

DOI: 10.23681/500010

Н. Н. Бедина

**ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ СМЫСЛЫ
В ПРИТЧЕВОМ ХРОНОТОПЕ
«ПОВЕСТИ О ГОРЕ-ЗЛОЧАСТИИ»**

Аннотация: «Повесть о Горе-Злочасти» осмысливается как религиозно-философское сочинение, представляющее собой оригинальную переработку сюжетной модели притчи о блудном сыне. В сюжетно разработанном повествовании об индивидуальной человеческой судьбе, в образах понятных и, видимо, актуальных для Руси XVII в., автор Повести точно и полно изложил основные вопросы православной антропологии и сотериологии. Повествование, параллельное ветхозаветному сюжету о грехопадении первых людей, заканчивается констатацией изменения, «замутнения» природы человека вследствие грехопадения, далее исследуется жизнь в стране чужой, дальнейшей – земная природа изгнанного из рая человечества. Одним из ключевых вопросов здесь является вопрос о природе зла. Семантическим ключом ко второй части Повести служат слова притчи о блудном сыне: «брат твой сей был мертв и ожил» (Лк. 15: 32). Библейские параллели в осмыслении пути героя в пространстве земного существования сочетаются с архаико-фольклорными маркерами мира смерти как обратного отражения мира живых. Переезд героя через реку из «чужой страны» на «свою сторону» после покаянной «напевочки» и уход его в монастырь (в «попечение о смерти») приобретают в притчевом хронотопе Повести дополнительные эсхатологические коннотации.

Ключевые слова: притча, хронотоп, христианская антропология, сотериология, эсхатология.

N.N. Bedina

**ESCHATOLOGICAL CONTENTS IN THE PARABOLIC
CHRONOTOPE OF "THE TALE OF WOE AND MISFORTUNE"**

Abstract: The study conceptualizes "A tale of Gore-Zlochastye" as a religious-philosophical essay, which makes for peculiar revision of

the parable of the prodigal son's narrative model. Using the well-developed plot-based narrative about the individual man's destiny, and the images, clear and, apparently, relevant for the Russia of the 17th century, the author of the Tale expounded accurately and completely main issues of the Orthodox anthropology and soteriology. The narrative, parallel to the passage about the Fall of Adam and Eve, ends with a statement of the change and «obscuring» of human nature as a consequence of the fall. Then the text elaborates on the life in a "foreign country", that is the nature of the mankind expelled from Paradise. One of the key issues here is the nature of the evil. Semantic key to the second part of the Tale are the words from the parable of prodigal son: "thy brother was dead and is alive again" (Luke 15: 32). The conceptualization of the hero's way in a "foreign country" combines the Biblical parallels with archaic and folk markers indicating the death world like the reverse reflection of the living. The crossing of the river from the "foreign country" to the "home side" after a penitential "tune" and his retiring to the monastery (as "a care about the death") receive additional eschatological connotations in the parabolic chronotope of the text.

Keywords: parable, chronotope, Christian anthropology, soteriology, eschatology.

Путь к спасению, как центральная проблема христианской средневековой культуры, становится одной из основных религиозно-философских проблем «Повести о Горе-Злочастии, какъ Горе-Злочастие довело Молотцаво иноческий чинъ» – выдающегося произведения XVII в. Пафос текста определен всей предыдущей древнерусской традицией. Повесть представляет собой оригинальную переработку сюжетной модели притчи о блудном сыне [11].

Молодец Повести, подобно младшему сыну евангельской притчи, вступает на путь самоутверждения. Он покидает родительский Дом, растрчивает свое «имение» и попадает под власть беса (Горя-Злочастия), который в конце концов заставляет героя поклониться ему «до сыры земли». Противостоять власти Горя герой может только после обретения истинного смирения, выраженного в Повести преодолением Молодцем ложного стыда неудачника и решением вернуться к родителям. Толчком к выбору нового, «спасенного» пути для Молодца стало воспоминание о матери. Напевая материнскую песню, где с помощью символического мотива одевания дитя

в «драгие порты»¹ передается совершенство «новосозданного человека» и изначальная любовь, связывающая Божие творение с Творцом. Молодец выбирает путь возвращения, требующий напряжения всех душевных сил и приводящий героя в монастырь – Дом Божий.

Повесть представляет собой синтез книжной и фольклорной традиций². Взаимосвязь разных жанровых форм, соединение догматических рассуждений и духовного наставления с занимательным рассказом является здесь, говоря словами К. К. Акентьева, «выражением различных и вместе с тем дополняющих друг друга сторон духовного опыта, осуществляющегося в многомерном смысловом пространстве человеческого существования» [24, с. XV]. Вместе с тем справедливо, на наш взгляд, утверждение Н. А. Баклановой о доминировании в тексте, прежде всего, книжной традиции [3; 21].

Еще Д. С. Лихачев, говоря о соединении в сюжете символических и бытовых элементов, показал притчевый характер произведения: «Рождение молодца рассматривается здесь как обобщенный образ «рождения человеческого, а вся последующая жизнь молодца <...> могла бы быть определена как «жизнь человеческая» вообще» [18, с. 26]. Текст Повести соответствует основным характеристикам жанра притчи: двуплановость повествования, достоверность и развернутость фабульного плана наряду с подчиненностью произведения на всех его уровнях философскому замыслу автора (т. е. построение произведения как доказательства определенной идеи), наличие разработанной системы символов, статость художественного пространства и условность времени [16].

Однако содержание этой притчи, на наш взгляд, не исчерпывается изображением «злострадания» человеческого рода (Д. С. Лихачев, А. С. Демин) или утверждением вечных нравственных ценностей: «...нельзя убить, нельзя пренебречь матерью, нельзя не только служить злой силе, но даже и давать согласие служить ей» (Н. С. Демкова). Осмысление книжной основы текста позволяет выявить, как в сюжетно разработанном повествова-

¹ Первым образным воплощением последствий грехопадения в Повести становится переодевание в «гунку кабацкую».

² Вопрос о связи текста Повести с различными жанрами и конкретными памятниками фольклора и книжной культуры изучается в отечественной науке начиная с XIX в. [4, с. 605–606; 5, с. 397; 1, с. 54–96; 26; 11; 12; 3; 32 и др.].

нии об индивидуальной человеческой судьбе, в образах понятных и, видимо, актуальных для Руси XVII в., автор Повести точно и полно изложил основные вопросы православной антропологии.

Предлагая оригинальную переработку сюжетной модели евангельской притчи о блудном сыне, автор усложняет эту модель, удваивая мотив падения героя, а также проводя параллель с сюжетом Книги Бытия о творении мира и человека, о грехопадении первых людей и его последствиях. В святоотеческой традиции евангельская притча истолкована как исключительно нравственное поучение о покаянии и прощении¹ [28, с. 952–955; 29, с. 411]. Повесть же в результате наложения двух сюжетных схем в притчевой форме отражает, на наш взгляд, догматическое учение Православной Церкви о природе человека и его назначении в эсхатологическом контексте. Имея в виду внутреннее единство православного учения о человеке, нам представляется возможным и продуктивным в обосновании интерпретации текста XVII в. опираться на сочинения не только Отцов Церкви, но и св. Игнатия Брянчанинова, св. Иоанна Кронштадтского, В. В. Зеньковского и других философов XIX–XX вв., чья мысль развивалась в русле православной традиции.

Отправным пунктом для развития философской идеи (именно идеи, а не сюжета), в Повести служит рассказ Введения о грехопадении первых людей. По верному замечанию Ю. М. Лотмана, в средневековой культуре «каждое новое событие... не есть нечто отдельное от “первого” его прообраза – оно лишь представляет обновление и рост этого вечного “столбового” события» [19, с. 354]. Поэтому и весь сюжет Повести ученый представляет как «обновление» исходного греха человека. Вместе с тем сюжет об изгнании Адама и Евы из рая не только служит иллюстрацией («так уже было») с ситуации другого времени, в результате чего поступки литературного героя XVII в. получают вневременное значение [19, с. 354–358], но дает ключ к пониманию человеческой природы, причин зла и греха в человеке и в мире.

В. В. Зеньковский определяет идею первородного греха как основную христианскую идею в области антропологии:

¹ Ср. Феофилакт Болгарский: «Небезызвестно мне, что некоторые разумели под старшим сыном ангелов, а под младшим природу человеческую, возмущившуюся и не покорившуюся данной заповеди. Другие разумели под старшим израильтян, а под младшим язычников. Но истинно то, что мы сейчас сказали, именно: что старший сын представляет собой лицо праведных, а младший сын — грешников и раскаивающихся...».

«Грехопадение прародителей получило метафизическое значение, распространившись на всю природу» [13, с. 193]. Грех разрушил существовавшую до него гармонию всех душевных сил человека, душа стала находиться в постоянной борьбе с самой собой. Зло и смерть вошли в мир. Человек «отпал от древа жизни, то есть от любви Божией», как говорит преподобный Исаак Сирий [20, с. 91]. «Умертвилась душа Адама, – пишет св. Григорий Палама, – преслушанием разлучившись от Бога: ибо телом он прожил после того (падения) до девятистот тридцати лет. Но смерть, постигшая, по причине преслушания, душу, не только соделывает непотребною душу и наводит проклятие на человека, но и самое тело, подвергнув его многим немощам, многим недугам и тлению, наконец, предаёт смерти» [14]. Зло, вошедшее в мир через замутнение духа у прародителей вследствие искушения, тем самым подчинило и всю природу «рабству тления».

Первородный грех, живущий в каждом человеке в силу единности человечества, проявляет себя как всеобщая склонность людей к греховным поступкам.

Ино зло племя челоѡчѣско,
вначалѣ пошло непокорливо,
ко отцову учению зазорчиво,
к своей матери непокорливо
и к совѣтному другу обманчиво.
А се роди пошли слабы, добру божливи,
а на безумие обратилися
и учили жить в суѣте и внеправдѣ,
в перечине великое,
а прямое смирение отринули¹, –

так характеризует автор Повести человечество, уже поврежденное грехом. Однако тема первородного греха на этом в Повести не исчерпывается. Как пишет А. М. Панченко, до того момента,

¹ Здесь и далее текст цит. по: [23]. Л. И. Алехина предлагает другой вариант текстологической правки этого отрывка:

А се роди пошли слабы,
До ору божливи,
а на безумие обратилися
и учили жить в суете,
и в правде верчение великое,
а прямое смирение отринули... [2].

как Молодец попадает на пир, автор «создает два параллельных и подобных ряда событий – ветхозаветных, с одной стороны, и современных ему, взятых из русской действительности – с другой» [22, с. 396]. Собственно Притчевое повествование о Молодце дает более полную интерпретацию факта грехопадения, чем вступление, призванное, видимо, лишь обозначить тему, «заложить фундамент» произведения.

Бог сотворил человека по образу и подобию Своему. «Следовательно, – пишет св. Игнатий Брянчанинов, – сотворил его совершенным образом Своим. Человек был отпечатком Божества не только по существу своему, но и по нравственным качествам – по премудрости, по благости, по нравственной чистоте, по постоянству в добре» [14, с. 22]. То есть, несмотря на свою ограниченность, человек был совершенен.

Будеть молодецъ уже в разумѣ, въ беззлобии,
и возлюбилъ его отецъ и мать..., –

эта первая характеристика Молодца описывает гармонию природы новосозданного человека, однако почти сразу после этого герой получает совершенно иную оценку:

Молодецъ былъ в то время се мал и глупъ,
не в полномъ разумѣ и несовершенъ разумомъ.

Этот, казалось бы, алогизм² в свете учения Отцов Церкви перестает быть таковым: человек сотворен совершенным, но силы его ограничены. Только путем духовного делания (ему предоставлено было возделывать и хранить рай (Быт. 2: 15), т. е. прежде всего через Божие творение познавать Божественное величие и благодать) «человек-тварь соделывается причастником Божественного естества. Человек, достигший такого состояния, называется богом по благодати» [14, с. 22]. Новосозданные же люди не были еще утверждены в состоянии святости, и познание зла, греха было для них еще губительным. «Познание

² А. С. Демин толкует его как один из примеров проявления в тексте Повести барочного скептицизма: «Автор повести, по-видимому, исходил из пессимистического, даже трагичного представления о том, что все хорошее всегда подпорчено. В этой связи знаменательна противоречивость деталей в целом ряде эпизодов памятника (по принципу: от хорошего все приходит к плохому)» [10, с. 738].

это хранилось, отлагалось, может быть, для усовершенствовавшихся деланием и хранением рая, – для новосозданных оно было преждевременно и смертоносно» [14, с. 49]. Однако Молодец не признает свою ограниченность и, может быть, как раз в силу своей ограниченности решает, что уже способен жить по своему разуму, подобно младшему сыну в евангельской притче.

Сотворив человека по образу и подобию Своему, Бог даровал ему свободу. Человек же обращает ее себе во зло, подразумеваемая под свободой своеволие: Молодец хочет «жити, как ему любо» («хочу по своей глупой воле пожить», по формуле «Человека из подполья»). Так же как в притче о блудном сыне, сначала совершилось внутреннее отпадение Молодца от родительской опеки, а за ним последовало и внешнее нарушение отеческой заповеди. В толковании евангельской притчи о. Григорий Дьяченко пишет: «Когда ищут себе свободы, значит, тяготятся быть под властью Божиею. Гордость оскорбляется чужою властью» [8, с. 297]. И Молодцу «своему отцу стыдно покориться и матери поклониться». Первородный грех есть не просто вкушение от запрещенного древа (в Повести «питья пьяные»), а противодействие твари воли Творца и попытка человека, исключая духовное делание, сделаться равным Богу [«будете как боги» – говорит змей-искуситель (Быт. 3: 4–5)]. Сущность грехопадения заключалась в ложном самоопределении, самоутверждении. «Иллюзия самообожествления разрешилась в самообман, – пишет еп. Гурий (Степанов), – но самоопределение по идеалу собственной самости, по самоутверждению (во имя личного я, а не Бога) осталось и вошло в природу человечества как наследственный, принимаемый за истинный <...> образ самоопределения» [9, с. 19]. После своего падения Молодец сетует:

«какъ не стало деньги, ни полуденьги,
такъ не стало ни друга, не подруга;
род и племя отчитаются,
всѣ друзи прочь отпираются», –

и все его стремления пока ограничиваются желанием вернуть «милых друзей», чтобы вновь «честь его яко рѣка текла».

Дьявол передал свой грех гордыни оболыщенному человеку, стремящийся к самоутверждению человек «соделался сообщником диавола и пленником его» [14, с. 59].

«А хто родителей своих на добро учения не слушает,
того выучю я, Горе злочастное,
не к любому он учнетьупадывать,
и учнеть он недругу покаряться», —

говорит впоследствии Молодцу Горе-Злочастие: своеволие оборачивается «рабством многим господам», служением многоликому греху – в Повести то другу, брату названому, который «прелстил его (Молодца) рѣчми прелесными», то Горю-Злочастию, которому Молодец покорился, «поклонился до сыры земли».

Еп. Гурий пишет: «Осознав свое убожество, человек мог бы раскаяться в совершенном им нарушении заповеди и просить у всеблагото Бога прощения. Через это раскаяние в содеянном и несомненное получение прощения от Бога человек мог бы восстановить нарушенное равновесие и начать прежний порядок Богом установленной жизни...» [9, с. 20]. Однако праотцы не приносят покаяния и стараются оправдать себя обвинением самого Бога. Не берет на себя ответственность за случившееся и Молодец:

Стоя молодец закручинился,
Самъ говорить таково слово:
«Житие мнѣ Богъ дал великое,
ясти-кушати стало нечево!»

Внутреннего переворота, очищения не произошло, и Молодец, утвердившись в своем грехе, уходит в страну «чюжу, далну, незнаему». Его последующий рассказ о своей судьбе очень напоминает заключительные слова вступления о наказании изгнанного из рая человечества, что еще раз подтверждает притчевый характер истории Молодца:

Вступление

Ино зло племя чловѣческо,
в начале пошло непо-корливо, ко
отцову учению зазорчиво...

И за то на них Господь Богъ
разгневался, положил ихъ в
напасты великия и срамныя по-
зоры немѣрныя, злую немѣр-
ную наготу и босоту, и бес-
конечную нищету...

Рассказ Молодца

ослушался язъ отца своего и
матери, благословение мнѣ от них
миновалось;

Господь Богъ на меня раз-
гневался и на мою бѣдность вели-
кия многия скорби неисцѣльныя
и печали неутешныя, скудость и
недостатки и нищета послѣдняя.

К этому описанию Молодец добавляет важное с точки зрения толкования притчи замечание:

Все имение и взоры у мене изменилися,
отечество мое потерялося...

Молодец растерял божественные дары, как расточивший свое имение блудный сын. Имение, по учению Отцов Церкви, это прежде всего разумность, которой подчиняется и свобода [29]. «Вообразивъ моихъ страстей безобразие, любосластными стремленьми погубихъ ума красоту», – говорит св. Андрей Критский в Великом покаянном Каноне [15, с. 19]. Имение – это способность осознать свое подлинное положение в мире и сыновнее отношение к Богу, это направляемый Святым Духом разум, стремящийся к соединению с Божественной Истиной (ср.: тропарь на Рождество Христово: «Рождество Твое, Христе Боже наш, возсия мирови свет разума»). В соответствии со словами апостола Павла о том, что должно «иметь Бога в разуме» (Рим. 1: 28), в родительских наставлениях Молодцу троекратно повторяется тема мудрости и разума («Не бойся мудра, бойся глупа»). Молодец, подобно блудному сыну, «есть образ людей, которые, получив от Отца все нужное к животу и к благочестию, отрицают Бога и внушений Божественного откровения. Ум их совершенно обьюродивает, <...> и теряет всякое понятие об истине» [8, с. 297]. Однако, несмотря на смешение души человеческой и греха, оба имеют «собственное при себе естество». Под влиянием греха человек исказил свою божественную природу (утратил подобие Божие), но сохранил в себе Образ Божий. Символическая картина утраты подобия Божия представлена в Повести с помощью традиционного мотива переодевания:

от сна молодець пробуждаецца,
в тѣ поры молодець озираецца,
а что сняты с него драгие порты,
чары и чулочки – все поснимано <...>
И вставал молодець на **бѣлы** ноги,
Учалъ молодець наряжатица:
обувал он лапотки,
надевал он гунку кабацкую,
покрывал он свое **тѣло бѣлое**,
умывал он лице **свое бѣлое**.

(ср. в Великом покаянном Каноне Андрея Критского: «Раздрахъ ныне одежду мою первую, иже ми изтка Зиждитель изначала, и оттуду лежу нагъ. Облекохся в раздранную ризу, юже изтка ми змий советом, и стыжуся» [15, с. 20]). Человек после грехопадения несет в себе два различных начала: с одной стороны, Образ Божий, «творческие искания добра и правды», а с другой – греховное начало, паразитирующее на всем светлом и творческом, что рождается в человеческой душе, искажая или разрушая ее движения [13, с. 265]. В душе Молодца разворачивается постоянная борьба добра и зла: он, «человек раздвоенный» (по определению А. М. Панченко), мучится своим падением. «Невидимая брань» в душе человека есть результат разрушения первозаданной гармонии его природы, но она же – залог его спасения, так как только «употребляющие усилия» могут «восхитить Царство Божие» (Мф. 3: 12.). Констатацией изменения, «замутнения» природы человека вследствие грехопадения, заканчивается повествование параллельное ветхозаветному сюжету. Далее исследуется жизнь в стране чужой, дальней – земная природа изгнанного из рая человечества. Проблема спасения (возвращения) человека и человечества является центральной религиозно-философской проблемой второй части Повести. Семантическим ключом к ней, вероятно, служат слова притчи о блудном сыне: «брат твой сей **был мертв и ожил**, пропадал и нашелся» (Лк. 15: 32).

Путь Молодца в дальней стране – это путь в «царстве тления», где сильны Горе-Злочастье и «сродники» его. Поэтому, с одной стороны, одним из ключевых вопросов второй части Повести является вопрос о природе зла. Уже из вступления ясно, что суть зла – отход от Бога (от Блага). «Удалившись и отступивши от Бога, – пишет, Бл. Феофилакт Болгарский, – мы делаем и терпим всевозможное зло, по словам: «вот удаляющие себя от Тебя гибнут» (Пс. 72: 27)» [29, с. 405]. Предоставленный собственному ограниченному разуму и естеству, зараженному злом, Молодец проявляет появившуюся в природе человека склонность к греху:

И по грѣхомъ молотцу
и по Божию попущению,
а по дѣйству дияволю, –
пред любовными своими гостми и други
и названными браты похвалился.
А всегда гнило слово похвалное,
похвала живеть челоувѣку пагуба.

Молодец вновь оказывается сопричастен дьявольскому греху, в результате чего попадает под власть Горя-Злочастия. Этот образ довольно точно воплощает православные представления о духах лукавых¹. Через «врата» грехопадения человек впустил в свою душу зло, и, говоря словами св. Игнатия Брянчанинова, «дьяволу попущено, как приобретшему право добровольным покорением ему человека, наветовать (клеветать, досаждать, соблазнять) семя жены во время его земного странствования, блюсти его пяту» [14, с. 54]. Так «блюдет пяту» Молодца Горе-Злочастие:

«Не на час я к тебѣ, Горе злочастное, привязалоя,
хошь до смерти с тобою помучюся...
Хотя кинся во птицы воздушныя,
хотя в синее море ты поидешь рыбою,
а я с тобою поиду под руку под правую».

Душа и грех смешались между собою. «Лукавые помыслы и мечтания, – говорит св. Макарий Великий, – так тонко и хитро действуют в душе, что ей представляются они как бы рождающимися в ней самой, а отнюдь не действием чуждого ей злого духа, вместе и действующего, и желающего оставаться непримеченным» [14, с. 58]. В этом отношении Горе, искушающее Молодца во сне, т. е. через его же сознание, является как бы двойником героя. Однако образ Горя, на наш взгляд, не является персонификацией ни «злой, бесталанной» судьбы Молодца, ни некоего безличного зла в человеческой природе, то есть не является художественным приемом, имеющем место в литературе Нового времени. Горе и его «сродники» суть бесы, стремящиеся посмеяться над человеком как тварью Божией и подвергнуть его вечным мучениям и смерти:

Пошелъ молодец в море рыбою,
а Горе за ним с щастыми неводами,
еще Горе злочастное **насмѣялося**:
«Быть тебѣ, рыбонке, у бережку уловленной,
быть тебѣ да и съѣденой,
умереть будетъ напрасною смертию».

¹ О различных существующих в науке трактовках образа Горя см. в работе С. А. Охень [21, с. 130–131]. Сама исследовательница интерпретирует этот образ одновременно как воплощение христианских представлений о грехе и как «обязательный элемент архетипической модели» обряда инициации (антагониста героя).

Как отмечают исследователи, на протяжении всей Повести Молодец нарушает все новые заповеди: «в эпоху падения всех запретов добрый молодец сам определяет границы своей свободы» [11, с. 142]. Чем дальше герой проявляет свою свободу, тем ниже он падает, тем сильнее над ним власть беса. Сначала Горе является Молодцу во сне, но не убеждает его, затем – в образе архангела Гавриила, и «тому сну молодец повѣровал». Когда, наконец, проявление своеволия и неверия достигает наивысшей точки (Молодец в отчаянии решает на самоубийство), Горе открыто является герою и заставляет поклониться себе «досыры земли», т. е. признать над собой его (Горя) полную власть.

Апостол Павел называет всякого человека храмом: «Вы есте церкви Бога Жива» (2 Кор. 6). Как пишет св. Игнатий Брянчанинов, «человек не может не быть тем, чем он создан» [14, с. 10], поэтому человек есть дом, никогда не пустующий. Кто же не хочет быть храмом Божиим, тот становится вместилищем греха. Чем дольше отсутствует «хозяин дома», тем больше дом приходит в запустение, тем свободнее властвуют в нем бесы.

Ложь и прельщение использует змей (в Повести – «мил надежен друг») в искушении прародителей, «ибо нет в нем истины <...> ибо он лжец и отец лжи» (Ин. 8: 44), теми же средствами действует Горе. Явившись Молодцу в образе архангела Гавриила, оно не только оклеветало невесту Молодца и посеяло сомнение в благодати родительских заповедей, лжеархангел искажил само понятие святости. В результате подмены понятий возникает своеобразная пародия на слова Иисуса Христа «не собирайте себе сокровищ на земле, где моль и ржа истребляют и где воры подкапывают и крадут», в которой сознательно опущено «но собирайте себе сокровища на небе...» (Мф. 6: 19–20):

«Али тебѣ, молодец, невѣдома
нагота и босота безмѣрная,
легота, безпроторица великая?
На себя что купить, то проторится,
а ты, удал молодецъ, и так живешъ».

В монологе Горя не просто «отразилась разудалая, бесшабашная философия героев “смеховой культуры”, для которых корчма – дом родной, а пьянство – единственная радость» [22, с. 397], он приравнивает аскетический подвиг к пассивному и духовно расслабленному бездействию, «бражников» к святым:

«Да не бьютъ, не мучать нагихъ-босых
и из раю нагихъ-босых не выгонять,
а с тово свѣту сюды не вытепутъ,
да никто к нему не привяжется...».

С другой стороны, как справедливо, на наш взгляд, пишет С. А. Охтенъ, хронотоп Повести определен архетипической моделью мира и архетипической сюжетной схемой путешествия Молодца из пространства жизни в пространство смерти, а затем обратно в «спасительное место» [21, с. 103–131]. Использование архаической сюжетной схемы, восходящей к обряду инициации, связывает Повесть с ранней домонгольской книжной традицией (ср. «Повесть об ослеплении Василька Теребовльского» и «Слово о полку Игореве» [30, с. 162–175]) как мотивной структурой: преступание через предупреждение, принятие символической смерти, «выкликание» героя из мира смерти женщиной и возвращение, сопровождающееся пространственным переходом через водную преграду, – так и методом освоения христианским книжником архаической мотивной структуры. Сопоставление с текстами домонгольской культуры может помочь в интерпретации сюжета повести XVII в. и характера осмысления в ней притчи о блудном сыне.

Во всех трех произведениях архаический мотив путешествия *туда-и-обратно* осмысляется с позиции христианской идеи смирения как основы спасения человека. «Языком пространства говорится о внутренних изменениях героя» [21, с. 131], т. е. о поисках и обретении истинного спасительного смирения [7, с. 24–33]. Во всех текстах библейские параллели в осмыслении этого путешествия сочетаются с архаико-фольклорными маркерами мира смерти. В «Слове о полку Игореве» это, прежде всего, символические цветовые образы и образы природы [31; 6], в «Повести об ослеплении Василька Теребовльского» – докус бани, в которой совершается преступление, и троекратный повтор «бысть яко и мертвь». В «Повести о Горе-Злочастии» – использование архаического представления о мире мертвых как об обратном отражении мира живых, но в логике евангельской притчи. Это отражение имеет смысл нравственного искажения. Поэтому бес здесь является в образе архангела, философия «гулящих людей» занимает место евангельской проповеди нетяжательства, бражники – вместо святых, кабак – вместо

храма¹. Принцип смехового «выворачивания» мира в тексте, ориентированном на библейскую традицию, где, безусловно, доминирует серьезное дидактическое начало, не выполняет своей фольклорной жизнеутверждающей функции². Здесь «смех Горя – это кощунственный смех беса» [21, с. 130], маркер мира смерти.

В пространстве смерти герой встречается не только с лжеархангелом, но и со лжепророками. Н. С. Демкова, имея в виду встречу Молодца на пиру с «людьми добрыми» и его временное возвышение, отмечает, что в сравнении с евангельской притчей в Повести значительно усложняется путь героя к покаянию. «Ошибка, совершенная (героем) в начале пути, становится завязкой всех дальнейших злоключений (по пословице “Коготок увяз – всей птичке пропасть”»)» [11, с. 141]. В основе последующего повествования лежит не столько развитие психологически и художественно обусловленного сюжета, сколько ход теоретической мысли автора Повести. Хронотоп притчи предполагает экспериментальность обстоятельств, обстановку «лабораторной площадки» [17]. Автор исследует два четко разграниченных способа человеческого бытия, две системы жизненных ценностей, связанных с ориентацией человека в мире. Воспоминания об утраченном рае, пусть и не вполне осознанные, не оставляют человечество, стремящееся вернуться в блаженное состояние райской гармонии. Однако одни нацелены на устройство земной жизни, забыв о покаянии и возвращении к Небу, на дальнейшее самоутверждение и упрочение состояния грехопадения. Другие, стремясь к Небу, земную жизнь считают «временем покаяния», а саму землю – «страной изгнания».

Противопоставление двух мировоззренческих установок (эвдемонического и сотериологического типов культуры) сначала понималось как противопоставление дохристианского и христианского миров. Неслучайно только в сцене последнего переодевания героя автор уточняет, что Молодца одевают в «порты крестьянские» (христианские). Сам же акт переодевания

¹ В этой системе координат обещание Горя Молодцу, что перевезут его за быструю реку, напоят и накормят «люди добры», подобно обещанию «надежного друга, названного брата» отвести Молодца к отцу и матери и не дает основание видеть в Горе соучастника будущего преобразования (переодевания) Молодца.

² Ср. В. Я. Пропп: «В мировом фольклоре в этом ином царстве, в царстве мертвых, нельзя смеяться. Смех исключительная принадлежность жизни, смерть и смех несовместимы» [25, с. 81–123].

традиционно толкуется как внутреннее перерождение человека еще в притче о блудном сыне: священники (в притче – рабы отца) обращающегося одевают через крещение и учительное слово [29, с. 408]. Однако для русского автора XVII в., быть может, более актуальной стала оппозиция внутри христианской культуры.

Автор Повести не просто отвергает эвдемоническую концепцию земного существования человека как нечто чуждое себе, но исследует ее, применяя на практике. Кажется бы, Молодец на «чужой стороне» достиг цели своего странствования: выслушав советы «добрых людей» и начав жить «от великого разума», герой «нажил живота болши старова». Однако его возвышение оказалось очень непродолжительным, а последовавшее за ним падение вскрывает несостоятельность выбранного пути. Несмотря на содержательную близость наставлений родителей и «добрых людей», в направленности системы ценностей тех и других имеет место существенное различие: в родительских заповедях конечной целью человеческих усилий является милость Божия: «да и тебѣ покрываетъ Богъ отъ всякого зла». Поучение же «добрых людей» заканчивается словами:

«... тебѣ будетъ честь и хваля великая.
Первое тебѣ люди отвѣдаютъ
и учнутъ тя чтить и жаловать
за твою правду великую,
за твое смирение и завѣжество,
и будут у тебя милыя друти,
названья братья надежныя», —

т. е. нравственная система направлена самоутверждение человека. Смирение – как основа спасения – отсутствует как в морально-дидактической установке «добрых людей», так и в самом герое, еще ослепленном мнимой свободой и надеющимся исправить положение и преодолеть грех только своими силами. Молодец, считающий себя совершителем своего спасения, т. е. по сути являющийся пока анти-христианином, попадает под власть Горя-Злочастия, «ибо всякий возвышающий сам себя унижен будет, а унижающий себя возвысится» (Лк. 14: 11).

Только после обретения истинного смирения, воплощенного в желании вернуться к родителям, герой может противостоять власти Горя, причем герой, одетый в «крестьянскую» одежду:

«Беспечална мати меня породила,
Гребешкомъ кудерцы розчесывала,
драгими порты меня одѣяла
и отшед под ручку посмотрела,
«хорошо ли мое чадо в драгих портах?
а въ драгихъ портахъ чаду и цѣны нѣтъ!»
<...>

Завѣчен я у своих родителей,
что мнѣ **быти бѣлешенку**,
а что **родился головенкою!**»
Услышали перевощики молодецкую напѣвочку,
перевезли молотца **за быстру рѣку**,
а не взяли у него перевозного,
напоили, накормили люди добрыя,
сняли с него гунку кабацкую,
дали ему порты крестьянские.
Говорять молотцу люди добрыя:
«А что ты еси, доброй молодец,
ты поди на свою сторону,
к любымым честнымъ своимъ родителемъ,
ко отцу своему и к матери любимой,
простися ты с своими родители,
с отцемъ и матерю,
возми от них благословение родительское!»
И отгуду **пошеть молодець на свою сторону.**

Переодевание Молодца перевозчиками в догматическом плане, безусловно, важно, так как, по учению Отцов Церкви, одного покаяния для спасения человека было недостаточно: «Если бы прегрешение только было, а не последовало за ним тление, – говорит Афанасий Великий, – то прекрасно было бы покаяние, <...> так как покаяние прекращает грехи» [20, с. 188]. Однако только Богу-Слову надлежало тленное привести опять в нетленное через крестную смерть и Святое Воскресение.

Таким образом, в притчевом повествовании автор Повести, используя архаический сюжет путешествия в мир смерти и обратно (в Повести смена пространств: рай, «земля низкая», монастырь), сочетая евангельскую притчу о блудном сыне с библейским повествованием о грехопадении, высказывает основные идеи христианской сотериологии и антропологии. В этом контексте финал Повести не является нелогичным

завершением сюжета, и, на наш взгляд, нет оснований говорить о «не осуществлении героем своего истинного предназначения» [27], о «пессимистичном, трагическом разрешении проблемы человеческой судьбы», о «концентрации внимания на теме разлуки, разрыва, невозвращения» [11]. Переезд героя через реку из «чужой страны» на «свою сторону» после покаянной «напевочки» и уход его в монастырь, в «попечение о смерти» (преп. Еваргий), приобретают в притчевом хронотопе Повести дополнительные эсхатологические коннотации и, возможно, реализуют одно из основных чаяний христианина: «Даждь ми, Господи, прежде конца покаяние» (Канон покаянный ко Господу нашему Иисусу Христу, песнь 8).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Адрианова-Перетц В. П.* Очерки поэтического стиля древней Руси. – М.; Л., 1947.
2. *Алехина Л. И.* Текстологические заметки к Повести о Горе-Злочастии // Русская литература. 1991. № 1. – С. 142–144.
3. *Бакланова Н. А.* Эволюция русской оригинальной бытовой повести на рубеже XVII–XVIII веков // Исследования и материалы по древнерусской литературе. – М., 1971. – С. 160–170.
4. *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. – СПб., 1861.
5. *Веселовский А. Н.* Разыскания в области русского духовного стиха. – СПб., 1881.
6. *Гаспаров Б. М.* Поэтика «Слова о полку Игореве». – М., 2000.
7. *Горский А. А.* «Всего еси исполнена земля русская...»: Личности и ментальность русского средневековья: Очерки. – М., 2001.
8. *Григорий (Дьяченко).* Объяснение воскресных и праздничных Евангелий всего года. – М.: Изд-е Сретенского монастыря, 1997. Ч. I.
9. *Гурий, еп.* Богозданный человек. Опыт православной теодицции жизни // Богословские труды. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1974. Сб. 12.
10. *Демин А. С.* «Повесть о Горе-Злочастии» // История древнерусской литературы: Аналитическое пособие. – М., 2008. – С. 738–744.
11. *Демкова Н. С.* Евангельская притча о блудном сыне и ее русские интерпретации XVII века // *Демкова Н. С.* Средневековая

- русская литература. Поэтика, интерпретации, источники. Сб. ст. – СПб., 1997. – С. 135–146.
12. Демкова Н. С., Лихачев Д. С., Панченко А. М. Сюжетное повествование и новые явления в русской литературе XVII века // Истоки русской беллетристики. – Л., 1970.
 13. Зеньковский В. В. Основы христианской философии. – М., 1997.
 14. Игнатий Брянчанинов, свт. Слово о человеке. – М., 1997.
 15. Канон Великий, творение св. Андрея Критского. Репринт. изд. – СПб., 1994.
 16. Кечерукова М. А. Жанровая специфика и проблематика романов-притч Уильяма Голдинга 1950–1960-х годов: автореф. дис. ... канд. филол. наук. СПб., 2009. URL: <http://cheloveknauka.com/zhanrovaya-spetsifika-i-problematika-romanov-pritch-uilyama-goldinga-1950-1960-h-godov> (дата обращения: 12.02.2017).
 17. Левина Е. Д. Притча в музыкальном театре Бенджамина Бриттена: автореф. дис. ... канд. искусствоведения. М., 1996. URL: <http://cheloveknauka.com/pritcha-v-muzykalnom-teatre-bendzhamina-brittена> (дата обращения: 12.02.2017).
 18. Лихачев Д. С. Иносказание «жизни человеческой» в «Повести о Горе-Злочастии» // Вопросы изучения русской литературы XI–XX веков. – М.; Л., 1958.
 19. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров. – СПб., 2014. (Культурный код).
 20. О вере и нравственности по учению Православной Церкви. – М.: Изд-е Московской патриархии, 1991.
 21. Охтенъ С. А. Идеино-художественное своеобразие «Повести о Горе-Злочастии» в ее отношении к книжной и фольклорной традициям Древней Руси: дис. ... канд. филол. наук. – Омск, 2002.
 22. Панченко А. М. Литература второй половины XVII в. // История русской литературы X–XVII веков / под ред. Д. С. Лихачева. – М., 1980.
 23. Повесть о Горе-Злочастии / подгот. текста и коммент. Е. И. Ванеевой) // Библиотека литературы Древней Руси / РАН. ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачева, Л. А. Дмитриева, Н. В. Поньрко. – СПб., 2006. Т. 15: XVII век. – С. 31–43.
 24. Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). – СПб., 1996.
 25. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники. Опыт историко-этнографического исследования. – М., 2000.

26. Путилов Б. Н. Песня «Добрый молодец и река Смородина» и «Повесть о Горе-Злочастии» // Труды отдела древнерусской литературы. – М.; Л., 1956. – С. 222–235.
27. Радь Э. А. Модификация сюжета о блудном сыне в древнерусской литературе // Вестник ВГУ. Серия: Филология. Журналистика. 2012. № 1. – С. 95–101.
28. Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. – СПб.: Изд-е СПб. Духовной Академии, 1904. Т. 10, Кн. 2.
29. Феофилакт Болгарский, бл. Толкование на Святое Евангелие. – М.: Изд-во Летопись, 2015.
30. Филипповский Г. Ю. Динамическая поэтика русской литературы. – СПб., 2008.
31. Филипповский Г. Ю. Средневековая идентичность «Слова о полку Игореве». – Ярославль, 2014.
32. Юдин А. В. Русская народная духовная культура. – М., 1999.

Об авторе / About author

Наталья Николаевна Бедина – кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры культурологии и религиоведения. Северный (Арктический) федеральный университет им. М. В. Ломоносова, наб. Северной Двины, д. 17, 163000 г. Архангельск, Россия. E-mail: bedina-nat@yandex.ru

Natalia N. Bedina – PhD in Philology, Associate Professor, Northern Arctic Federal University, Northern Dvina Embankment, 17, 163000 Arkhangelsk, Russia. E-mail: bedina-nat@yandex.ru