь остриги, ничего ему не досадишь, токмо себе самому спортишь» (28, то же 38_р). Тут уже не до мужественного отпора — была бы только возможность приспособиться к сильному: «мочнейшему человеку никогда не протився, лучше уступи; а где не можешь прескочить, там подлезь, — плетью бо обуха век не пере-

ломишь» (77, то же 39_p). В страхе за свое зыбкое и убогое благополучие маленький служилый мечется между возмущением и покорностью, норовя все же как-то найти свою выгоду, а конкретная социальная ситуация подсказывает и конкретный расчет: «много есть господ страшных и великих, с которыми убогие люди опасаютца заветовать ('протестовать', 'мстить'), а так против таких господ держи смирение и покору а латво ('легко') умякчишь ево серцо» (45). Впрочем, самое желанное, да и характерное для психологии слабого перед нажимом сильных — это сравить одного опасного недруга с другим: «мудрый человек неприятелю не рад противитца, токмо к иному, силному и хитрому, ево отсылает» (2_r).

Человеческие пороки и полагавшиеся бы смертному добродетели не составляют у Кашинского подробного перечня. Подобно другим, Кашинский убежден в предопределенной свыше неизменности человеческой природы: «всякое прирожение таково бывает, каково от бога родитца» (14_r). Но человек и сам не стремится менять привычек и нрава: «много есть тых, которые так бывают упрямыя, что никакими меры — ни добродетелью, ни наказанием — не бывают послушливы, токмо на своем упору держатца» (84). И прежде всего в человеке неизменно дурное, недостойное, постыдное (128); врожденное же зло и вовсе неискоренимо: «злой налог трудно переменить, а наипаче злomu прирожению не пособит ноилутшее вскормление» (12_r) и «аще с прирожения к злomu делу приобчытца, тому наилучшее учение никогда не пособит» (61_p). Такой не знает ни благодарной признательности (102), ни стыда, ни чести: «кто злomu допуститца, такей не токмо цьноты високою — и встыт природной теряет» (25_r). Для злого все доброе и благотворное отмечено обратным знаком: «злым людем и то мешает, с чево добрым корысть великую имеют» (22_r). И не следует оказывать злomu ни доверия, ни услуги: «злomu прирожению никогда не верь а не будешь изабижен» (27_r), «некогда злomu человеку добра не делай» (54_p). Не может быть ему и прощения: «злomu человеку не пропущай и за малую вину наказания делай, чтобы вперед пуще не воровал» (141), — безразлично, сам ли он совершил преступление или подталкивал к нему другого: «так тот виноват, которой сам зло делает, аки и тот, которой других к злomu делу подбивает» (26_p). А неотвратимость наказания — урок для каждого: «не разумей тово, что было злые дела даром прошли: тако бо долго волк носит, покамест после и самого понесут» (43_p). Не питая надежд перевоспитать злую натуру, Кашинский, однако, не исключает возможности предупредить злой поступок: «не токмо сам кто зло делай, но иных от зла отводи!» (30_r).

«Зло» — родовое имя многих пороков, из которых всех пагубнее — алчность и зависть. Само по себе стремление к собственной выгоде в общем обычно: «всяки то молвит и делает, что ему лучше доведетца, — всяки мелник на своем коло воду правит» (82) и, по убеждению Кашинского, «нет такова человека, которой бы лучшим людям, нежели себе, радел» (45). Пагубно, когда корысть преступает некую «меру» — «лишняя корысти желают» (41_r) или покушаются на чужое (29_p). Правда, такова уж натура собственника — как бы попридержать все, что далось в руки, даже если оно принадлежит другому: «хто кому чужее заедает, назад ему кажетца тяжело отдавать» (37_r). Алчность же вообще маниакальна: «лакомый ни о чем не дбывает ('заботится'), токмо о денгах и о багадстве» (17_p) и «во всяком деле зло есть лакомство» (87).

Вместе с алчностью в душе поселяется зависть: «лакомства не может никто насытитца, токмо и на зависть нет ничего хужьшова: завидливый человек, чтобы толко другому убыток зделол, о том всегда печалуетца, —

наконец и сам своево убытку, для ради злова дела, не желеет» (80). Алчного и завистливого уже не останоят ни человеческие законы, ни божеские: «лакомый и завидливый человек для своей корысти и с богом хитро поступает, а не токмо с человеком, которого всегда обманути хочет» (110). По сути же, это — несчастнейшее создание: и «другим завидует и шкодит» (50), и себе отравляет жизнь: «горе быти завидливому человеку, который не токмо людем, но и самому себе всегда порьтит» (26).

Более всех следует остерегаться лукавого: «лукавый человек показывает иным свое лукавое естество, аки бы добрым значочи себе быти сердцем своим, — многих портит и изъядает» (95). Затаенное, прикрытое маской благожелательности, лукавство всегда активно обращено против ближних и поэтому особенно опасно: «несть ничево на свете хуже над лукавство: не так бо есть страшен неприятель видимый, аки человек лукав и хитр, которы иное на языку, а иное на сердцу держит» (23). И связаться с лукавым — хуже некуда: «что ни будь для лукаваго и негодного человека делаешь, всю свою добродетель напрасно утеряешь, а на конец от него же позор примешь» (2).

Гораздо более рядовой, но вместе и более распространенный грех — пустые посулы: «многие люди великия сулят дары языком, а малых ничево не дают руками» (16_р). И это столь обычно, что не вызывает ни возмущения окружающих, ни смущения обманувшего: «много тых людей есть, что много словом сулят и дают, токмо их делом и руками не вершат и в том стыда не имеют» (116). Не исполняются и житейские обещания, и церковные обеты, что тоже не вызывает особого осуждения: «много есть так несчастливых людей, которая во время нужи богу служить обещающа, а во время счастья слова своево не держетца» (33_р).

Дурному и пагубному естественно противопоставляется полезное, доброе. Правда, Кашинскому не чужда мысль о субъективности человеческих оценок, подвижности и пристрастности их: «всякому свое мило: либо кажетца кому непригожая речь, когда ея хто улюбит, межи всеми видитца ему лутшою речь быти» (64), и напротив: «всякая речь, либо наилутшая, когда кому не полюбитца, кажетца быть злая и противная» (48_р). Но все же сто́ит отметить предпочтение, отдаваемое симбирским ротмистром достоинствам духовного порядка: «душные людские силы неравно лутшие есть, нежели телесныя» (57_р), хотя и здесь преимущество за полезным и практичным: «речи (т. е. 'вещи') корыстные и пожиточные над веселые музыки лутшие есть» (71_р).

Понятно, что наибольшая ценность для индивида — его жизнь (122). Однако в суждениях о жизни и смерти Кашинский, человек военный, достаточно фаталистичен: «глупая речь есть тово бояться, чево всяки человек уйти не может, а наипаче смерти, которая всякой печали и нужи есть кончем» (11_р), тем более, что жизнь вокруг совсем не радужна: «на сем свете житие наше всегда в работе, в болезни, в кручине и в печали, покаместь до совершеннаго, аще достоин будеши, жития приидеши» (50_р). Но, пока ты жив, разумны (а для профессионального военного — и в ряду главных) заботы о здоровье: «великая то мудрость для набытия здоровья своего не жалеть денег, аки старые люди сказывают: лутчи утерять ожерелие ('воротник'), нежели целы кован» (104). И опять-таки суждения Кашинского не лишены социально-этического и профессионального отпечатка: «тело крепкое и працовитое лутшоe и здоровое есть, нежели чистое и щеголеватое» (15_р). Неприязнь служилого к холеному, барскому более чем откровенна: «гладкость и чистость часто к злову делу приводит» (10_р).

Не принадлежат к подлинным ценностям и, тем более, не могут быть мерилом достоинства «общечеловеческие» эталоны благополучия — богатство, деньги: «достоинство всякое не в богатствах, — токмо в правде и слюте живет» (125/126). Сокровища, деньги вообще бессмысленны, если не служат людям: «в лежачей казне нет никакие корысти ни тебе, ни людем, — неравно лучши есть такую казною и себе, и людем корысть делать» (7_r). Больше того, богатство поработает собственника, уродует его жизнь: «много людей воюют с нужею, а когда ея за помощию счастья и разуму своего осилеют, в то время волю теряют, понеже бо богатствам служат и повеленье тем лакомства ('алчности') терпят, всегда скупают, никакие роскоши не имеют» (35). Традиционно перечисляются Кашинским печали и страхи, терзающие богатого, тяготы и невзгоды, разрушающие его здоровье (5, 27, 34, 63). Однако не лучше, когда богатства затягивают в омут праздности и удовольствий: «люди для великия роскоши всегда ленивы бывають, которые ни сабе самим, ни людем корысти не делают» (101), и в конце концов состояния впустую расточаются господами, которые «на малые речи убыток делают себе, а на годные к их славе казны желеют» (41_r). А главное, — в любом случае эгоизм собственника исключает сострадание к обездоленным: «всяки богатый не есть так щодры, чтобы своего богатства убогому уделила» (32). Что же до пресловутой благотворительности, то ее побудительные пружины Кашинскому достаточно знакомы: «которые либо что доброе делают, токмо тоя добродетель не бывает з доброю волею» (117).

Реальными ценностями представляются полезное ремесло, основательная профессиональная выучка и навыки: «всякое ремесло, наипаче высокое учение, избавляют от смерти и дают помощь во время нужное» (13_r). Поэтому так важно держаться своего дела — и горе переучиваться другому: «которые свое мастерство от себе откидывают, инова учатся, — такая всегда до убытку, а не корысти приходят» (108). Однако повальное своекорыстие и тут разъедает добрые устои: «мало таковых есть мостеров, которой бы правдою работал, не мотал, понеже бо не укравши не могут пробыть» (24_r, ср. 107).

Следует также дорожить поддержкой друзей, а равно и самим человеческим сотрудничеством и согласием: «тым способом крепитца сообщение людское, аки есть межы составами, понеже бо состав состава требует, такожде приятель приятеля, — для чева общей працы и помочи смотри, понеже богатства и достоенства ('чины', 'почести') ничто суть, а приятель добры во всякое время пригодитца» (31). И вообще «добрым советом ('согласием') малыя речи укрепляютца, а несоветом и несогласием и великия дела к злomu концу приходят» (40 и 79).

Высшими же человеческими ценностями мыслятся независимость и свобода, рядом с которыми ничто и тугая мошна, и плотские утехи: «воля и волность жития нашего налутшая есть всякаго богатства и роскоши» (33). И хотя в польском тексте: «wolność zywota naulepsza jest wszystko» — столь детерминированного противопоставления нет, Кашинским эта антитеза внедряется неоднократно: «лутши есть живот простой, токмо с волею, а нежели прокладный и веселый з боязнию и неволею» (20), тогда как в оригинале сопоставлены только страх и беспечность.

И вообще быть независимым и свободным, пусть даже перебиваясь с хлеба на воду, достойнее, нежели хотя бы и на сытных харчах, но закабаленным и подневольным: «всякому человеку, не имеющему воли своей, да ничто дорогая ества и питание, а волю свою держащему о сухом хлебе лучше жить, которой никого не опасаетца» (90), — опять-таки интер-

полировав акцент, которого нет в оригинале: «nad wszystkie dostatki lepsza wolność».

Однако тут не может быть и речи о психологии вольной голи, теряющей социальные и профессиональные связи, как и какую-либо тягу к труду. Перед читателем — позиция мелкого собственника, жаждущего возможности трудиться на самого себя, быть хозяином своего дома и своего куска хлеба, а не перебиваться по чужим застольным: «лучши в малом своем дому господином быти и хлеб с водою ести, нежели в великом и богатом дому в неволи и во боязни ис чюжих рук готоваго смотрети» (43). Кстати, мотива отвергаемой подачи: «ис чюжих рук готоваго смотрети» — тоже нет в польском тексте. Самое важное для маленького человека — оградить себя от произвола более сильных, жить хоть каким-то, но самому себе господином, ибо «всякому господину в своем доме волно: что хочет, то и делай, а чюжой ему не указывай!» (7).

Вместе с тем здесь нет и апологетики мелкособственнического индивидуализма и эгоизма. Наряду с естественной заботой о собственных интересах для Кашинского неотъемна сопричастность человека интересам других людей и самого общества, «понеже мы не для самых себе, но и кождей для иных людей родилися» (41). Понятно, что в условиях XVII в. для мирского лица это могло претворяться только в государственной службе как поприще общественной реализации и жизнеутверждения человека: «много таких людей есть, которья дома живучи, дураками бывають, а служить не хотят, начаячися, что только свету, что в окне» (1_p). Со «службой» (а для Кашинского, разумеется, военной) связываются сознание и чувство социального достоинства, в службе обретает человек честь и добрую славу: «достойно есть речь умереть в доброй славе за достоинство и за своего государя, нежели, аки и вепрь, лежать в дому своем великим безчестием» (36_p).

Не минует Кашинский и феодального судопроизводства: подкупности судей (69_p), лжесвидетельства, корыстно принимающего сторону сильного (38), полной беззащитности крепостных и холопов: господа сами вершат и суд, и расправу, и «суть некоторая так немилосердая, что за пульное (‘грошовое’) дело хочет до смерти убить, аки бы ему впредь ненадобно было никова слуги» (52_p). Кашинский даже остерегает отдающегося в холопство («смотри, кому имеешь служить: много бо господ есть таких, которые слухам своим ничево добра не делают, наипаче всегда их бьют и бесчестят напрасно» — 44), но в целом-то сознает, что в условиях его века бедняку безразлично, в кабале у кого оказаться, — его положение всюду одно и то же: «человеку простому и работному даром всякая неволя, понеже бо его таков чин: где ни будь живет — везде работает» (6_p). И та же участь уготована его детям: «не токмо сам в неволи есть, но такожде и детей своих в неволю родит» (31_r). На помощь бедняку откликнется только задавленный нуждою такой же бедняк, и наперекор расхожей присказке польского оригинала про утешения одного бедствующего еще более бедственным положением другого, Кашинский свидетельствует как раз о противоположном — о сострадании и взаимной поддержке неимущих: «когда бедный и нужный человек видит большую инаво, нежели свою, нужу, такожде ему в нужи хочет пособити, аки и самый себе» (132).

Вершина социальных позиций Кашинского — суждения о неизбежности выступлений народных масс против господского гнета: «всегда там мир бунтуи (sie psuie), егда где господа над подданными своими милосердия не имеют» (109). И самое примечательное — утверждение права притесняемых на возмездие притеснителям и оправдание такого возмездия: «по правде тые наказание и смерть терпят, которья невиноватых грабят и

обидают» (З_p), — ведь «и моров кусают, когда разгневаются, также же временем убогия над мочными обиды свои мстятца» (46). Но массовое сознание непоследовательно и противоречиво, и в том же народе «добрых и ласковых господ и воевод называют глупыми и неразумными, желаячи себе инова, — такова, которой силний; а в той своей мудрости и силе мир посполитой грабит и разоряет, а они тому пособать ничево не умеют, токмо прежних господ, которых имели за глупых, поминают» (12, ср. 39_p).

Всякий протест обречен, и Кашинский далек от исторического оптимизма: «Бывает то во всяком государстве, что посполитой мир бунтуетца на высоких и великих господ и много крови проливают, а после сами нужную ('жестокую') смерть от поутины, сиречь от веревки, принимают, когда их за бунты кознят и вешают» (35_p), — как передана сентенция басни «О комору со лвом». Но в польском речь шла о превратной судьбе вельмож, низвергающих великих и побиваемых ничтожными; Кашинский же говорит о народной войне против бояр и царских воевод, полыхавшей незадолго перед тем в местах, где симбирский ротмистр трудился над своим переводом.

V

Переводы Гозвинского, Виниуса и Кашинского естественно сближаются общностью жанра, традиционностью и составом сюжетов, а равно и природой своего объекта и предмета — проникнутого корыстно-эгоистической психологией социума. Так что картина человеческого поведения и отношений, пока ее минуют социальные оппозиции и оценки, в переводах одна и та же. Но сходство оборачивается контрастом, как только на сцену выносятся социальные проблемы, и то, что Гозвинскому представлялось всечеловеческим, совсем иначе виделось думному дьяку Виниусу — с одной стороны, и не великой грамоты и достатка провинциальному служилому ротмистру Кашинскому — с другой. Тут в переводах XVII в. мало что отыщется общего.

Реально переводом являются только «Притчи» 1607 г., что вуалирует позиции самого Гозвинского, которые просматриваются разве лишь в выборе источника, по своим темам весьма далекого от социально-политических событий Смуты, но вполне отвечающего если не стремлению современников к осмыслению происходящего, то хотя бы к нравственной оценке поведения окружающих.

Секуляризуется содержание дидактического предмета, представляющего уже не религиозный долг и заповеди христианина, а человека среди подобных себе в мире, где всякий сам за себя и где за добро чаще воздают злом и столь обычно утешение горшей участью ближнего, но редки признательность и сострадание, где преуспевают изворотливость и умение вовремя переменить на сторону сильнейшего, где покорность спасительнее протеста и безопаснее довольствоваться данным, нежели добиваться справедливости. В «Притчах» 1607 г. нет и мысли о возможности совершенствования мира, они только «являют», каков этот мир есть и как по возможности уцелеть в нем. Идеологическая атмосфера «Притчей» индивидуалистична, консервативна и беспросветна.

Переводы Виниуса и Кашинского вернее бы назвать рецепциями Эзопова материала, наглядно иллюстрирующими идеологическое расслоение русской общественной мысли последней трети XVII в.

Предмет Виниуса — социальные и политические проблемы феодального общества и государства. Социальное неравенство Виниусу представляется продолжением естественного и поэтому справедливым, как и сама сослов-

но-чиновная иерархия, а назначение царствования — в благополучии подданных и защите сословных прав их. Однако просвещенному выходцу из посадских верхов благо и справедливость видятся не глазами родового боярства и не в порядках, когда благоденствуют не знающие труда «тунсядцы», но задавлены «рукодельные» тяглые и ущемлены малые служилые, положение которых никак не отвечает их вкладу в «общую пользу» и благосостояние общества. Еще нестерпимее участь крепостных и холопов, ничем не защищенных от жестокости своих хозяев. Как следствие — беды самого государства: яростные возмущения масс и свирепое подавление восставших.

Но выступления против устроенных свыше государственных и социальных институтов гибельны и ведут только к худшему. Отсюда настоятельные увещания, чего и как подобает держаться в мире — проповедь смирения низов, милосердия господ и благодарной преданности крепостных и холопов, призывы к согласию и сотрудничеству сословий: «великим» всего лишь следует отказаться от социального эгоизма, а «малым» — от непомерных претензий.

Меняются также этические акценты. Достоинство человека определяют не происхождение и не чины и богатства, а неустанный труд, доблесть перед согражданами, служение отечеству. Поведение же индивида корыстно, — по делам и должно воздасть каждому, и праведному, и лукавому. Вместе с тем Виниус верит в нравственное просветление человека, и не только из биологического страха перед возмездием, но из того же человеческого благоразумия — постижения, что и кому «подобает» и «како мудро и опасно жити».

За переводом Кашинского — тревоги и чаяния небольшого служилого, оказавшегося на изломе классовых противоречий и мятущегося между попирающими всех верхами и бесправными низами. Обладая скромной, созданной и поддерживаемой своим трудом и службой собственностью, он сознает себя личностью, со своими интересами и чувством человеческого достоинства и стремлением отстоять и сохранить их. Он служит государю и в том полагает свое общественное утверждение. Но он сознает и социальные границы своих возможностей и пока не рвется к недоступным ему сословным чинам и богатствам, как не набивается в дружбу к «сильнейшим», предпочитая держаться своего ремесла и круга равных себе, быть достойным уважения на своем месте. Он осмотрителен, практичен и осторожен; дорожит согласием с окружающими и не чужд сострадания и стремления поддержать слабого. Его высшее желание — независимость, путь даже не обеспеченная достатком, но ограждающая от вельможного произвола.

Вместе с тем он постоянно видит социальную пропасть, разделяющую его с «великими», «мочными», и не скрывает неприязни ко всему барскому — образу жизни, нравам, даже обличью. Его симпатии на стороне «простых» и «працовитых», задавленных службами и поборами и все глубже затягиваемых в полное закабаление.

Он понимает, что возмущение масс неизбежно; более того, — что оно справедливо. Однако протест низов обречен, — и в поисках спасительного для себя выхода малый служилый пытается приспособиться к господствующим верхам и даже рассчитывает на прибыль от подобного компромисса. Не обретая гарантий ни того ни другого, он страшится потерять последнее и консервативно держится данного.

Так переводами XVII в. намечаются и сталкиваются разные социально-идеологические тенденции басенного жанра, продолженные затем и развитые либерально-дворянской и разночинно-демократическими линиями русской басни XVIII—первой трети XIX в., пока ее не оттеснили на литературную обочину иные жанры эстетического преломления действительности.