

КАРТИНА МИРА В НАРОДНОЙ И УЧЕНОЙ КУЛЬТУРЕ

А.Л. Юрганов, И.Н. Данилевский

“ПРАВДА” И “ВЕРА” РУССКОГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

В 1453 г. под ударами турок пала столица православного христианства. Почти через столетие после этого в Московии появляется “Сказание о Магмет-салтане”, написанное выходцем из Великого княжества Литовского Иваном Семеновичем Пересветовым. В этом произведении автор пытается найти причины падения Византии. Главная из них, считал И.С. Пересветов, в том, что греки “правду потеряли”. Последний византийский император Константин и патриарх Анастасий прельстились на “нечистое собрание”, а “воля” Христа – это “правда” в государстве. В конце “Сказания о Магмет-салтане” возникает странный, но симптоматичный спор между католиками и православными. Православные заявляют: “Есть у нас царство волное и царь волной, благоверный государь Иван Васильевич всея Руси, и в том царстве великое божие милосердие и знамя божие, святые чудотворцы, яко первые”. Поразительно, но католики с этим соглашаются: “То есть правда”. Хотя тут же добавляют: “Если к той истинной вере христианской да правда турецкая, ино бы с ними ангелы беседовали”. Греки возражают: “А естли бы к той правде турецкой да вера христианская, ино бы с ними ангелы беседовали”¹. Этим спором заканчивается одно из главных сочинений Пересветова. Понять спор трудно, речь явно не идет о соединении культур ислама и христианства, поскольку Пересветов фиксирует не чужой разговор, а создает собственный текст, который в основе отражает умонастроение православного человека.

В чем же, собственно, суть воображаемого спора между православными греками и “латынянами”? На первый взгляд, нет никакой разницы в предлагаемом сложении, поменялись местами лишь слагаемые. У католиков на первом месте “вера”; у православных – “правда”. Католики к вере прибавляют правду; православные – наоборот. Тем не менее, очевидно, что для Пересветова и его потенциальных читателей от такой перестановки изменялась – и, вероятно, принципиально – “сумма”. Но как?

Попытки исследователей вскрыть существо вопроса, поставленного И.С. Пересветовым перед современниками и потомками, к сожалению, мало что прояснили. Так, А.А. Зимин считал: «Положив в основу своей историко-философской концепции понятия “правды”, Пересветов доходит до еретических утверждений. “Бог не веру любит – правду” и “колы правды нет, то и всего нет”, которые он не в состоянии смягчить даже

всякими оговорками ("истинная правда – Христос"). Будучи писателем-гуманистом, Пересветов считает не столько веру, сколько "мудрость" неотъемлемым качеством монарха»². Такое понимание пересветовского текста как будто вполне удовлетворительно. Неясно лишь, на каком основании крупнейший исследователь творчества Пересветова полагал, что слово "правда" тот понимал как "мудрость"³? Оппоненты А.А. Зимина, справедливо критикуя его в данном случае за произвольность толкования источника, вполне резонно заметили, "что И. Пересветов заимствовал свои высказывания о вере и правде из канонических книг священного писания". Из этого, однако, был сделан несколько поспешный вывод: «Христос, по словам И. Пересветова, есть "правда", а вера в Христа есть "правая вера", то есть "православие", что, как видим, в точности совпадает с учением православной церкви»⁴.

Между тем, утверждение, будто бог любит не только "правду", но в не меньшей степени любит он и "веру"⁵, нуждается в уточнении.

Достаточно обратиться к тексту Библии, чтобы увидеть вполне определенную разницу в отношении к этим категориям. В синодальном переводе Библии слово "правда" упоминается 347 раз. Из них на Ветхий Завет приходится 298 случаев (85,9 %), а на Новый – всего 49 (14,1%); в канонических книгах слово "правда" упоминается 305 раз. Слово же "вера" в Писании упомянуто соответственно 259 раз, в том числе в Ветхом Завете всего 13 упоминаний (5 %), в то время как в Новом – 246 (95 %). Причем в канонических книгах оно – за единственным исключением (Авв 2: 4) – встречается только в Новом Завете. Другими словами, в современной русской Библии "правда" – слово ветхозаветное, тогда как "вера" – вполне христианское, а их противопоставление для православного человека, казалось бы, должно решаться как раз в пользу "веры".

Другой вопрос: насколько такая статистика соответствует положению дел в дневнерусской книжности? Известно ведь, что на Руси различия (в том числе и лексические) в текстах богослужебных и "четьих" книг для X–XV вв. были "велики, многочисленны и разнообразны"⁶. Лексическое варьирование в славяно-русских библейских текстах объясняется, по крайней мере, тремя причинами: диалектной средой, в которой работал переписчик; различиями исходных иноязычных списков, по которым редактировался перевод, и, наконец, изначально присущей самому кирилло-мефодиевскому тексту вариативностью лексики⁷.

Правда, можно с достаточной долей уверенности утверждать, что интуитивно нас понятия уже для книжников X–XI вв. были неравноценными. Во всяком случае, в сохранившихся старославянских рукописях того времени "правда" (со всеми производными) упоминается около 200 раз, а "вера" – свыше 400, т.е. почти в два раза чаще⁸. Это наблюдение как будто подтверждает вывод об относительно меньшей "ценности" правды уже на самых ранних этапах развития славянской литературы. И тем самым усугубляется недоумение по поводу сентенции И.С. Пересветова о приоритете – для православного человека середины XVI в. – "правды" перед "верой". Мало того, все это ничуть не проясняет и другого во-

проса: почему именно эти два понятия стали для И.С. Пересветова ключевыми в загадочном споре при характеристике различий в оценке Московского царства “греками” и “латынянами”? В чем для него состояло аксиологическое единство и (одновременно) различие этих двух понятий, а priori ex notionibus сказать невозможно.

Недостаточной оказывается здесь и помощь исторических лингвистических словарей. Они дают следующие значения интересующих нас слов “Правда – справедливость (как свойство праведника, а также как соответствие действий и поступков требованиям морали и права); установление, принцип; правда, истина; добродетель, добрые дела, праведность; благочестивость; исполнение божественных заповедей, долга; правость, правота, отсутствие вины; доброе имя; честность; обет, обещание; присяга; повеление, заповедь; постановление (установление), правило; свод правил, законы; договор, условия договора; право; права; признание прав; оправдание; суд; судебное испытание; право суда; судебные издержки, пошлина за призыв свидетеля; свидетель; подтверждение, доказательство; правдивые, справедливые слова, речи; правдивость, честность; оправдание; дела, важные обстоятельства, вопросы”⁹.

“Вера” определяется как “вера; вера в бога, сознание божественного закона; вероучение, вероисповедание, религия; (собирает.) люди одного вероисповедания, одной религии; христианская вера, основные догматы христианского вероучения, текст символа веры; обычай; истина, правда; то, чему можно верить; доверие к кому-либо, чему-либо; верность, честность, добросовестность; обещание, заверение; присяга, клятва”¹⁰. В то же время ни в одном словаре мы не найдем определения того, что именно понимали авторы древнерусских источников под “христианской верой”.

Сопоставление выявленных значений показывает, что в определенных контекстах, нейтрализующих семантические различия, эти слова и их производные могли (и могут до сих пор) выступать в качестве синонимов – со взаимосвязанными смыслами: “истина, правда; то, чему можно верить; присяга”. В качестве примера можно привести оборот, встречающийся в “Мериле Праведном” и сопряженный непосредственно с названием этого источника – “извеси праведни и мерила праведна”¹¹, заимствованный из Библии, где “праведнии” может пониматься и как “правильные” и как “верные”¹².

Однако прочие смыслы надежных оснований для понимания противопоставления точек зрения пересветовских “греков” и “латынян” не дают. Лексикологи не могут дать ответ также на вопрос: почему “правда” и “вера” встречаются в рассуждениях едва ли не всех средневековых авторов и не определяются ими специально?

Конечно, нет гарантий, что существующие словари отразили все (в том числе и интересующие нас) значения и смыслы слов, игра которых – и которыми – в “Сказании о Магмет-салтане” приобрела столь существенную роль. Кроме того, непонятно, какими критериями следует пользоваться, чтобы отобрать и совместить именно те значения, которые вкладывал в “правду” и “веру” И.С. Пересветов в данном случае. Наконец, даже если все основные значения “правды” и “веры” выявлены и за-

фиксированы лингвистами, а исследователь правильно выбрал из них наиболее "близкие" И. Пересветову, это еще не дает оснований утверждать, что он *понял* текст. Существует поистине неисчерпаемое число индивидуальных смыслов, "окружающих" найденные общепринятые значения, создающие лексико-семантические поля, в которых и осуществляется взаимодействие категорий, используемых автором. Поэтому историка не может удовлетворить буквальный, лингвистически точный перевод текста сам по себе. По словам Л.В. Черепнина, это – не более, чем одно из вспомогательных средств для уяснения исторического смысла источника. *Дословные* переводы, выполненные профессиональными лингвистами с соблюдением всех норм русского средневекового языка, "в результате дают мало понятный текст, ибо смысл той исторической, жизненной ситуации, которая обрисована в источнике, от них ускользает"¹³.

Нельзя, конечно, оставить "темное" место и без "перевода", несмотря на то (а быть может, именно потому), что, на первый взгляд, приведенный текст Пересветова кажется ясным: все слова – "знакомые". Между тем без специального изучения семантики лексем, принятой в момент создания текста источника, толкование текста затруднено. Дело в том, что слова претерпевают со временем в лоне языка сложные специфические изменения. Ситуация осложняется тем, что филологи-русисты традиционно обращали мало внимания на анализ подобных изменений.

Перед нами – типичная герменевтическая ситуация: непонимание "темного места" в источнике сопрягается с кризисом доверия к прежним способам истолкования языковых фактов¹⁴. Преодолеть ее, истолковать текст возможно близко к смыслу, вложенному в него автором, найти слово, "которое принадлежит самой вещи, так что сама вещь обретает голос в этом слове"¹⁵, – основная цель, которую ставят перед собой авторы данной статьи.

Может создаться впечатление, что это сугубо лингвистическая проблема. Однако оно не совсем верно. Еще В. фон Гумбольдт отмечал, что каждый язык представляет собой определенное *миропонимание*. Изучение же изменений, которые претерпевает язык со временем, есть история этого миропонимания. В частности, семасиологическое изучение лексики источников – символическая история сущности, стоящей за словом, или (по терминологии А.Ф. Лосева) миф этой сущности¹⁶. Следовательно, познание символического богатства слова, проявляющегося в семантических явлениях лексики, позволяет вплотную подойти к изучению истории воплощения смысла идей¹⁷, к важнейшей – и очень плохо изученной – стороне истории духовной культуры народа.

Когда историк начинает читать источник, память – независимо от того, осознает это исследователь или нет, – "открывает" перед его мысленным взором несколько уже знакомых параллельных текстов. Их незримое присутствие помогает понять новый текст. Однако для того, чтобы он был осмыслен верно, необходимо, чтобы все эти тексты были *реально* связаны между собой – генетически или семантически. Если же таких свя-

зей нет, т.е. авторы и читатели “не знакомы” друг с другом, мы получаем ложное представление о прочитанном. От репертуара ассоциированных текстов зависит полнота, точность и глубина понимания прочитанного.

Естественно, при чтении текстов, возникших в иной культурной среде (что может объясняться географическими, временными и социальными факторами), наша память обязательно подведет нас. Она либо оставит нас “наедине” с новыми текстами, либо подставит “чужой” текст, содержащий те же (или похожие) слова, с которыми связаны, однако, совершенно иные значения и смыслы. Такая ситуация постоянно возникает при изучении древнерусских источников XI–XVII вв. И уяснить, о чем пишут их авторы, не так-то просто.

Одним из важнейших отличительных признаков человека является опосредованность восприятия им внешнего мира, наличие так называемой второй сигнальной системы. Познавая мир, осваивая его, называя совокупность своих впечатлений, человек формирует идеальные образы окружающего. Тем самым язык становится посредником между познающим субъектом и воспринимаемым миром (объектом познания). При этом единая по своей сути, объективно нерасчлененная и нерасчленяющаяся реальность “анатомируется”, более или менее произвольно разделяется на “элементы”. Из них человек формирует свой собственный образ мира, “вторую” – осознанную, искусственную – реальность. Мало того, большинство из этих элементов помимо их объективного содержания наделяется субъективными значениями и смыслами, что придает им ценностную характеристику. Образное описание такого процесса мы находим в космогонических мифах, существующих (или существовавших) у всех народов. Формирование упорядоченного Космоса осуществляется путем ритуального жертвоприношения неупорядоченного первородного Хаоса, его расчленения и наименования отдельных частей. Из них-то и конструируется новая система, имеющая определенную структуру, функциональную взаимосвязь частей. Этот образ мира (мира *слов*, символизирующих значения и смыслы) неосознанно отождествляется с самой природной реальностью, подменяя в сознании человека то, что существует независимо от него, объективно. Отождествление и порождает миф как таковой, в котором – и которым – живет каждый человек. Именно в этом смысле можно понимать слова А.Ф. Лосева о том, что миф – единственная реальность...

Поскольку миф представляет собой не простую совокупность представлений, понятий и образов, но их взаимодействие, переплетение, его можно определить как текст (от лат. *textus* – “сплетение; структура; ткань”), дарующий откровение, объясняющий тайны окружающего мира. Текст этот обязательно носит ритуальный характер, поскольку предполагает определенный порядок обрядовых действий (в частности, правила расчленения и наименования природной реальности и ее частей) при совершении сакрального акта познания. Соблюдение данного ритуала (*этикет*) и следование ему (*этика*, от греч. – *ἔθος*, “обычай”) является обязательным правилом существования в мифе. Любое отклонение от него способно (или, во всяком случае, рассматривается как способное) раз-

рушить весь этот мир-Космос, созданный в ходе ритуального познания. Поэтому соблюдение этикета (в том числе литературного), даже если смысл отдельных элементов или – более того – ритуала в целом со временем утрачен, расценивается обществом, объединенным данным образом мира (мифом), как безусловно необходимое, а любая попытка изменить или, того хуже, заменить непонятное (даже в мелочах) – как аморальное действие, способное разрушить само общество. Наверное, поэтому этические нормы связаны не с рациональным основанием, а с ритуалом, обычаем и обрядом – символами, объединяющими всякий социум и рождающими у его членов ощущение комфортности. Важным выводом из сказанного является то, что так называемый "здравый смысл", а точнее, оценка "разумности" данного мифа с точки зрения другой, аналогичной (но не совпадающей, не тождественной) системы, лишен на самом деле всякого смысла. Законы формальной логики могут действовать лишь в рамках одного отдельно взятого мифа, но не при сравнении положений различных мифологических систем. Поэтому в дальнейшем изложении авторы попытались опираться на древнерусские тексты как тексты *самодостаточные*, чтобы, по мере возможности, не попасться в ловушку собственных актуальных мифов, подменяя ими миф И. Пересветова.

Попытаемся взять на себя некоторые функции нашей неверной памяти: сопроводим тексты, которые представляются для целей данной работы важными или интересными, другими – современными *им* – текстами, "комментирующими" их, восстанавливающими их собственный смысл. На наш взгляд, это – единственный путь, способный уберечь исследователя (насколько это вообще достижимо) от модернизированного понимания древнерусского произведения, чем часто грешат современные нам комментарии, даже подготовленные высококвалифицированными специалистами – литературоведами и историками. *Тексты могут и должны говорить сами за себя.*

Конечно, и такой способ комментирования не безупречен: отбор параллельных текстов все-таки осуществляется человеком XX в., причем в своем выборе он ограничен, и подчас весьма существенно, хотя бы ввиду заведомо неполной сохранности средневекового рукописного наследия. Уже поэтому каждая из дошедших до нас древнерусских книг должна была бы цениться – не только как исторический материальный объект, но и как источник, донесший информацию о прошлом нашей страны, о людях, его создавших, – буквально на вес золота. Парадокс, однако, заключается в том, что *тексты подавляющего большинства из них историками не изучаются*. Дело в том, что основная часть этих книг – и это тоже хорошо известно – сборники богодухновенных, богослужебных и (в меньшей степени) богословских текстов (скажем, из 190 учтенных на 1966 г. рукописей домонгольского времени, хранящихся в библиотеках и архивах России, только богослужебные книги составляют 145 единиц¹⁸). С точки зрения "здорового смысла", отсутствие к ним интереса со стороны историков вполне оправдано: что может дать для изучения истории древней Руси *заведомо известное содержание "стандартного"* (к тому же "чужого", *переводного*) текста, определенного каноном?

Наверное, поэтому (отбрасывая хорошо всем известные идеологические ограничения, действовавшие в советской историографии) ни одна из этих книг *в качестве источника* по истории древней Руси ни в одном из крупных исторических исследований не использовалась и – по большому счету – не используется до сих пор. Характерно и то, что ни в одном учебнике или пособии по источниковедению отечественной истории нет даже упоминания сакральных канонических или апокрифических произведений; “повезло” лишь агиографическим сочинениям, наиболее “приближенным” к реальной жизни.

Конечно, есть и такие исторические исследования, которые не обходятся без упоминаний переводов книг Священного Писания, богословских произведений и проч. Как правило, это – специальные и обобщающе-обзорные работы по истории древнерусской культуры вообще, общественной мысли и книжного дела в частности. Здесь интересующие нас тексты в основном привлекаются для определения и характеристики противоборствующих идеологических сил, а также круга стран, с которыми древняя Русь имела “книжные” культурные контакты.

Несколько шире переводные сакральные тексты привлекаются лингвистами. Сопоставление исходных текстов церковно-канонической, агиографической и проповеднической литературы (Священного Писания, других богодухновенных, апокрифических и богословских книг) с соответствующими старославянскими и древнерусскими переводами позволяет восстановить точные общепринятые значения отдельных слов и фразеологических единиц, тот “понятийно-категориальный аппарат”, которым пользовались древнерусские книжники, через который и с помощью которого они видели и описывали окружающий их мир и происходящие события.

К сожалению, историки в основном потребительски относятся к лингвистическим словарям, ограничиваясь считыванием основных определений, связанных с тем или иным словом, и как бы забывая, что в конкретных произведениях слова, в зависимости от контекста, не только обозначали какую-то часть реальности, но и наделяли ее дополнительными *смыслами*, которые, как уже говорилось, далеко не всегда могут фиксироваться лингвистами. Подойти к этим смыслам можно только через сопоставительный анализ “нормального” (т.е. традиционно привлекаемого) исторического источника и “параллельных” текстов, откуда – осознанно или нет – конкретный автор черпал используемый им в данном случае тезаурус, а вместе с ним и образную систему – с ее правилами расчленения и наименования природной и социальной реальности, иерархией составляющих элементов по их существенности, ценностными характеристиками и т. д.

Поскольку образ мира, в котором (и которым) жил человек древней Руси, определялся именно сакральными христианскими текстами (или воспринимавшимися в качестве таковых; например, “Иудейская война” и “Иудейские древности” Иосифа Флавия и т. п.), исключение их историками из источниковедческой практики существенно затрудняет, а то и делает вовсе невозможным верное понимание смыслов дневнерусских источ-

ников. Подмена исходных образов, на которые опирался автор древнерусского произведения, системой представлений, почерпнутых из текстов, современных исследователю, ведет к недопустимой модернизации содержания источника, неизбежно создает ситуацию, когда историк "вчитывает" актуальные ему смыслы в изучаемый текст.

Таковы основные теоретические подходы, при помощи которых мы собираемся решать конкретную проблему настоящего исследования – выявить общепринятые (базовые) значения и характерные особенности индивидуальных осмыслений двух существенных категорий русского средневекового сознания: "правды" и "веры".

Их изучение проводилось лишь при обращении к творческому наследию И.С. Пересветова. О кризисе науки, проявившемся в связи с интерпретацией идей средневекового публициста, уже написано¹⁹. Не будем повторять сделанных выводов. Но все же обратим внимание на то, что буквально с первых специальных работ об И.С. Пересветове (они появились в начале века) утвердился тезис: "правда" была связана с идеей торжества самодержавия в России²⁰. К этому выводу присоединялся и А.А. Зимин. «"Правда" – писал он, – есть – совокупность общественных преобразований, направленных к созданию совершенного государственного строя, в котором дворянские требования найдут полное осуществление. Облекая это понятие в религиозную форму ("правда" как претворение евангельских заветов Христа), публицист вкладывал в нее *не церковное, а светское содержание*»²¹. Любопытно, что, связав "правду" именно с дворянскими требованиями, А.А. Зимин сам сделал этот вывод весьма уязвимым. Когда в его собственных работах, а также в исследованиях В.Б. Кобриня и других историков было убедительно доказано, что никакой борьбы бояр и дворян в действительности не было, вопрос о том, что же своим творчеством "отражает" И.С. Пересветов, оказался без ответа.

Споры историков о содержании "правды" ведутся давно, но не меняется главный подход: это понятие воспринимается современными исследователями как преимущественно светское, политическое по содержанию. Существует, однако, серьезное подозрение, что такой аспект определяется, скорее, не самим источником, а ценностной системой исследователя. Попытаемся же уйти от "вчитывания" в данное слово актуальных для нас смыслов. Для этого, прежде всего, обратимся к самому слову, постараемся восстановить цельную смысловую картину предмета, который оно обозначает (то, что сторонники онтологической теории языка называют *эйдосом* слова).

К истокам семантического наполнения лексемы нас подводит ее этимология. Начнем поэтому с рассмотрения этимологического значения интересующих нас слов. В основе слова "правда", по мнению ведущих этимологов, лежит праславянский корень **ргавъ*, образованный, видимо, от индоевропейской основы **ргъ-*, от которой произошли также латинское слово *probus* (добрый, честный, порядочный), древнеиндийское *prabhûs*

(выдающийся по силе и изобилию, превосходящий), англосаксонское fram (сильный, деятельный, смелый), древнеисландское framg (стоящий впереди, стремящийся вперед)²². Из такой “генеалогии” следует, что понятие “правда” изначально включало в себя представление о силе, превосходстве (духовном или материальном) того, кто ею обладал. Остается, впрочем, неясным, как понималось происхождение этих качеств, что объединяет физическую силу и духовное превосходство.

Что же касается “веры”, то это слово родственно авестийскому var- (верить), осетинскому ипун (верить), древневерхненемецкому wāra (правда, верность, милость), древнеисландскому vār (обет, торжественное обещание), древнеирландскому fīr (истинный, правдивый)²³. Из этих сопоставлений ясно, что вера изначально отождествлялась с истиной с тем, что заслуживает доверия, отсюда родилось и латинское имя истины – veritas. На славянской же почве истина связывалась с тем, что есть, с некоей наличностью; в то же время она понималась как подлинная настоящая суть вещей и уже в этом качестве заслуживала доверия и вечной памяти²⁴. Как видим, этимологический анализ не отвечает на интересующий нас вопрос, хотя и намечает некоторые пути к сближению и – одновременно – дальнейшей дифференциации понятий, стоящих за словами “правда” и “вера”.

Правдой (или неправдой) в древней Руси определяли едва ли не все деяния человека. “Правду” можно было *дать*, т.е. отнестись справедливо, либо принести клятву²⁵. “Правду” можно было *взять*: например, в суде, если бросают жребий, надеясь на волю Божию. “Правду” можно было *затерять*, утратив представления о добре и зле. Ее можно было *иметь*, относиться справедливо, и *погубить* – собственной виной. Человек мог *жить* по “правде”, потому что она – божьи заповеди и церковные правила. И мог *судиться* по ней, потому что “правда” – суд, а также судебные испытания и даже пошлина за призыв в суд свидетеля.

“Вера” имела явно меньшую “сферу компетенции”, хотя ее также можно было *иметь*, *взять* (“пояти веру” – “поверить”) или *дать* (если речь шла об обещании). В веру можно было *стать* или *поставить*. Ею можно было что-либо *делать*, *надеяться*, *молить*, *поклоняться* и даже... *веровать*. В то же время “вера”, в отличие от “правды”, могла иметь различную ценностную окраску и ориентацию: доброй вере (честности, совести, *правде*), которая соответствовала “вере” как таковой, противостояла “лжа”, вера *злая*; *христианской* вере (она же, очевидно, *правая*, *правдоверная*, “честая”, *единая* и “истинная”), которая “деланиемъ ражається... духовнымъ и божественнымъ”²⁶ и – по крайней мере с 70-х годов XI в. – “делы искушаютъ ся”²⁷ (поскольку “несть пользы отъ веры правы, житию соущю растленною”²⁸), противопоставлялась *их* вера, *иная*, *чужая*, “*кривая*”, короче говоря, “*иноверье*” и “*кривоверье*”.

Существование последнего порождало возможность *исправления* веры. Так, в рассказе об “испытании вер” Повести временных лет, объясняя князю Владимиру Святославичу основы православия, Философ говорит: «Слышахом же и се, яко приходиша от Рима *поучить* вась к вере своей».

ихъ же вера маломъ с нами развращена: служить бо опресноки, рекше оплатки, ихъ же богъ не преда, но повеле хлебомъ служити, и преда апостоломъ приемъ хлебъ, рек: "Се есть тело мое, ломимое за вы..." тако же и чашку приемъ рече: "Се есть кровь моя новаго завета" си же того не творятъ, *суть не исправили веры*²⁹. Очевидно, здесь "вера" отождествляется с обрядовой стороной отправления религиозного культа. Как следует из контекста, слово "вера" включает в себя в данном случае только *таинство причащения*; "исправить веру" – значит выправить обряд, сделать его верным.

С необходимостью *исправления* связано, согласно легенде, и создание славянской азбуки. Обращает, однако, на себя внимание, что лексика, использованная в житиях Кирилла и Мефодия, отличается от той, что встречается в аналогичных ситуациях в более поздних древнерусских текстах. В Житии Мефодия князь Ростислав так мотивирует необходимость появления греческих проповедников в Моравии: "Посъли такъ моужь, иж ны *исправить въсякоу правду*", ибо "соуть въ ны въшьли оучители мнози крстьяне из влахъ и из гркъъ, и из немьць, оучаще ны различь. А мы, словени, проста чадь и не имамъ, иже бы ны *наставилъ на истинуоу* и разоумъ съказаль"³⁰. Как видим по контексту, здесь слово "правда" использовано именно в значении "вера"! Это, в частности, подтверждается параллельным, но не тождественным, текстом более раннего Жития Кирилла. В нем в уста Ростислава вложены следующие слова: "Людемъ нашимъ поганьства се отвьргъшимъ и *по хрстианскымъ* се законъ *дръжащимъ*, оучителя не имамы таковаго, иже бы въ свои езыкь *истинную веру хрстианьскоую* сказаль"³¹.

В так называемой Итальянской легенде о создании славянской азбуки, имевшей общий источник с житиями солунских братьев, соответствующий текст звучит несколько иначе: Ростислав просит византийского императора "показать веру, и порядок закона, и дорогу правды". Прямой параллелью к этому тексту Б.Н. Флоря считает ответы папы Николая I на вопросы послов Бориса-Михаила Болгарского, относящиеся к 867 г. Из них видно, что новообращенного в христианство болгарского правителя интересовал очень широкий круг вопросов: они касались не только правильного соблюдения церковных обрядов (что вполне отвечает, судя по нашим предыдущим наблюдениям, слову "вера"³²), но и тех изменений во всей общественной жизни, которые должны произойти после принятия христианства, что, видимо, может быть отождествлено с выражением "порядок закона и дорога правды". В связи с этим особенно интересно, что наряду с предписаниями о покаянии ("дорога правды"?) болгарские послы просили папу прислать им и "светские законы" ("порядок закона"?) Суммируя суть болгарских вопросов, папа указал, что "король" болгар просит его о "христианском законе" в приведенном выше самом широком значении этих слов³³.

Как бы то ни было, приведенные фрагменты ясно показывают, что интересующие нас термины (если вообще можно говорить о терминологичности лексики того времени) на ранних этапах бытования, несомнен-

но, имели пересекающиеся значения. При этом “вера”, очевидно, больше тяготела к обозначению внешней, формальной стороны отправления религиозных обрядов (недаром ее можно было *сказать*), в то время как “правда” в своих значениях стояла ближе к тому, что мы называем верой сегодня: по апостолу Павлу, “вера... есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом” (Евр. 11:1). В то же время, в данном случае налицо явная смысловая “недодифференциация” рассматриваемых славянских слов, характерная для литературного языка ранних славянских текстов³⁴. Следствием ее, видимо, и стало сопряжение в одном контексте двух семантически разных, хотя и близких слов. Причем сферу пересекающихся их значений не нужно было пояснять, специально оговаривать в виду общезвестности. Остается теперь только выяснить, что это были за значения.

Как нам представляется, помочь обнаружить эти значения должен сам источник – через прямые, либо косвенные, если нет прямых, определения. При этом каждое определение будет вводить интересующие нас слова в новый синонимический ряд, что позволит смыслу слова – через его, так сказать, инобытие – стать “видимым для ума”. Поиск “прозрачных” в этом отношении древнерусских текстов привел нас к Стоглаву, памятнику канонического права, отразившему наиболее существенные стереотипы мировосприятия русского общества XVI в.

Обратимся к “правилу иереом”, которые “не облачаются во священные ризы ли не разумиемъ, ли гордостью, ли леностью”: “Стихарь есть правда, а фелонь есть истина, и прииде правда съ небеси и облечеса во истину. Слово Божие облечеса въ плоть и неразлучно пребываетъ...”³⁵ Слово Божие – синоним “правды”, а истина (т.е. вера³⁶) – плоть ее. “Ты же, брате, изволивъ санъ иерейский, не разлучай стихаря съ фелонемъ аки Христа во двою естеству”. “Правда” и “вера” едины как дух и плоть, но не тождественны.

“Правду истинную”, Слово Божие, следует исполнять (воплощать в дела), и само это исполнение – тоже “правда” (“всяка правда”). Следует подчеркнуть, что понятия эти (“правда истинная”, “Божия” и “всякая правда”) четко различаются уже в ранних текстах. В частности в Законе судном людям находим: “Преже *всякыя правды* достоино есть о *Божии правде* глаголати. Тем же святыи Костянтинъ первый законъ вписа въ преда, тако глаголя: яко всякое село, в немже требы бывають или присяги поганьски, да отдадутъ въ Божии храмъ”³⁷. Заметим попутно, что “Божия правда” здесь явно отождествляется с христианской верой, которой противопоставляются “требы и присяги поганьски”.

О соотношении Слова Божьего и его “исполнения” (по терминологии Стоглава) прямо свидетельствуют образы “предисловия”. Солнце может быть “чувственным” и “разумным”. Первое “землю удобряет, море облистаетъ” и нельзя увидеть “звезд ни тверди небесной”. “Чувственное” солнце “видимо бывает и невидимо”, а “разумное” видимо только достойными. “Чувственное” солнце “не глаголетъ”, “умное” же “глаголетъ любовным своимъ и глаголати и зрети всем даруетъ, понеже *солнце правде есть Бог...* сие праведное солнце Бог наш милосердный...”³⁸

Итак, раздвоенность "правды" обусловлена наличием божественного "Солнца" – высшего предела в ней, к которому стремятся все, исполняя "всяку правду" пред Богом. "Всяка правда" и есть семантическое поле "справедливости" в самом широком плане; это – исполнение Слова Божьего ради спасения на Страшном Суде, когда Христос (сама Правда истинная) будет судить всех. Вот, кстати, почему во "всяку правду" прежде всего включали "суд праведный". В.В. Колесов верно подметил, что "каждый судья должен верить, что его решение-правда и есть воплощение правды вечной"³⁹.

"Вера" – это "правда", облеченная в истину, это Слово Божие во плоти. Стоглав призывал христиан к тому, что современному человеку может показаться нелогичным: "Бога ради потружайтесь во еже *исправити истинная и непорочная* наша хрестыянская вера, иже отъ Божественнаго Писания во *исправление* церковному благочинию и царскому благозаконию и всякому земскому строению и нашим единокровным и бессмертным душамъ на просвещение и на оживление и на утверждение истинных православных хрестыянских веры, дабы *утверждена была и непоколебима*"⁴⁰. Следует *исправлять* непорочную веру – в соответствии с божьими заповедями, апостольскими и священными правилами. Таким образом, само это "исправление" нацелено было на утверждение "веры", существующей вне прямой зависимости от реальной церковной практики и даже вопреки ей. Судя по тексту Стоглава, "хрестыянская вера" – это *истина, данная в божьих заповедях, апостольских и священных правилах*. "Вера" была проявлением причастности к христианской религии (закона Христова), а посему внешняя ее сторона (в узком смысле – обрядовая) становилась чрезвычайно важной для средневековых людей. Характерно, что именно внешнее соблюдение "закона", "чина", "веры" первоначально, видимо, рассматривалось как достаточное условие причисления человека к *праведникам*. Именно таков был критерий отличия "овец" от "козлищ": "Прави путие Господни, и прави видоуть по нимь, нечестивии же отъ-немогутъ ся въ нихъ"⁴¹. В данном тексте "прави" противопоставляются "нечестивии". Здесь "нечестивый" – значит "безбожный, не чтущий Бога"⁴². Ему противопоставляется человек, закон почитающий и исполняющий. "Закон" же и есть тот самый "правый путь Господень"⁴³. Идущий по нему – праведник, человек, соблюдающий закон и потому стоящий по *правую* руку от Господа на Страшном Суде.

"Исправлению" подлежало все, что хоть сколько-нибудь не соответствовало божьим заповедям, апостольским и священным правилам. Особенно последним, ибо их было много, они регламентировали всю жизнь христианина. Вот почему в область "веры" включалось то, что, казалось бы, далеко отстоит от канонического ее определения (как уверенность в вещах невидимых), данного апостолом Павлом.

Отсюда еще одно понятие, фигурирующее в Стоглаве, – "чистота", символизирующая полное соответствие между реальной практикой и всеми заповедями. Современному человеку не понять, почему для создателей Стоглава столь важным оказывался вопрос о ношении бороды: "Священ-

ные правила православным крестьяномъ всемъ возбраняють не брѣти брадъ и усовъ не постригати, таковая бо несть православныхъ, но латынская и еретическая преданія греческого царя Костянтина Ковалина, и о семъ апостольская и отеческая правила велми запрещають и отрицають. Правило святыхъ апостоль сѣце глаголетъ, аще кто браду брееть и преста-вися тако, не достоинъ надо нимъ служити, ни сорокоустя по немъ пети, ни просвиры, ни свещи по немъ въ церковь принести". Но главное — "с не-вернымъ да причтется"⁴⁴. "Нечистота" проявлялась в самовольстве, в произвольном толковании священных обычаев: "Иная убо творится въ простой чади въ миру: дети рождаются въ сорочкахъ и те сорочки прино-сятъ к попомъ и велятъ ихъ класти на престолъ до шти недель. И о томъ ответ. Впредь таковы нечистоты и мерзости во святые церкви не прино-сити и на престоле до шти недель не класти..."⁴⁵.

Для чего же понадобилось "исправлять" христианскую веру "непо-рочную"? Не будем гадать — обратимся к Стоглаву, который ясно и четко объясняет причины такой необходимости. В царском "рукописании" к со-бору читаем: "Бога ради и Пречистыя Богородица и всех святых ради по-тружайтесь о истинней и непорочней православной христианстей вере и утвердите и изъясните якоже предаша намъ святѣи отцы по божествен-нымъ правиломъ...", ибо "въ последние дни настанут времена люта, бу-дутъ бо человецы самолюбцы, сребролюбцы и небоголюбцы, предатели, продерзливцы, возносливцы, сластолюбцы лаче нежели боголюбцы и сѣхъ отвращайся, якоже Аний и Амврий противистася Моисею... безумие бо ихъ яве будетъ всемъ, якоже и онехъ бысть и сѣхъ ли убо безумия убоим-ся ни убо, но аще бы и мучители были и о семъ ино бы пострадали до кро-ви и до смерти ради веры Христовы..."⁴⁶.

Эсхатологический мотив звучит в обосновании необходимости "ис-правлений" не только церковных, но и земских. В речи царя к собору пря-мо говорится об этом: "...да благословилися есми у вас, тогдыже *судеб-никъ исправити по старине*, и утвердити, чтобы *судъ былъ праведенъ* и всякие дела непоколебимо во веки, и по вашему благословению *судеб-никъ исправилъ и великие заповеди написалъ, чтобы то было прямо* и бережно и *судъ бы былъ праведенъ* и беспосулно во всякихъ делехъ да устроилъ по всемъ землямъ моего государства старосты и целовальники и сотские и пятидесятские по всемъ градомъ и по пригородомъ и по воло-стемъ и по погостомъ и у детей боярскихъ и уставные грамоты пописалъ Се и *судебникъ* передъ вами и уставные грамоты прочтите и разсудите, чтобы было наше дело по Бозе въ родъ и родъ неподвижно по вашему благословлению, аще достойно сие дело на святомъ соборе утвердивъ и вечное благословление получивъ и подписати на *судебнике* и на уставной грамоте..." "Праведный суд", как уже упоминалось, отражает идею испол-нения "всякой правды". Вот почему "исправление" земских дел (создание Судебника и т.д.) и "исправление" веры — "наше дело по Бозе", отражаю-щее идею коллективного спасения.

Идея приближающегося конца света буквально пронизывает текст Стоглава. Почти каждый царский вопрос содержит концовку, связываю-

щую его с проблемой спасения: "Чтобы было не на погибель душамъ и Бога не прогневати въ такомъ бесстрашии"; "Бога ради о семь довольно разсудите, чтобы въ пьянстве пастыри не погибали, а мы на нихъ зря такоже"; "Чтобы хрестыянские души давлению не осквернялися" и т.д. и т.п.

Царь задавал практические вопросы, ожидая объяснений об ответственности за "неисправление": "Черницы по селомъ живутъ, да въ городе тяжутся о земляхъ: достоинъ ли то, а села и именья въ монастыри емлютъ, а по техъ душахъ и по родителехъ ихъ по ихъ приказу и въ память не исправливають: кто о семь истязанъ будетъ въ день Страшнаго Суда?"⁴⁷.

Итак, "правда" как Слово Божие и "вера" как истина, данная в божьих заповедях, апостольских и священных правилах – не пустые абстракции изоциренного ума схоласта, а категории сознания средневековых людей, погруженных в эсхатологические ожидания и обеспокоенных "исполнением" правды, "исправлением" веры ради высшей цели – спасения душ.

К "правде" и "вере" обращались лучшие умы древнерусского общества, чтобы понять их гармонию и глубину различий.

Проанализируем основные варианты индивидуальных осмыслений "правды" и "веры". По крайней мере до раскола и обособления старообрядчества у публицистов царило единодушное настроение: не было сомнений, что "вера христианская" пребывает в православном царстве, а вот "правды" в стране может и не быть, либо ее следует как-то особо исполнять. Рассмотрим, как самые известные авторы русского средневековья через эти категории обосновывали свое мироощущение.

Особый интерес представляют, конечно, экстремальные ситуации, в которых подобные вопросы приобретали для автора предельную остроту и актуальность, нуждались в рефлексии и четких (насколько это было возможно) формулировках. Именно в таком положении оказался русский путешественник Афанасий Никитин. Случайно попав в Индию, он не был готов к тому, что ему придется бороться за сохранение своей "веры". Попытаемся проанализировать его реакции на сложившуюся ситуацию:

1. "Веру" нужно "оставить", если "кто хочеть пойти в Ёндейскую землю": таков печальный итог жизни и совет Афанасия Никитина, записанный им в дневнике. Основанием для такого вывода служит следующий эпизод.

2. В Чюнейре (Джунейре) хан забрал у путешественника жеребца, но узнав, что Афанасий "не бесерменин, русин", сказал: "И жерепча дамъ да тысячу золотыхъ дамъ, а стань в веру нашу въ Махмет дени". Хан даже пригрозил: "...а не станешь в веру нашу в Махметъ дени, и жерепча возму ч тысячу золотыхъ на главе твоей возму". Срок для принятия решения – ч тыре дня. "И Господь Богъ смиловася на свой честной праздникъ, не остави отъ меня милости своея грешнаго и не повеле погыбнути в Чюнере с нечестивыми"⁴⁸. Погибнуть не буквально, конечно, а душою: лишиться надежды на спасение ее на Страшном Суде. В "канунъ Спасова дни приехалъ хозяйочи Махметъ Хоросанецъ, бил есми челомъ ему, чтобы ся о мне печаловалъ; и онъ ездилъ к хану в городъ, да мене отпросилъ, чтобы мя в веру не поставили, да и жерепча моего у него взялъ"⁴⁹. К такому повороту событий Афанасий отнесся как к "чюду" на Спасов день.

Перед возвращением на родину русскому купцу вновь предстояло решать ту же проблему. Идти на Ормуз и Хорасии? Пути нет. На Чагатай, Бахрейн и Йезд – тоже пути нет: везде “булгакъ (мятеж. – Авт.) сталь”. Открыт путь на Мекку! Но туда идти – значит принять мусульманство: “Хрестьяне не ходят на Мекку веры для, что *ставят в веру*”⁵⁰.

3. Русский купец познакомился в Бедери со многими индийцами и “*сказахъ имъ веру свою*”. В том, что “веру” можно “сказать”, нет ничего удивительного, ибо в межконфессиональных контактах древности и средневековья людям нужно было уметь ясно и четко определить главные внешние проявления своей религии. “И они же не учили ся отъ меня крыти ни о чемъ, ни о естве, ни о торговле, ни о маназу, ни о иныхъ вещехъ”, – писал Афанасий Никитин. Его интересовала “их” вера. “Да о вере же о ихъ распытахъ вси, и оны сказываютъ: веруемъ въ Адама, а Буты, кажутъ, то есть Адамъ и роду его весь. А веръ въ Индеи всехъ 80 и 4 веры, а все веруютъ в Буга; а *вера с верою ни пиетъ, ни ести, не женится*”⁵¹. Говоря о количестве “вер”, Афанасий Никитин, судя по всему, имел в виду многочисленные секты и ответвления индуизма (относя к ним также индийские касты и их подразделения)⁵². То, что Афанасий Никитин включает в “веру” индийцев, косвенно определяет, какой смысл вкладывал русский купец в это слово.

В “вере” его интересовали, во-первых, религиозные обряды и праздники (“к Бутхану же съеждается вся страна Индейскаа на чудо Бутово; да у Бутханы бреются старые женки и девки, а бреютъ на себе все волосы... А намазъ же ихъ на восток по рускы, обе руки подымають высоко, да кладутъ на темя, да ложатся ниць на земли, то ихъ поклоны; во-вторых, ритуальное питание и пищевые запреты (“индяне же не ядятъ некоторого мяса, ни яловичины, ни боранины, ни курлятины, ни рыбы, ни свинины, а свиней же у нихъ велми много... Индяне же вола зовуть отцемъ, а корову матерью, а калом ихъ пекутъ хлебы и еству варять себе, а попеломъ темъ мажутъся по лицу, и по челу, и по всему телу ихъ знамя. В неделю же да въ понедельник ядятъ единожды”); и, в-третьих, святыни (“к Первоти же ездятъ о великомъ заговейне, къ своему Буту, той ихъ Иерусалимъ, по бесерменьскыи Мякька, а по-рускы Ерусалимъ, а по-индейскы Парватъ”)⁵³.

4. Настоящий драмой обернулись для Афанасия Никитина годы его проживания на чужбине. “А Великого дни въскресения Христова не ведаю, а по приметамъ гадаю Великий день бываетъ хрестьянскы первие бесеременьскаго багрима за 9-ть день, или за 10 дни. А со мною нетъ ничего, никакая книги, а книги есмь взяли съ собою съ Руси; ино коли мя пограбили, ини ихъ взяли и *язъ позабылъ веры хрестьянскыя вся* и праздников хрестиянскихъ, ни Велика дни, ни Рожества Христова, не ведаю, ни среды, ни пятницы...”⁵⁴. Итак, “веру” можно не только “сказать”, но и “*позабыть*”.

5. Откровенность признаний купца поражает: “А иду я на Русь с думою: *погибла вера моя*, постился я бусурманскимъ постомъ”⁵⁵. Если “веру” забывают – она “погибает”. “Месяць мартъ прошелъ, и язь месяцъ мяса

есмя не яль, заговель с бесермены в неделю, а яль есми все по двожды немь хлебъ да воду, и с женкой связи не имел, а молился есми Богу Вседержителю, кто сътворилъ небо и землю, и иного есми не призывалъ никогого имени: Бог Творец наш, Бог милосердный, Боже, ты Бог великий".

Можно понять горечь средневекового путешественника, находящего слабое утешение в "едином" Боге и признающего одновременно, что посещение других стран сопряжено с главной проблемой – впаданием в грехи: "О благоверныи християне! Иже кто по многымъ землямъ много плаваетъ, во многыи грехыи впадаетъ и веры ся да лишаетъ христианскыи. Азь же рабище божие Афонасие и сжалися (исстрадался. – Авт.) по вере". Именно это противоречие мучительно действовало на сознание Афанасия Никитина. Можно без всякого преувеличения назвать дневник путешественника своеобразным плачем по утерянной вере, ибо тема эта возникает постоянно и даже с повторами, которые придают дополнительные краски описанию христианских чувств русского купца, путешественника по необходимости и замечательного бытописателя по божьему дару.

6. В сознании путешественника к концу его пребывания в Индии формируется странный религиозный синкретизм. Как быть, если человек лишен возможности выразить свою "веру"? Афанасий Никитин свой ответ записал особым языком восточных купцов (зашифрованный текст выделен): «А промежу есми веръ я молю Бога, чтобы он хранил меня: "Боже Господи, Боже истинный, Боже, ты Бог милосердный. Бог творец, ты Господь еси. Бог един, то царь славы, творец неба и земли"». Если Бог "един", то молитва Ему может совершаться и не по строгим правилам православия? Описывая силу султана, купец не удержался от опасного, а потому и скрытого от посторонних глаз шифром замечания: "Такова сила султана индейского бесерменьскаго; Мухаммедова вера еще годится⁵⁶. А правую веру Бог ведает, а праваа вера Бога единого знати, имя Его призывати на всякомъ месте чисте чисту". Вот, думается, почему плач по вере Христовой завершается поразительной молитвой⁵⁷ – тоже закодированной: "Боже, творец! Прошел я, милостию Божией, три моря. Остальное Бог знает, Бог покровитель ведает. Во имя Бога милосердного и милостивого. Бог велик! Боже благий, Господи благий, Исус дух Божий! Мир тебе, нет Бога, кроме Аллаха, творца..."

В молитве о Русской земле, записанной на тюркском языке, Афанасий Никитин восклицал: "На этом свете нет страны подобной ей, хо я вельможи (бояре) Русской земли несправедливы. Но да устроится Русская земля, и да будет в ней справедливость"⁵⁸. Купец обращался в этой молитве к Богу, имя которого повторено на четырех языках: арабском, персидском, русском и тюркском. Трудно сказать, какой была бы эта молитва на древнерусском языке. Афанасий Никитин, оказавшись на чужбине, заметим, размышлял именно о "вере", что весьма симптоматично. Видимо, исполнение "всякой правды" не имело никакого смысла без "веры": вот, думается, в чем проявилось единство этих категорий.

В сочинениях другого публициста и известного дипломата, Федора Карпова, речь идет именно о “правде” в стране, где, с его точки зрения, существует истинная вера христианская и где она не может ни “погибнуть”, ни “позабыться”. Мало быть христианином, помнящим обряды – для спасения души нужны дела. Сам митрополит Даниил сподвиг Федора Карпова ответить на вопрос (“слово”): “Или дело народное, или царство, или владычество къ своей вечности паче приемлет правду или тръпение?” Так возникло главное сочинение Федора – “Послание к митрополиту Даниилу”⁵⁹.

Чем же было в сознании Федора Карпова “дело народное”? Из текста следует, что это – само православное царство, стремящееся к “вечности”, т.е. к спасению.

Иными словами, Даниил спрашивал Федора Карпова: что ведет к спасению православного царства (“дела народного”) – “правда” или “терпение”? “Философ” и дипломат отвечал: если “терпение” абсолютно, то тогда напрасно “сложены... законы... сожительство человек живет без чину”. Федор Карпов под законами вообще понимал “обычаи святые и благие уставы”. Одновременно он считал, что человек всегда жил с религией: во время “естества” – под законом “естественным”; во время “закона” – под законом “Моисейским”; ныне – “во время благодати” – “под законом Христовым”.

Но вопрос Даниила был с философской каверзой. Карпов это, судя по всему, понимал. Всем христианам, считал он, терпение необходимо – одним больше, другим меньше, смотря “по разчинию лицъ, и дела, и времени”. Где проходит граница этого “разчиния”? Карпов пояснил: “терпение” не должно оскудевать в монастырях, иначе – “в мирском... начальстве”. “Дело народное” от “долготерпения” погибает, оно “общества добро разрушает”. Ведь люди (“человеци”) находятся в “море велицем”, они нуждаются во властях, царях, которые бы защищали “неповинных” и казнили “вредящих”. Любая власть подобна гусям “игреца Давида”: в “деле народом” *должна быть гармония* – “подовластных” следует беречь “жалованьем”. А тех, кто не захочет нравственно лечиться и Бога любить, – совершенно “истребити”!

Федора Карпова беспокоило отсутствие *гармонии*, ибо “мнози начальники на своих подовластных и сирых не призирають..., о страже должной стада порученного не радяше”. И это происходит в то время, которое по всем признакам – “последнее”. Сокрушаясь, он писал: “Мню, конци векъ достигоша”.

Терпение – для лиц духовного звания. “Правда” же “потребна во всякомъ градскомъ деле и царстве къ прибытию царства, по ней же единому комуждо еже свое есть въздается, свято и праведно живется”. Воздастся на Страшном Суде. Федор Карпов в этой связи упоминает “гражданство”. Оно имело вполне определенное значение – это всякое светское (нецерковное) устройство и мирские люди.

Не отвергая евангельской заповеди быть терпеливым (смирненным), публицист отмечал: “Во всяком гражданстве правда и законы ко исправ-

лению неустроенных". И дальше – через запятую: «По глаголу Павла апостола к Фессалоникем, 5, егда глаголетъ: "Молим же вы, братие, обличайте неустроенных, утешайте малодушных, приемлите немощных, терпеливы будете къ всем"». Чрезвычайно важно обратить внимание на тот контекст, из которого заимствует Федор Карпов цитируемую фразу: «О временах же и о сроках нет нужды писать к вам, братия, ибо сами вы достоверно знаете, что день Господень так придет, как тать ночью. Ибо, когда будут говорить "мир и безопасность", тогда внезапно постигнет их пагуба... Но вы, братия, не во тьме, чтобы день застал вас, как тать; ибо все вы – сыны света и сыны дня: мы – не сыны ночи, ни тьмы. ...Мы же, будучи сынами дня, да трезвимся, облекшись в броню веры и любви и в шлем надежды спасения. Потому что Бог определил нас не на гнев, но к получению спасения чрез Господа нашего Иисуса Христа, умершего за нас, чтобы мы, бодрствуем ли, или спим, жили вместе с Ним. Посему увещивайте друг друга и назидайте один другого, как вы и делаете. Просим же вас, братия, уважать трудящихся у вас... и почитать их преимущественно с любовью за дело их; будьте в мире между собою. Умоляем также вас, братия, вразумляйте бесчинных, утешайте малодушных, поддерживайте слабых, будьте долготерпеливы ко всем» (1 Фес 5:1–14.)

Косвенно именно в таком смысловом окружении звучат знаменитые слова Федора Карпова: "Милость бо безъ справды малодушество есть, а правда безъ милости мучительство есть, и сия два разрушаютъ царство и всяко градосожителство. Но милость правдою пострекаема, правда милостью укрощаема сохраняють царя царство въ многоденство"⁶⁰. Эсхатология – ключ к пониманию приведенного текста.

Карпов не случайно различал "справду" и "правду". В "справде" – исправление дел, правильное отношение. Слово это в староукраинском языке значит то же, что "справа" – "управа, управление, дело"⁶¹. Отсюда – ряд однокоренных слов, имеющих общую семантическую основу: "справедливость", "справить", "справне", "исправно". Разница между "правдой" и "справдой" едва уловимая, но весьма существенная: первая демонстрирует полноту исполнения Слова Божьего, а потому в определенных контекстах отождествима с истиной; вторая же – понятие приземленное.

Как видим, мучительно трудный вопрос, который И.С. Пересветов поставил впервые в русской общественной мысли: что же "сильнее" в "Божественном писании" – "правда" или "вера"? – не был праздным. Чтобы разобраться с ним, вернемся вновь к "Сказанию".

Пересветов допускал, что турецкий султан Мухаммед II (Магмет-салтан), захватив Константинополь и таким образом уничтожив христианскую империю, выполнил Божью волю, а потому совершил богоугодное дело.

Прочитав христианские книги и увидев, чем был плох император Константин, турецкий султан – сам философ – ввел "суд во все царство".

⁶⁰ Одиссей, 1997..

Велел судить “прямо”, потому что Богу это “сердечная радость”⁶². Когда же Магмет-салтан узнал о “злоимстве”, то не стал долго разбираться, велел с живых мздоимцев кожу сдирать. “Есть ли оне обростут опять телом, ино им вина та отдасться”. Кожу набили бумагой, получились чучела. К ним добавили надпись: “Без таковыя грозы, не мочно в царстве правду ввести”. Вельможи императора Константина оказались во власти дьявола, в его “воле”. А христианин угождает Богу делами: “Вера без дель мъртва есть” (впрочем, “яко же и дела без веры”)⁶³..

Итак, правый суд был введен не слугой Христовым, а безбожником “Ложь вывел” в царстве христианском не кто-нибудь – мусульманин И тем он воздал Богу “сердечную радость”. Бог, по мысли Пересветова, любит “правду” “лутчи всего”. Император Константин не понял главного Бог любит “правду” “сильнее всего”.

Петр, воевода молдавский, главный герой “Большой челобитной”, спрашивал своего слугу, москвитя Ваську Мерцалова: “Таковое царство великое, и сильное, и славное, и всем богатое, царство Московское, есть ли в том царстве правда?” И Васька отвечал: “Вера, государь, христианская добра, всем сполна, и красота церковная велика, а правды нет”. Услышав это, Петр заплакал: “Коли правды нет, то и всего нет” “Истинная правда Христос есть . – сказал он. – И в котором царстве правда, в том и Бог пребывает и помощь свою великую подает, и гнев Божий не воздвигается на то царство. Правды сильнее в божественном писании нет. Правда Богу и Отцу сердечная радость...”

С чем же отождествлял Пересветов “христианскую веру”? В “Сказании о книгах”, его оригинальном сочинении, описывается, как патриарх Анастасий жалуется Христу на то, что произошло с православной столицей, ее церквями. “Видиши таковое поругание от агарян, от безбожных турков, от иноплеменник? Твоим святым церквам поругаются, кресты с церковей снимали, и твоя святыя образы нечестно из церковей выносили, и престолы твоя святыя поламали, и книги у меня поотнимали, у раба твоего. Всем тем вере твоей любимой христианской наругались!” Христос же ответил, что “свою святыню от храмов своих святых и от своих чудотворных образов, и от чудотворцев, и от мучеников и угольников моих, волных страстотерпцев” взял на небо, а греков отдал туркам “на поучение правды”. Христос говорит о “неправде” греков, что косвенно определяет и самое существенное во “всякой правде”: “Да еще того лютее мне от вас было терпети, что мою святую волю творите, смиренное житие принимаете, и обще со мною, со Христом, мнишеское да чаяние и святыню на себя возводите и гордость, брат к брату роптанием, и пришедши в церков святую мою да ста по местом своим мнишеским, да кланяется, яко трава от ветра, а сердца своего в кознях не обратится, в роптании своем брат на брата любити аки сам себе; а вам что же болши того надобно, моего святаго великаго милосердия? Во всем заповедь мою святую преступили...”. И, пожалуй, главное: “Царь сшед с праведного суда, и вси мир прельстися на нечистое собрание, суд был их лукав и слезен, слезы и кровь мира сего, рода христианскаго, неповинно осуждал

и брызгами на образы моя святых чудотворных от лукавых судей и от неправедного суда их..." В последних словах – мысль о дисгармонии "правды" и "веры": кровь и слезы от неправедного суда "брызгали" на "образы"! В "Сказании о Магмет-салтане" И.С. Пересветов, напротив, пишет о гармонии: *"Правда Богу сердечная радость и вере красота"*.

Устами Петра волоцкого Пересветов в "Большой челобитной" решается наконец сказать главное: "Бог не веру любит – правду". "Вера" у Пересветова заменяется "чистотой" (внешней святостью): для него это синонимы. Магмет-салтан говорит своим пашам и сеитам: "Правда и чистота, братья, се бо сердечная радость Богу".

Подобное настроение можно понять в контексте эсхатологических ожиданий. В византийской пророческой литературе возможное падение Царьграда связывалось с "кончиной мира"⁶⁴. Русскому публицисту были известны эти пророчества; более того, они использованы в его сочинениях. Считалось, что конец света ознаменуется захватом православного царства мусульманами. В 1453 г. худшие опасения оправдались. И.С. Пересветов видел богоугодность, а значит и спасение, в сохранении до дня Страшного Суда православной державы⁶⁵.

Любопытно, что в XVII в. текст И.С. Пересветова поправили: в "Сказании о Петре, воеводе волоцком", переделанном на другой манер (что считалось вполне нормальным в связи с отсутствием представления об авторском праве), рассматриваемые формулировки были смягчены. Смысл поправок сводился к тому, что "вера" выше "правды": "Аще в Московском государстве и правды нет, а ко Христу вера есть у царя и святителей..., то таким великим царством у Христа милость своею верою упрсят. Христос бо есть истинная правда, и аще по вере помилует, то и правду в них вселит". Стоглав не случайно предупреждал: "Не разлучай стихаря с фелонемь аки Христа во двою естеству", – именно нетождественность "правды" и "веры", имеющих единое происхождение, толкала пытливую мысль на поиски различий между ними и их иерархии.

Соотношение "правды" и "веры" своеобразно раскрывается в отношениях по "вертикали": между высшей властью в государстве и ее "подовластными". Царю полагалось служить *"верою и правдою"*. "Почто, царю, сильных во Израили побил еси и воевод, от Бога данных ти на враги твоя, различными смертьми расторгл еси... Али ты безсмертен, царю, мнишися, и в небытную ересь прельщен, аки не хотя уже предстати неумытному Судие, надежде христьянской, богоначальному Иусу, хотящему судити вселенней в правду", – писал А.М. Курбский Ивану Грозному⁶⁶. Князю-беглецу нелегко было примирить два тезиса: "прогнанные" от царя "бес правды" вопиют и будут свидетельствовать на Страшном Суде против того, кто явился "во православии пресветлым". Царь же этот вопрос решал по-царски и, возражая бывшему боярину, едва ли не первой фразой своего послания цитировал Притчи Соломоновы "Сильные лишут правду"⁶⁷. Царь – "содержитель" православия, Божиим изволением и прародителей благословлением получивший трон. Далее Грозный, ссылаясь на авторитет апостола Павла, цитировал:

“Всяка душа владыкам превладеющим да повинуется”. А раз так, “праведен еси и благочестив, про что не изволил еси от мене, стропитивого владыки, страдати и венец жизни наследити?” Царь неустанно вопрошал: “Почто, о княже, аще мнишеся благочестие имети, едиnorodную душу свою отверг еси? Что же даси на ней измену в день Страшного Суда?” Неправедность Курбского, по мысли Грозного, заключается в том, что боярин не подчинился царской воле, не претерпел страдания тела ради спасения души. “Не мни праведно быти: възъярився на человека и Богу приразитися”.

Царская власть в России носила ярко выраженный сакральный характер – она уподоблялась власти Божией. Васюк Грязной писал Грозному: “Ты, аки Бог, и мала и велика чинишь”⁶⁸.

То, что царю полагалось служить “верою и правдою”, своеобразно раскрывалось Грозным: “Богу веру истинну и к нам прямую службу”. Так в идеале, но в жизни было иначе, и царь не преминул вспомнить, как в годы его юности бояре своевольничали. Иван Шуйский “пришел ратию к Москве, и боярина нашего князя Ивана Федоровича Бельского и иных бояр и дворян переимали... Тако же и князь Андрей Шуйской с своими единомысленники пришед к нам в ызбу в столовую, неистовым обычаем перед нами изымали боярина нашего Федора Семеновича Воронцова, ободрав его и позоровав, вынесли из ызбы да убити хотели. И мы послали к ним митрополита Макария, да бояр своих Ивана, да Василья Григорьевичев Морозовых своим словом, чтоб его не убили, и оне едва по нашему слову послали его на Кострому, а митрополита затеснили и манатью на нем с ысточники изодрали, а бояр в хребет толкали. Ино то ли добротны, что бояр наших и угодных, сопротивно нашему повелению переимали и побили и разными муками и гонении мучими? И тако ли годно за нас, государей своих, души полагати, еже к нашему государству ратию приходити и перед нами сонмищем икодейским иматьи, и с нами холопу з государем ссылатися, и государю у холопа выпрашивати? Тако ли пригоже прямая служба воинству? *Вся вселенная подсмеет такую правду*”.

“Правда” подданных в сознании царя – исполнение ими повелений того, кому дана власть от Бога: вот почему “сильные пишут правду”.

Церковная реформа Никона показательна тем, что ее противники готовы были не согласиться с этим тезисом: ведь именно царская власть стала инициатором перемен, которые воспринимались как удар по “вере”, а значит по истине, представленной священными правилами Стоглава. В изданиях Псалтыри 1652–1653 гг. Никоном было велено не упоминать две статьи о двуперстном сложении крестного знамения и о 16-ти земных поклонах на “Господи и Владыко живота моего”. А.В. Карташев по этому поводу заметил: “Такой крутой поворот руля вызвал бурю”⁶⁹. В 1653 г. появился специальный циркуляр – “Память”, в котором впервые в истории русской церкви кратко и без объявления причин сообщалось о первых нововведениях в обрядах.

Можно понять реакцию Аввакума и его сподвижников на эту измену “вере”: “Мы же, сошедшись, задумались. Видим убо, яко зима хошет

быти: сердце озябло и ноги задрожали". Это весьма показательно: из-под ног уходила православная земля. Рушилась "вера". Не случайно Никон говорил о себе, что он русский и сын русского, но "вера" его и убеждения — "греческие". "Русская вера" закрепились у старообрядцев.

Известно, что 1666 год был особым: многие, особенно старoverы, ожидали наступления Второго Пришествия и Страшного Суда. Реально это, однако, осознавалось не как одномоментный акт, а как процесс. В "Откровении" Иоанна Богослова специально подчеркивалось, что в течение трех с половиной лет (сорока двух месяцев) будет "отступление" от Христа. Эту цифру Аввакум упомянул в "Письме Афанасию", написанном в 1669–1670 гг.⁷⁰ Не случайно и то, что к 1669–1670 гг. относятся его глобальное обращение к "братии на всем лице земном" и комплекс других посланий с ярко выраженным эсхатологическим содержанием.

Именно в этот критический момент вопрос о "правде" и "вере" становится самым существенным вопросом бытия. "Молю вы аз, юзник о Господе, коленам вашим касаюся всем *верным* о Господе: поживите вси, право исправляюще Слово Божие, еже речено во святом Евангелии и во всех святых Писании о любви и о милостыни и прочих добродетелех, не отлагайте подвига спасительного леностию и небрежением. Не вемы бо, доколе живот наш. Яко тать в нощи, тако смерть придет комуждо от нас. Что тогда речем, не соблюдше Божия повеления, егда воскреснем и станем на Суде, и увидим иных венчаемых от Праведнаго Судии, Христа Бога нашего? Страшен день той и зело грозен. Писание свидетельствует о нем. Я, помышляя, трепещу и ужасаюся во уме моем, как стать будет пред Праведнаго. Неправд много во мне. Побежал бы? Ино некуда уйти. Отперся бы от *дел моих злых*? Ино яко клеветницы, ясно кричат, написаны окрест меня и внутрь, глаголюще: ты нас сотворил в сие и в сие время", — писал Аввакум в Послании "братии на все лице земном"⁷¹.

Протопоп в образной форме представил "*неправду*", за которую он будет отвечать. Этот перечень любопытен тем, что он косвенно определяет и "*всяку правду*": "Да и явятся в тайниках сих, как делал, на земли живучи: как пронырствовал; как воровал; людям казался благ, а внутрь враг; пред человеки постен и воздержник, а внутрь блуден и оплазив всегда; к людям сладко слово, а внутрь яда смертоносна исполнь; пред человеки являются свят, а по внутреннему человеку клят; к людям являются трезв, а заочно безпрестанно пьян; пред человеки являются гомоумдр, а по внутреннему смыслу на весь свет блудник; иным о подвиге го, орю, а сам требующему пенязя, не дам; людям советую о любви, а сам ненавижу всех"⁷².

Со ссылкой на Златоуста Аввакум утверждал, что Христос "царствует... верными и неверными, еллинами и иудеями, и самими бесами... Всегда царь..." Для него царская власть Христа заменила собой земную царскую власть, отпавшую от "истинной веры". Аввакум четко определял место "никониян" в этой структуре: "В одной части никонияня с бесы лежат. Мы же, правоверные, глаголем, яко царствует Христос

совершенно, ныне и во веки, и Его же царствию несть конца... А никонияном – не царь: у них антихрист царь. Дай-ко срок. Во Апокалипсисе писано: выедет на коне белом и царя их, со лжепророком в огонь всадит...” В конце послания – призыв: “Стойте, Господи ради в вере твердо и не предавайте благоверие отец наших о Христе Иисусе, Господе нашем, Ему же слава во веки, аминь”.

Судя по всему, Аввакум ясно представлял себе, что “всякая правда” понадобится тем, кто правоверен: у них будет Судьей Христос; никонианам же – гореть в огне, им будет даже отказано в суде, как заведомо определившейся силе дьявола и антихриста. В послании Маремьяне Федоровне (март 1670 г.) протопоп откровенно признавался: “Без веры нам невозможно угодити Богу, веровати подобает право, како от отец прияхом”. “Всякую правду” следует исполнять лишь *в лоне правой веры, правой церкви*: без них дела человеческие утрачивают свою значимость, – вот смысл той гармонии, в борьбе за которую староверы готовы были отдать жизнь...

Подведем итоги. “Правда” и “вера” – актуализированные категории сознания русского средневековья. Их семантическая обусловленность связана с эсхатологией. “Всяка правда” человеку нужна была для Страшного Суда, но без “веры” нет и верности Богу. Слово Божие и Истина – их единая божественно-земная природа и нетождество – приковывали к себе внимание средневековых интеллектуалов, понимавших практическую их значимость, ибо этими категориями определялся главный вопрос христианства – вопрос о спасении. Условие его, говоря языком современного нам синодального перевода Библии, – *вера*, которая *оправдывает* человека “независимо от закона дел” (Рим 3: 28). Ему противостоит “закон веры” (Рим 3: 27). Эту-то оппозицию мы и находим как в первом известном нам богословском произведении Древней Руси, “Слове о Законе и Благодати” митрополита Илариона (“закону дел” здесь соответствует “Закон”, а “закону веры” – “Благодать”), так и у первого русского “утописта”, И.С. Пересветова (который противопоставляет, соответственно, “веру” и “правду”).

Спор, о котором было сказано в самом начале статьи, приобретает теперь ясность, ибо, по мнению И.С. Пересветова, небесное всегда выше земного, Правда Истинная или Христос всегда выше (“сильнее”) “закона дел”, т.е. веры. “Правда” Пересветова не совпадает с нашим представлением о правде, но зато соотносится с нашим пониманием веры. Современным же понятием, близко стоящим к пересветовской “вере”, является истина, которая, по меркам людей средневековья, обнаруживается в верном отношении к обряду, предусмотренному священным канонам.

Рационализация общественных отношений, постепенное обмирщение культуры и ослабление эсхатологических ожиданий привели к тому, что эти категории в конце XVII в. потеряли свою актуальность для *mainst-*

геап'а русской публицистики. Тем не менее они оставили глубочайший след в отечественной культуре.

- 1 Сочинения И.С. Пересветова. М.; Л., 1956. С. 161.
- 2 Зимин А.А. И.С. Пересветов и русские вольнодумцы XVI века // Вопросы религии и атеизма. 1955. № 3. С. 311.
- 3 Чтобы усомниться в таком отождествлении, достаточно вспомнить оппозицию *вера-мудрость* в следующем высказывании: "Да боудеть ти вера начало божественнымъ словомъ, вера, а не мудрость на показания и препренья..." (Семенов В Древнерусская Пчела по пергаменному списку // Сб. ОРЯС. СПб., 1893. Т. 54. Л. 101об.; курсив наш. - Авт.).
- 4 Саккетти А.Л. О взглядах И. Пересветова // Вопросы истории. 1957. № 1. С. 117-118.
- 5 Там же. С. 118.
- 6 Жуковская Л.П. Текстология и язык древнейших славянских памятников. М., 1976. С. 222.
- 7 Мещерский Н.А. Источники и состав древней славяно-русской переводной письменности IX-XV вв. Л., 1978. С. 63-64.
- 8 Старославянский словарь (по рукописям X-XI веков) / Под ред. Р.М. Цейтлин, Р. Вечерки, Э. Благовой. М.; 1994. С. 165, 496 (далее: СС X-XI вв.). В "Словаре древнерусского языка XI-XIV вв." (далее: СлДрЯ XI-XIV вв.) зафиксировано около 1300 упоминаний слова "вера" (СлДрЯ XI-XIV вв. М., 1989. Т. 2. С. 299). К сожалению, соответствующих данных по слову "правда" пока привести невозможно.
- 9 СС X-XI вв. С. 496; Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. СПб., 1895. Т. 2. Стб. 1355-1360; Словарь русского языка XI-XVII вв. М., 1992. Вып. 18. С. 96-99 (далее: СлРЯ XI-XVII вв.). Ср.: Станков Р. Лексика Исторической Палеи. В. Търново, 1994. С. 116.
- 10 СС X-XI вв. С. 165; Срезневский И.И. Указ. соч. СПб., 1893. Т. 1. Стб. 490-491; СлРЯ XI-XVII вв. М., 1975. Вып. 2. С. 79-80; СлДрЯ XI-XIV вв. Т. 2. С. 299-300.
- 11 Мерило Праведное по рукописи XIV века. М., 1961. С. 240 (Л. 119об.).
- 12 В синодальном переводе: "Да будут у вас весы верные, гири верные, эфа верная и гин верный" (Лев 19: 36). В переводе И.Ш. Шифмана этот же фрагмент выглядит так: "Весы правильные, гири правильные, эфа правильная и хин правильная". - И воззвал... (Лев 19: 36 // Учение: Пятикнижие Моисеево / Пер. И.Ш. Шифмана. М., 1993. С. 175).
- 13 Черепнин Л.В. Новгородские берестяные грамоты как исторический источник. М., 1969. С. 33-34.
- 14 Камчатнов А.М. Лингвистическая герменевтика. М., 1995. С. 10.
- 15 Гадамер Г.-Х. Истина и метод. М., 1988. С. 43.
- 16 Камчатнов А.М. Указ. соч. С. 39.
- 17 Там же. С. 56-57.
- 18 Сапунов Б.В. Книга на Руси в XI-XIII вв. Л., 1978. С. 65.
- 19 Юрганов А.Л. Идеи И.С. Пересветова в контексте мировой истории и культуры // Вопросы истории. 1996. № 2. С. 15-27.
- 20 Вальденберг В. Древнерусские учения о пределах царской власти. Пг., 1916. С. 324-329.
- 21 Зимин А.А. И.С. Пересветов и его современники. М., 1958. С. 400 (здесь и далее в цитатах курсив наш. - Авт.).
- 22 Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х т. 2-е изд., стереотипн., М., 1987. Т. 3. С. 352 (со ссылкой на Мейе, Миклошича, Торпа, Голуба и Копечного, Траугмана).
- 23 Фасмер М. Указ. соч. М., 1986. Т. 1. С. 292-293.
- 24 См.: Камчатнов А.М. Указ. соч. С. 50-51.
- 25 Так, фаворит Елены Глинской И.Ф. Овчина-Оболенский в 1537 г. "дал" правду мятежному дяде малолетнего великого князя, Андрею Старицкому, в том, что опалы не будет, если с повинной явится в Москву. Но князя обманули.
- 26 Семенов В. Указ. соч. Л. 101 об.
- 27 Изборник 1076 года / Изд. подг. В.С. Гольщенко, В.Ф. Дубровина, В.Г. Демьянов, Г.Ф. Нефедов. М., 1965. С. 486-487 (Л. 114 об.-115).

- 28 Пандекты Никона Черногорца, XIV в. (цит. по: СлДрЯ XI–XIV вв. Т. 2. С. 299).
- 29 Повесть временных лет. М.; Л., 1950. Ч. 1: Текст и перевод. С. 62. (далее: ПВЛ).
- 30 Житие Мефодия // Климент Охридски. Събрани съчинения. София, 1973. Т. 3. С. 188.
- 31 Житие Константина // Климент Охридски. Събрани съчинения. Т. 3. С. 27.
- 32 Ср.: "...да аще кто, дееть, в нашу веру ступить, то паки, умерь, въстанеть, и не умреть ему в веки; аще ли в-ынъ законъ ступить, то на ономъ свете в огне горети" (ПВЛ. Ч. 1. С. 74). В данном случае слова "вера" и "закон" рассматриваются автором текста как синонимы; при этом важно отметить, что в Речи Философа принятие крещения рассматривается как необходимое и достаточное условие спасения на Страшном Суде. Другими словами, речь идет прежде всего о формальном соблюдении обряда ("закона"–"веры").
- 33 Флоря Б.Н. Комментарий // Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 126.
- 34 См.: Верещагин Е.М. Из истории возникновения первого литературного языка славян. Переводческая техника Кирилла и Мефодия. М., 1972. С. 79–81.
- 35 Стоглав. Казань 1911. С. 50.
- 36 Настольная книга священнослужителя. М., 1983. Т. 4. С. 126–130.
- 37 Мерило Праведное. С. 252–253 (Л. 125 об.–126).
- 38 Стоглав. С. 13.
- 39 Колесов В.В. Указ. соч. С. 153.
- 40 Там же. С. 16.
- 41 Изборник 1076 года. С. 554–555 (Л. 202 об.–203).
- 42 СлРЯз XI–XVII вв. М., 1986. Вып. 11. С. 350. Здесь уместно напомнить, что слово "честь" имеет общее происхождение со словами "читать" и "чтить": праславянское *čьсть родственно древнеиндийскому cīttis ("мышление, понимание, намерение") и cetati ("соблюдает, замечает, думает"), а также авестийскому cisti- ("мышление, познание, понимание") (подробнее см.: Фасмер М. Указ. соч. Т. 4. С. 350). Из этого ясно, что понятие чести было непосредственно связано с поведением человека, которое "считывалось" и оценивалось окружающими.
- 43 Ср. в синодальном переводе: "Ибо правы пути Господни, и праведники ходят по ним, а беззаконные падут на них" (Осия 14: 10).
- 44 Стоглав. С. 77.
- 45 Там же. С. 79.
- 46 Там же. С. 21.
- 47 Там же. С. 31.
- 48 Хождение за три моря Афанасия Никитина. 1466–1472 г. М.; Л., 1948. С. 14.
- 49 Там же. С. 14.
- 50 Там же. С. 26.
- 51 Комментарий текста, И.П. Петрушевский, абсолютно исключал, что «выражение "Бут" означало у Афанасия Никитина Будду: как известно, в результате жестоких гонений и реакции со стороны брахманизма, трансформировавшегося постепенно в свою позднюю фазу – индуизм, буддизм был совершенно вытеснен из Индии между 8 и 9 вв. н.э. В 15 в. Афанасий Никитин не мог найти в Индии (кроме пригималайских районов, о. Цейлон и Бирмы, где он не был) ни буддистов, ни буддийского культа... Со словом "бут", как и со словом "кафир", Афанасий Никитин познакомился в мусульманской среде. Слово "бут" – персидская форма арабского "будд" и имеет разные значения: 1) Будда или его изображение (первоначальное значение), 2) пагода, 3) всякий вообще идол, отнюдь не непременно буддийский... В значении идола вообще слово "бут" было широко известно на всем мусульманском Востоке и до и после 15 века... Афанасий Никитин употребляет выражение "бут" и "бутхана" в тех же значениях, в каких они употреблялись всеми мусульманами: "идол" (или "кумир", "истукан", "языческий Бог") и "капище идолопоклонников". Культ и изображения, виденные нашим путешественником в "бутхана" в Парвате, – явно индуистские, а не буддийские. Слова Афанасия Никитина "а все веруют в Бута" следует понимать в том смысле, что все индийские "кафиры" поклоняются идолам. Слова Афанасия Никитина "и оны (индусы) сказывают: веруем в Адама..." основаны, по-видимому, на плохо понятых путешественником объяснениях индуистов, у которых не было культа Адама и которые не заимствовали этого культа от мусульман. По-видимому, Афанасий Никитин отождествил с Адамом Атман, который по

- учению брахманизма (индуизма), представляет первооснову всего существующего, мировую душу или божество...» (Хождение за три моря. С. 176–177.)
- 52 Кстати, именно в значении "секта" слово "вера" употреблено еще в так называемой Супрасльской рукописи (болгарской мартовской мнее середины XI в.): "Обретоша... едного отъ веры фругинския" (Супрасльская рукопись. СПб., 1904. С. 133).
- 53 Хождение за три моря. С. 16–19.
- 54 Там же. С. 20.
- 55 Там же. С. 63.
- 56 В переводе А.Д. Желтякова: "А Мухаммедова вера им годится" (Хождение за три моря. Л., 1986. С. 55.).
- 57 Подробнее о характере ее см.: *Lenhoff G. Beyond Three Sea: Afanasij Nikitin's journey from Orthodoxy to Apostasy // East European Quarterly. 1979. Vol. 13. P. 432–447; Успенский Б.А.* К проблеме христианско-языческого синкретизма в истории русской культуры: 2. Дуалистический характер русской культуры на материале "Хождения за три моря" Афанасия Никитина // Вторичные моделирующие системы. Тарту. 1979. С. 60–62.
- 58 В переводе А.Д. Желтякова: "Пусть же устоит Русская земля, а то мало правды в ней!" (Хождение за три моря. С. 53). Я.С. Лурье в статье "Афанасий Никитин", опубликованной в "Словаре книжников и книжности Древней Руси", упоминает еще один перевод А.Д. Желтякова – "новый": "Пусть же устроится Русская земля устроенной, хотя правды мало в ней!" (Словарь книжников и книжности Древней Руси: Вторая половина 14–16 вв. Л., 1988. Ч. 1. С. 87).
- 59 Памятники литературы Древней Руси: конец 15 – первая половина 16 века. М., 1984. С. 508. В историографии идеи этого послания трактуются сугубо социологически. Е.Н. Кимеева в статье, специально посвященной посланию, писала: "...нельзя ни на минуту отвлекаться от конкретной исторической обстановки, от той политической борьбы между сторонниками неограниченной власти государя и противниками ее, которая разгоралась все острее и нашла свое окончательное разрешение в опричнине Ивана Грозного... Нам важно выяснить, идеологию каких кругов господствующего класса выражал Ф. Карпов в своей публицистической деятельности" (Кимеева Е.Н. "Послание митрополиту Даниилу" Федора Карпова // ТОДРЛ. М.; Л., 1953. Т. 9. С. 220). "Удрученное состояние" публициста Кимеева связывала с предстоящей опалой: историк явно "вчитывала" в текст свое мировидение, сложившееся при сталинском режиме, когда каждый человек так или иначе испытывал "удрученное состояние" от одной мысли, что можно легко – от одного неловкого слова – оказаться за решеткой... "Удрученное состояние" Карпова – состояние нравственное – перед Страшным Судом: это прямо вытекает из текста, в котором нет ни слова о политической борьбе с неограниченной властью. Явной модернизацией следует считать и суждение А.А. Зимина, считавшего, что "теории самодержавия, проповедовавшейся воинствующими церковниками, Карпов противопоставляет идеал правового государства, зарождавшейся в европейской политической мысли 16 века" (Зимин А.А. Федор Карпов, русский гуманист 16 века // Прометей. 1968. Т. 5.С. 367).
- Эта тенденция социологической интерпретации текста Послания прослеживается и в работе А.И. Клибанова, специально посвященной правде Федора Карпова «В конечном счете, противопоставление "правды" – "терпению" оказывается противопоставлением "гражданства" – "деспотии", правового государства – тираническому» (Клибанов А.И. "Правда" Федора Карпова // Общество и государство феодальной России. М., 1975. С. 147).
- 60 Памятники литературы Древней Руси. С. 514.
- 61 Словник староукраїнської мови 14–16 ст. Київ. 1978. Т. 2. С. 373–374.
- 62 Выражение "сердечная радость" становится понятным из следующего библейского текста: "Нет радости выше радости сердечной" (Иисус, сын Сирахов. 30: 16).
- 63 Изборник 1076 года. С. 487 (Л. 115); то же – в Слове Кирилла Туровского о подвизе иноческого жития (Сборник Чудова монастыря к. XIV в.) и в Словах Григория Богослова с толкованиями Никиты Ираклийского (см.: СлДрЯ XI–XIV вв. Т. 2. С. 299).
- 64 Юрганов А.Л. Указ. соч. С. 26.
- 65 Памятники древнерусской духовной письменности // Православной собеседник. 1860.

Январь. Казань. С. 100–112; Тихонравов Н.С. Отреченные книги Древней Руси // Сочинения Н.С. Тихонравова. Т. 1. М., 1898; Порфирьев И.Я. Апокрифические сказания о ветхозаветных лицах и событиях. СПб., 1877.

⁶⁶ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. М., 1981. С. 7.

⁶⁷ Ср.: "Я, премудрость, обитаю с разумом и ищу рассудительного знания. Страх Господень – ненавидеть зло; гордость и высокомерие и злой путь и коварные уста я ненавижу. У меня совет и правда; я разум, у меня сила. Мною цари царствуют и повелители узаконяют правду; мною начальствуют начальники и вельможи и все судьи земли". (Притч 8: 12–17). В качестве параллельного места к этому тексту обычно указывается Послание к Римлянам: "Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены" (Рим 13: 1), о котором речь идет далее.

⁶⁸ Панченко А.М., Успенский Б.А. Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 37. С. 54–78.

⁶⁹ Карташев А.В. Очерки по истории Русской церкви. М., 1991. Т. 2. С. 151.

⁷⁰ Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С. 134–135.

⁷¹ Там же. С. 137–138.

⁷² Там же. С. 138.