

СТАТЬИ

DOI: 10.23681/500155

А. М. Ранчин

ПРЕДСКАЗАНИЯ ВОЛХВОВ В СТРУКТУРЕ ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ

Аннотация: В структуре Повести временных лет языческое время, когда предсказания волхвов могли сбываться (смерть Вещего Олега), противопоставлено времени христианскому – эпохе торжества истинной веры, когда все предсказания кудесников оказываются ложными. В христианское время оказываются посрамлены волхвы, а не их собеседники-антагонисты, знанием о будущем обладают противники кудесников, которые это будущее контролируют и создают. Волхвы теперь становятся объектом саркастического отношения. Оппозиция истинное предсказание волхва в языческие времена – ложные предсказания волхвов христианской эпохи дополнена в Повести временных лет корреляцией истинное предсказание волхва в языческие времена – истинные предсказания (святых) монахов христианской эпохи и оппозицией ложные предсказания волхвов христианской эпохи – истинные предсказания монахов этой же эпохи.

Ключевые слова: Повесть временных лет, сюжеты с предсказаниями волхвов, оппозиция язычество – христианство, структура текста.

А. М. Ranchin

THE MAGICIANS' PREDICTIONS IN THE TALE OF BYGONE YEARS

Abstract: In the structure of the Tale of Bygone Years the pagan time, when the predictions of the magicians could be come true (death of Oleg the Wise), contrasted with the time of the Christian era, which is presented as an epoch of triumph of the true faith, when all the magicians' predictions become false. In the Christian time the magicians are put to shame as opposed to their interlocutors-antagonists, who control and create the future. Now the magicians become an object of scoff. The opposition "true magician's prediction in pagan times – false predictions of the magicians in Christian era" is accompanied in

the Tale of Bygone years by correlation of “true magicians’ predictions in pagan times and of true predictions given by (saints) monks of the Christian era”. Which goes alongside with the opposition “false magicians’ predictions of the Christian era – true predictions of the monks of the same era”.

Keywords: The Tale of Bygone Years, the plots with the magicians’ predictions, the opposition of paganism and Christianity, structure of the text.

Относительно недавно, рассматривая оппозицию язычество – христианство в структуре Повести временных лет, я отметил, что изображение предсказаний, даваемых волхвами, подчинено в летописи строгому принципу: пророчество, изрекаемое волхвом в дохристианское время (о смерти князя Олега от коня в статье 6420 г.), исполняется, являясь истинным, в то время как предсказание, сделанные кудесниками в христианскую эпоху (два примера в статье 6579 г.), оказываются ложными [19, с. 146]. Это наблюдение можно развить.

В статье 6420 г. волхв является вопрошаемым, отвечающим на вопрос князя, Олега Вещего, который требует, чтобы предсказатель сообщил о его грядущей судьбе: «И живяше Олегъ, миръ имѣя къ всѣмъ странамъ, княжа въ Киевѣ. И приспѣ осень, и помяну Олегъ конь свой, иже бѣ поставилъ кормити, не всѣдати на нь. Бѣ бо преже въпрошалъ волхвовъ и кудесникъ: “От чего ми есть умърети?” И рече ему одинъ кудесникъ: “Княже! Конь, егоже любиши и ѣздиши на немъ, от того ти умрети”. Олегъ же примъ въ умъ, си рече: “Николи же всяду на конь, ни вижю его боле того”. И повѣлѣ кормити и и не водити его к нему, и пребывъ нѣколко лѣтъ не дѣя его, дондеже и на грѣкы иде. И пришедшу ему къ Киеву и пребысть 4 лѣта, на 5 лѣто помяну конь свой, от негоже бяху рекъли *вольсви* умрети Ольгови. И призва старѣйшину конюхомъ, ркя: “Кде есть конь мой, егоже бѣхъ поставилъ кормити и блюсти его?” Онъ же рече: “Умерлъ есть”. Олегъ же посмѣяся и укори кудесника, ркя: “То ть неправо молвятъ вольсви, но все то лъжа есть: конь умерлъ, а я живъ”. И повелѣ осѣдлати конь: “Да ть вижю кости его”. И приѣха на мѣсто, идеже бяху лежаще кости его голы и лобъ голъ, и слѣзъ с коня, посмѣяся, ркя: “От сего ли лъба смерть мнѣ взяти?” И вступи ногою на лобъ, и выникнучи змѣя и уклону и в ногу. И с того разболѣвся, умре. И плакашася по немъ вси людие плачем великом, и несоша и, и погребоша и на горѣ, иже глаголется Щековица; есть же могила

его до сего дни, словеть могила Олгова. И бысть всѣхъ лѣтъ его княжения 33» [1, с. 90]¹.

Олег, как язычник, не осуждается летописцем за обращение к кудеснику и за попытку узнать причину своей будущей смерти², и такая позиция вполне объяснима: если киевский князь до своей кончины так и не пришел к истинной вере, расспрашивание волхва не более чем «частный грех» в сравнении с приверженностью ложным богам и потому не заслуживает оценки. Зато сбывшееся предсказание волхва требует объяснения, которое и дает летописец посредством пространной цитаты³ из Хроники Георгия Амартола: «Се же не дивно есть, яко от волхвованія сбывается чародѣйством. Якоже бысть во царство Деметьяново, нѣкій волхвъ, именовъ Аполоня Тянинъ, знаемъ бяше, шествуя и творя всюду, в городех и в селѣх, бѣсовская чудеса творя. От Рима бо пришедь въ Узантию, умолень бысть от живущих ту, створити сия: отгна множество змий и скоропия изъ града, яко не върежатися человѣкомъ от нихъ, ярость коньскую обуздавъ, егда схожахуся боярѣ. Тако же и въ Антиохию пришедь и умолень бывъ от них, томимомъ бо антиохомъ от скорпий и от комаровъ, створи скорпий мѣдянь и погребе и въ земли, и малъ столпъ мраморянъ постави надъ ним. И повелѣ трость дѣржати

¹ Текст по Ипатьевскому списку (подготовка текста О. В. Творогова, курсивом выделены внесенные публикатором конъектуры).

² Я не касаюсь сейчас вопроса о генезисе этого летописного сказания, обнаруживающего, как известно, удивительное сходство с сагой о конунге Оде по прозвищу Стрела. См. об этом прежде всего: [15, с. 95–108]. Независимо от того, что в вероятном устном источнике — предании/sage о смерти Олега — князь, естественно, не мог осуждаться за обращение к волхву и за желание узнать свое будущее, существенно, что такой оценки ему не дает и книжник-христианин. Краткую характеристику основных работ последнего времени, посвященных фольклорно-мифологической основе сказания, см. в работе: [26, с. 372–373].

³ По мнению А. А. Шахматова, летописец цитировал непосредственно Хронику, а не гипотетический (впрочем, реконструируемый с высокой степенью достоверности) компилятивный Хронограф по великому изложению; см.: [27, с. 50–52] (здесь же параллельные тексты). По мнению В. М. Истрина [9, с. 350–352], считающего, что в Повести временных лет используется преимущественно Хронограф по великому изложению, эта цитата также заимствована непосредственно из Хроники Георгия Амартола. О. В. Творогов вслед за А. А. Шахматовым полагает, что в Повести временных лет все текстуальные совпадения с Хроникой Амартола восходят к ее полному тексту, а не к Хронографу по великому изложению [22, с. 99–113].

человѣкомъ, и ходити по городу, звати, тростемъ трясомомъ: “Бес комара граду”. Тако изъщезоша изъ града комари и скорпия. И спросиша же и паки *о належащемъ на градъ трусть*, въздохну, списа на дщицѣ сия: “Увы тебе, оканыйй городе, яко потрясешися много, одѣржимъ будеши огнемъ, *оплачетъ* же ты и при березѣ си *Оронтии*”. О немъ же и великий Анастасий Божия города рече: “Аполонию же доже и донынѣ на нѣцѣхъ мѣстехъ сбываются створенаа, стоящая *ова* на отвращение четвероногъ, птица, могуци вредити человѣкы, другыя же на въздѣржание струямъ рѣчнымъ, нездѣржанью текущимъ, но ина нѣкая на тлѣны и вредь человѣкомъ суца на побѣжение стоятъ. И не точю бо за живота его така и таковая створиша бѣсовѣ его ради, но и по смерти его пребывающа у гроба его знаменья творяху во имя его, а на прелещение оканымъ человѣкомъ, болма крадомымъ на таковая от дьявола”. Кто убо что речеть о творящихъ волшебныхъ дѣлъ? Яко то таковый горазнъ бысть волшебнымъ прелещениемъ, яко воину зазряше ведый Аполоний, яко *неистовъствен* на ся философскую хитрость имуща; подобашеть бо ему рещи, якоже и “Азь словомъ точю творити, ихъже хотяша”, а не свѣршениемъ творити повелѣваемая от него. Та же вся ослаблениемъ Божиимъ и творениемъ бѣсовскимъ бываетъ, таковыми вещьми искушати нашея преславныя вѣры, аще тверда есть, искръ пребывающи Господеви, ни не влекома врагомъ мечетныхъ ради чудесъ и сотонинъ дѣлъ, творимомъ от рабъ и слугъ злобие. 2-е и еще и именемъ Господнимъ пророчествоваша нѣции, яко Валамъ, и Саулъ, и Каияфа, и бѣсь паки изгнаша, яко Июда и сынове Скевави. Убо и на недостойнии благодѣтствует многожды, да етеры *свидѣтельствуетъ*, ибо Валаамъ чюжь бѣ обоихъ – житъя *изящна* и вѣры, но обаче свѣдѣльство в немъ благодать инѣхъ ради смотраения. И Фараонъ таковый бѣ, но и тому предбудущаа показа. И Навходносоръ законопреступный, но и сему паки по мнозѣхъ сущихъ посредѣ же града открь, тѣмъ являя, яко мнози, прекостыни имуще умъ, предѣ образомъ Христовымъ знаменають иною кознью на прелѣсть человѣкомъ, не разумѣющимъ добраго, якоже бысть Симонъ волхвъ, и *Менандръ*, ини таковыхъ ради, поистинѣ рече: “Не чудесы прельщати...”» [1, с. 90, 92]¹.

Однако предлагаемое летописцемъ объяснение не вполне подходит к пророчеству о смерти Олега, так как византийский хронист в приведенном древнерусском книжникомъ фрагменте пи-

¹ Ср. текст Хроники Георгия Амартола: [8, с. 305–306].

шет преимущественно не о пророчествах, а о чудесах (пример с Аполлоном Тианским). Чудеса, совершенные Аполлоном, признаются произошедшими, но их реальность (независимо от физической явленности чуда) иллюзорна, потому что эти действия совершаются «ослаблениемъ Божиимъ и творениемъ бѣсовьскимъ», имеют целью искушение и прельщение. Чудеса Аполлония названы «мечетными». Мечетный (мьчтьный) означает: 1) 'воображаемый'; 2) 'происходящий от наваждения'; 3) 'суетный' (последнее значение признается гипотетическим) [14, с. 237; 21, с. 100–101]. Перевод-толкование 'призрачный', принятый переводчиками Хроники Амартола на современный русский язык [13, с. 242], может быть не вполне адекватен семантике церковно-славянской лексики. И. И. Срезневский приводит в качестве иллюстрации этого значения цитату из послания Владимира Мономаха Олегу Черниговскому: «свѣта сего мечетнаго кривости ради» (ср.: [1, с. 472]). Но в этом контексте мечетный означает не 'иллюзорный' и 'призрачный', а скорее 'суетный, преходящий', т. е. призрачный в высшем, сущностном, экзистенциальном значении, «кривой». Из приведенных примеров, иллюстрирующих это значение лексемы мьчтьный в «Словаре древнерусского языка» под редакцией Р. И. Аванесова и И. С. Удуганова, первый, из фрагмента Хроники Амартола, рассказывающего о явлении Сауду призрака Самуила, действительно содержит значение 'призрачный', в то время как второй – из Лаврентьевской летописи – это все та же цитата из письма Владимира Мономаха.

Лексема мечетный, как было сказано, употребляется в значении 'призрачный, иллюзорный, фантомный' во фрагменте Хроники Георгия Амартола, рассказывающем о явлении царю Сауду призрака пророка Самуила, вызванного волшебницей: «не въведе истинно Самоила чревоуолвеная, яко и нѣции домышляють <...> не самого въведе, но мечетною видь» [8, с. 127]. Сауд видит призрак, а не самого пророка. Впрочем, поскольку явление призрака было следствием наваждения, совершенного волшебницей, лексема мечетный здесь полисемантична.

Смерть же Олега в сказании Повести временных лет не является «мечетной» ни в значении 'призрачный' – он действительно умирает, ни, по-видимому, в ином значении – 'происходящий от наваждения' (уход из жизни нечестивца и горделивца как следствие игры дьявольских сил и как смерть не-истинная в особенном смысле). Трактовка смерти Олега как прямого результата дьявольских козней была бы, конечно же, фантастичной.

Предсказание волхва намного ближе к упоминаемым в конце приведенной летописцем цитаты из Хроники Амартола прорицанию Валаама (Чис., гл. 22–24, 30) и вещим снам фараона (Быт., гл. 41) и Навуходоносора (Дан., гл. 2). Однако древнерусский книжник по каким-то причинам не акцентировал эту параллель. Возможно, потому, что его интенция обезопасить себя самого и своих читателей от соблазна веры в предсказателей-кудесников потребовала не различать «мечетные» чудеса волхвов и их же истинные предсказания. Кроме того, эта дихотомия размыта и у Амартола. Приведя пример сбывшихся предсказаний, греческий хронист завершает свое рассуждение мыслью о ложности чудес, происходящих от язычников: «Не чюдесы прельщати подобает, еже обета худа искушати же глаголемых истину»¹.

Интересно, что в Хронике Амартола есть другой фрагмент, в котором противопоставлены пророчества духовные и дьявольские, и в этом фрагменте знание, дарованное Валааму и Навуходоносору, мыслится уже не как истинное, переданное по воле Бога, но как дьявольское; а способность кудесников предсказывать будущее истолкована – в отличие от духовных пророчеств – как мнимая: это всего лишь случайное совпадение слов и событий или следствие анализа ситуации, расчета: «ова есть д(оу) х(о)вьна, ина же дьявольска. <...> д(оу)х(о)вьна же оубо предѣвъщава я бо с(вяты)мъ преставися, смотрения же ради и не таковымъ, яко Фараону и Валамоу и Навходоносору и Каияфъ <...> Ибо б(ог)ъ предѣ(лаго)ля и разрѣшение приложить, и конецъ съ всѣмъ истовиємъ быае(ть), ови же с ключаниємъ нѣкогда истоваша и въ мнозѣхъ сгрѣшиша. таковая же б(ож)ия и дьявольска пр(о)р(о)ч(ес)тва <...> смотрение есть паче, нѣкли прорицание, и ничтоже дивно таковая пр(о)р(о)ч(ьс)твия имоуть» [8, с. 168–169].

Но в Хронике также содержится фрагмент, толкующий предсказание, данное призраком Самуила Саулу. В этих строках дается объяснение именно сбывшимся предсказаниям (хотя отмечается, что призрак назвал неверный день гибели Саула), которые могут делать отнюдь не праведники, а язычники и нечестивцы – на сей раз оказывается, что они инспирированы дьяволом, но могут возглашать истину по принуждению Господа: «аще и оуправи, яко нѣнци дооумѣють, не велие се есть, ибо б(ог)ъ [и бѣсоу], въ образѣ

¹ Цитирую текст по фрагменту в составе Летописца Еллинского и Римского второй редакции: [11, с. 249] (курсивом выделена конъектура публикаторов). В списках Хроники высказывание испорчено: «не чюдесы прельщати подобает и еще же ни обѣда худа, искушати же г(лаго)лемыхъ истину» [8, с. 306].

Самоили явльшюся, рещи ноужею и не хотящю истинуоу, яко и Валама бл(а)г(о)с(ло)вити Из(раи)ля ноужею створи, рече бо: аще доиде ко лжюпр(о)р(о)коу, азъ г(о)с(под)и отрекоу ти» [8, с. 128].

Неясно, почему книжник, написавший сказание о смерти Олега, не сослался на это рассуждение византийского хрониста. Нельзя исключить, что он пропустил это рассуждение, поскольку оно основывалось на примере предсказания, данного Саулу призраком Самуила, которое византийский автор оценивал как по существу ложное, ибо оно якобы содержало ошибку в указании дня гибели царя. Предсказание же волхва оказывается истинным, а насмешка князя над ним – проявлением греховной (даже по языческим представлениям) гордыни. Возможно, причина в том, что предсказание волхва имеет форму загадки; смерть от коня фактически оказывается смертью от змеи, таящейся в конском черепе – таким образом, предречение одновременно и сбывается, и не исполняется и потому не подлежит однозначной оценке в рамках «слишком тесной» дихотомии истина – ложь. (В понятиях, используемых в Хронике Георгия Амартола, оно даже может быть оценено как ложное пророчество, потому что сбывается не полностью, то есть не буквально.) Кроме того, в отличие от Олега, не познавшего единого Бога, израильский царь, знавший истинного Бога и воспитанный в правой вере, осуждается за обращение к языческой кудеснице, за что и наказан смертью («и тако оумрѣ Саоуль въ грѣсѣхъ своихъ имиже безаконьствова къ Б(о)гоу, зане не схрани слова г(оспод)ня и яко въпраша оноу чревоуолшвѣницу, да живѣ боудеть» [8, с. 126]¹), хотя само предсказание оказывается в главном истинным. (В ветхозаветном тексте 1 Цар., гл. 28 греховность обращения Саула к волшебнице прямо не акцентирована, но, естественно, подразумевается.)

Древнерусского историографа, видимо, более всего устраивала интерпретация пророческих способностей язычников и нечестивцев, содержащаяся в рассказе Хроники об Аполлонии Тианском, о прорицании Валаама и о снах фараона и Навуходносора. Устраивала своей неопределенностью: с одной стороны, в этом фрагменте отрицалась сущностная истинность совершенных волхвованием чудес, с другой – признавались некоторые предсказания язычников, сделанные по воле Божией.

¹ Иронизируя над злосчастным грешником, хронист прибегает к словесной игре: Саул вопрошает чревоушательницу, а гибнет от стрелы, пронзившей ему чрево. Игра слов основана на библейском тексте, сообщающем, что Саул был ранен «во оутробу» текст (1 Цар. 31: 3), в синодальном переводе этой детали нет.

Однако в самом летописном сказании (вне комментария, заимствованного из Хроники Амартола) слова волхва о будущей кончине Олега предстают, безусловно, истинными и противопоставлены неверию в предсказание, овладевшему князем после того, как ему сообщили о смерти коня. В представлении средневекового христианина судьба как «божественное предначертание является для человека тайной <...>. Вот почему всякое проникновение в эту тайну (гадание, прорицание и проч.) является, с точки зрения христианства, грехом» [3, с. 261]. Олег, как язычник, за обращение к волхву не осуждается, но он проявляет гордыню, самонадеянность, пытаясь избежать предначертанного, что признается грехом по языческим нормам. К тому же выходит так, что он поступил самонадеянно и – по логике сюжета – греховно, слишком рано посмеявшись над предсказателем и над его словами. Гордыня и самонадеянность, признаваемые в данном случае грехами с языческой точки зрения, одновременно оцениваются как тяжкий грех и в христианстве. В летописном сказании происходит частное, факультативное совпадение языческой и христианской ценностных систем, благодаря чему и оказывается возможной рецепция дохристианского предания христианским историографическим нарративом.

Не могу согласиться с мнением И. В. Дергачевой, утверждающей, что «князь-язычник Олег» носил «прозвище “вещий” и, вероятно, мог бы предугадать свою судьбу. Но Олег не сумел правильно истолковать данное ему пророчество – понял его буквально, “прельстился” конкретной материальной причиной (велел удалить от себя любимого коня), а не увидел в нем предостережение от будущих ошибок (именно так бы истолковал пророчество о смерти христианин)» [7, с. 98]. Прозвание Олега «вещий» летописец приводит, но при этом ссылается на мнение «невегласов»-язычников: это они считали князя обладающим сверхъестественным даром. В контексте рассказа о смерти князя, которую он не мог предсказать и в предсказание которой, данное волхвом, не поверил, посмеявшись над пророчеством, стоя на краю могилы и не ведая этого, именование «вещий» приобретает, несомненно, иронический смысл. Что касается противопоставления поведения Олега подразумеваемому поведению христианина, то такую оппозицию летописное сказание не содержит и не предполагает: обращение к кудеснику с целью узнать причину своей смерти недопустимо для исповедующего единого Бога, в том числе для христианина, а само предсказание в принципе должно ока-

заться ложным (исключения, упоминаемые в Хронике Георгия Амартола, лишь подтверждают правило). Поступок Олега аналогичен мотиву множества мифологических и раннеисторических нарративов – тщетной попытке героя, которому открывают его судьбу, избежать предначертанного. (Самый известный, конечно, – сюжет об Эдипе.) Как точно пишет о летописном сказании, посвященном смерти Олега, И. Чекова: «Предхристианские события русской истории излагаются согласно с соответствующим языческим преданием, но его дополняет комментарий летописца-христианина, который должен парализовать его воздействие» – сообщение о том, что вещим князя прозвали «невегласы» – погрязшие в ложной вере [24, с. 235].

Распределение актантных функций в летописном сказании о смерти Олега таково: князь, желающий узнать о своей смерти, не ведающий о ее обстоятельствах, обращается к волхву, предсказание которого – в сравнении с насмешкой князя, преждевременно убедившегося в его ошибочности, – оказывается истинным. Волхв, пусть в исключительном и единичном случае, может возвещать о будущем, верно предсказывать его.

Сюжет о смерти Олега «от коня» относится к части Повести временных лет, описывающей события древнерусской истории дохристианской, языческой поры. Но в летописи есть также два эпизода, сообщающие о предсказаниях, данных волхвами уже в христианскую эпоху. Они оба находятся в составе статьи 6579, в целом посвященной обличению волхвов и веры в их чудодейственные способности.

Первый эпизод рассказывает о прении княжеского посланца Яня Вышатича с волхвами: «Рече же има Янь: “Поистинѣ прельстиль есть вась дьяволъ. Которому Богу вѣруета?” Она же рекоста: “Антихрѣсту”. Он же рече има: “То гдѣ есть?” Она же рекоста: “Сѣдять въ безднѣ”. И рече има Янь: “То кий есть Богъ, сѣдя въ безднѣ? То есть бѣсъ, а Богъ есть сѣдя на небесѣхъ и на престолѣ, славимъ от ангель, иже предъстоять ему со страхомъ, не могуще на нь зрѣти. А сий бо от ангель свѣрженъ бысть, егоже вы глаголете антихрѣста, за величание его, и свѣрженъ бысть с небеси и есть в безднѣ, якоже вы глаголете, ждя, егда придетъ *Богъ* с небесѣ и, сего емь антихрѣста, свяжетъ узами и посадить во огни вѣчнемъ со слугами его и иже к нему вѣруеть. А вама же zde муку прияти от мене, а по смерти – тамо”. Онѣма же рекшима: “Нама бози повѣдають, не можеша нама створити ничтоже”. Онъ же рече има: “Лжють вама бози ваши”. Она же рекоста: “Нама

предстати предъ Святославомъ, а ты намъ не можеша створити ничтоже”. Янь же повелѣ бити я и поторѣгати брадѣ ею. Сима же битыма, и брадѣ поторганѣ проскѣпомъ, рече има Янь: “Что вамъ бозѣ молвять?” Онѣма же рекышима: “Стати намъ предъ Святославомъ”. И повелѣ Янь вложити има рубля въ уста и привязати ко упругамъ, и пустити я предъ собою в *лодии*, а самъ по нихъ иде. И стаха на устьи Шекъсны, и рече има Янь: “Што вамъ молвять бози ваши?” Она же рекоста: “Сице намъ бози молвять: не быти нама живымъ от тебе”. И рече има Янь: “То вамъ право молвять бозѣ ваши”. Она же рекоста: “Аще насъ пустиши, много ти добра будетъ, аще насъ погубиши, многу печаль приимеши и зло”. Онъ же рече има: “Аще васъ отпуцую, то зло ми будетъ от Бога, аще ли васъ погублю, то мзда ми будетъ от Бога”. И рече Янь к повозникомъ: “Ци кому васъ родинъ убьенъ от сею?” Они же рѣша: “Мнѣ мати, а другому сестра, иному родичъ”. Онъ же рече имъ: “Мъстите своихъ”. Они же, поимше я, *избиша* <...> и повѣсиша я на дрѣвѣ: отмѣстѣе приимша от Бога по правдѣ. Яневи же идущю домовъ, въ другую ночь медвѣдъ влѣзъ, угрызъ я и снѣде кудеснику. И тако *погыбоста* научениемъ дьяволимъ, инѣмъ вѣдуца и гадаюца, а своя пагубы не вѣдуца. Аще быста вѣдала, то не бы пришла на мѣсто се, идѣже ятома быти; аще ли ята быста, то почто глаголаста, яко “Не умрети нама”, а оному мыслящю убити я? Но се есть бѣсовское *научение*; бѣси бо не вѣдають мысли человекъскыя, но влагають помыслъ въ человекъ, а тайны не вѣдуца. Богъ же единъ вѣсть помышления человекъска, бѣси бо не вѣдають ничегоже, суть бо немощни и худи взоромъ» [1, с. 216, 218].

На этот раз – в отличие от статьи 6420 г. – собеседник волхов (представляющий власть князя Святослава Ярославича) не признает за ними дара предсказывать будущее и не пытается их о своей судьбе. Произошла своеобразная зеркальная мена актантных функций: теперь представитель власти обладает знанием о будущем (правда, не о собственном), причем обладание таким знанием есть одновременно и обладание властью – возможность распоряжаться жизнью вопрошаемых.

Волхвы же не только лишены такого дара, но и откровенно глупы, оказываясь неспособными просто просчитать собственную неминуемую гибель. Янь сначала «убивает» кудесников своей иронией, своими ироническими вопросами – в противоположность Олегу, чья насмешка над предсказанием волхва оказалась преждевременной и неуместной.

Волхвы из этого сказания под 6579 г. исповедуют веру в дьявола, отождествляемого с антихристом. Независимо от того, какие именно религиозные воззрения и насколько справедливо приписал этим злосчастным кудесникам древнерусский книжник¹, получается, что их господин, дьявол, либо вероломно губит своих слугителей, либо не знает будущего.

Летописец – в отличие от Георгия Амартола, предполагавшего, что дьявольские пророчества – пусть и не всегда, и не полностью – могут сбываться, отрицает знание бесами, которым служат волхвы, будущего.

Немощь волхвов, их неспособность знать будущее демонстрируется еще одним рассказом под 6579 г. Актанты – участники события здесь почти те же, что и в рассказе о Яне: представитель власти (но теперь это уже князь, сын Святослава Глеб) и волхв: «Сице бысть волхвъ всталъ при Глѣбѣ в Новѣгородѣ; глаголашеть бо людемъ и творяшеть бо ся аки богъмъ, и многы прельсти, мало не весь городъ, глаголаше бо, яко “Все ведаю”, хуля вѣру крестьянскую, глаголашеть бо, яко “Преиду по Волхову предъ всими”. И бысть мятежь в городѣ, и вси яша ему вѣру и хотя побѣдити епископа. Епископъ же, вземъ крестъ и оболкъся в ризы, ста, рекъ: “Иже хочеть вѣру яти волхву, да за нь идеть, аще ли вѣруеть кто кресту, да идеть к нему”. И раздѣлишася надвое: князь бо Глѣбъ и дружина его сташа у епископа, а люде вси идоша за волхва. И бысть мятежь великъ вельми. Глѣбъ же, возма топоръ подъ скуть, и приде к волхву и рече ему: “То веси ли, что утрѣ хочеть быти, что ли до вечера?” Онъ же рече: “Все вѣдаю”. И рече Глѣбъ: “То вѣси ли, что *ти* хочеть днесъ быти?» Онъ же рече: “Чюдеса велика створю”. Глѣбъ же, выня топоръ, и ростя и, и паде мертвъ, и людие разиидошася. Он же погибе тѣломъ и душею предався дьяволу» [1, с. 218, 220].

¹ Существует мнение, что в воззрениях волхвов отражено дуалистическое учение богомилов: Это мнение высказали, например, В. А. Комарович и В. Я. Петрухин: [10, с. 24–25; 17, с. 317–319; 18, с. 131]. Давно почти общепризнанным стало финно-угорское происхождение рассказа волхвов о своей вере. Среди этнографов – мифологов и фольклористов, признавших финно-угорское происхождение рассказа волхвов, были, например, А. Н. Веселовский и Н. М. Гальковский. См.: [4, с. 332; 6, с. 136–141]. См. также: [23, с. 144 и след.; 20, с. 54–55]. Впрочем, приверженцы мнения о финно-угорском происхождении рассказа волхвов А. Н. Веселовский, и Н. М. Гальковский не исключали того, что в записанной версии финно-угорский (мордовский) миф испытал влияние древнерусской книжности – апокрифов, написанных в богомильской среде.

Функции актантов – князя Глеба и волхва – здесь точно такие же, что и в эпизоде, описывающем расспрос кудесников Янем. Два сказания – варианты одного семантического сюжета. Только на сей раз кудесника отличает помимо поистине чудовищной глупости еще и не менее чудовищная самонадеянность – он истово верует, что владеет знанием будущего.

Таким образом, сюжет о предсказании, данном Олегу, в статье 6420 г. и две истории посрамления волхвов в статье 6579 г., несомненно, соотносятся по принципу антитезы. Олег наказан за гордыню, проявлением которой является смех – поведение, в христианском сознании ассоциирующееся с язычеством и/или с бесовством¹. Как замечает А. А. Шайкин: «Узнав, что конь умер, Олег презрительно смеется. О смехе упоминается еще раз: князь, смеясь, наступая на череп коня. Смех в системе средневекового повествования, и устного и письменного, не просто художественная подробность или случайно подмеченная рассказчиком деталь. Это резко характеристическая черта: “смех бо не хрестьяньско есть”. Смеется Змей, Идолище, нахвальщик-печенег или татарин; смеется дьявол, смех – сатанинский и т. п. Смех – признак гордыни, гордыни необоснованной и требующей наказания.

Вопреки распространенному мнению, поддерживаемому отчасти балладой Пушкина, Олег приехал не прощаться с останками любимого существа: он со смехом попирает ногою череп. В “Сказании о Борисе и Глебе” в тексте молитвенного характера говорится: “...да не придет на ны нога гордыня...” <...> В финальной сцене Олегу надо окончательно удостовериться в своей победе над судьбой, он глумится над останками существа, от которого он должен был принять смерть. Вслед за А. С. Пушкиным здесь обычно видят прощание князя с конем, но в летописи Олег ногой попирает останки коня – так с товарищами не прощаются» [26, с. 69].

Менее бесспорна мысль А. А. Шайкина, что Олег в сказании о его смерти развенчивается и как эпический герой: ведь «даже если рок торжествует, герой смело идет навстречу судьбе, как, например, Василий Буслаев или Илья Муромец (в “Трех поездах”). Олег тоже, казалось бы, идет навстречу судьбе, но, во-первых, поначалу он верит предсказанию и принимает меры к его, выражаясь современным языком, блокированию, а затем, уверен-

¹ Ср. о неприятии смеха в христианской традиции, особенно в русском православии: [12, с. 154–156; 16, с. 80–82].

ный в своей неуязвимости, стремится к поправлению судьбы» [26, с. 73]¹. Эпический герой, зная свою судьбу, действительно, избирает славную смерть, которая ему суждена. «Великие герои всегда знают о предначертанности своего пути. Им известно, что жизнь их может быть недолгой, но именно это и становится сильнейшим побудительным мотивом для того, чтобы наполнить ее действием и славой». Это «обреченные герои, чья недолгая, наполненная событиями жизнь становится воплощением рвения и пыла героической души» [2, с. 174]. Но такая героическая кончина – это гибель в бою, гибель от руки явного или тайного врага, а не смерть «от коня», в которой не может быть ничего героического. Хотя, конечно, попытка Олега обмануть судьбу свидетельствует о своеобразном малодушии князя, противоположное поведение – приятие воли рока – не было бы проявлением мужества и отваги. Олег в изображении Повести временных лет отнюдь не героический персонаж: он удачливый и расчетливый полководец и могущественный правитель, но сам никаких подвигов не совершает.

Янь и князь Глеб как будто тоже смеются над волхвами – речь обоих пронизана иронией или даже сарказмом. Однако лексемы со значением 'смеяться' при этом не используются, и это не случайно. Оба говорят с кудесниками как право имеющие и как знающие истину, однако это всего лишь истина факта, действия, совершение которого зависит от самих Яня и Глеба². А их уверенность в себе не имеет ничего общего с самонадеянностью язычника Олега, поскольку и дружинник, и князь говорят не «от себя», а от имени Христа – с позиций истинной веры.

Таким образом, в структуре Повести временных лет языческое время, когда предсказания волхвов могли сбываться, противопоставлено времени христианскому – эпохе торжества истинной веры, когда все предсказания кудесников оказываются ложными. При этом функции актантов в двух сюжетах статьи 6579 г. – зеркальные по отношению к сюжету о предсказании, данном Олегу: посрамлены волхвы, а не их собеседники-антагонисты, знанием о будущем (но не профетическим, а осведомленностью о ближайшем событии) обладают противники кудесников,

¹ Уточню: отличающийся хвастовством и бесшабашностью Василий Буслаев, не верящий «ни в сон, ни в чох» и нарушающий запреты, – персонаж отнюдь не героического, а, скорее, авантюрного плана.

² Аналогичные примеры посрамления волхвов имеются в Хронике Георгия Амартола, на что обратил внимание Е. Г. Водолазкин. См.: [5, с. 46–47].

которые это будущее контролируют и создают. Волхвы теперь становятся объектом саркастического отношения.

Оппозиция истинное предсказание волхва в языческие времена – ложные предсказания волхвов христианской эпохи дополнена в Повести временных лет корреляцией истинное предсказание волхва в языческие времена – истинные предсказания (святых) монахов христианской эпохи и оппозицией ложные предсказания волхвов христианской эпохи – истинные предсказания монахов этой же эпохи. Под 6682 г. летопись рассказывает о черноризцах Печерской обители и сообщает о предсказании преподобным Феодосием дня своего преставления («Се азъ отхождо отъ васъ, якоже яви ми Господь в постыное время, в пещерѣ ми сущю, изыити отъ свѣта сего» [1, с. 224]). В противоположность ничтожным кудесникам святой обладает знанием срока своей кончины.

Элементы инвариантной оппозиции языческие предсказания – христианские предсказания не равноправны: очевидно, что приверженцы и служители единого Бога могли возвещать истину и при господстве язычества, но языческие прорицатели могли давать верные предсказания только до тех времен, когда восторжествовало христианство¹. В Повести временных лет есть один пример христианского пророчества, произнесенного на земле будущей Руси задолго до ее крещения. Это начальная точка пред-истории Руси – предсказание апостола Андрея, формулирующее парадигму, модель грядущей истории Руси, возвещающее создание ее центра – Киева и христианизацию: «И заутра, въставъ, рече къ сущимъ с нимъ ученикомъ: “Видите горы сия? Яко на сихъ горахъ въсияетъ благодать Божия: иматъ и городъ великъ быти и церкви многы иматъ Богъ въздвигнути”. И възшедъ на горы сия, и благослови я, и постави крестъ, и помолвися Богу, и слѣзе съ горы сея, идеже послѣже бысть Киевъ <...>» [1, с. 66].

¹ Не могу согласиться с утверждением Е. Г. Водолазкина: «То, что время от времени волхвам было дано транслировать истины высшего порядка, не могло делать отношение к ним только отрицательным. В конце концов, рождественскую звезду как раз волхвы и заметили, и с этим приходилось считаться» [5, с. 45] и с аналогичным мнением А. А. Шайкина [25, с. 30–31]. В Повести временных лет при упоминаниях о волхвах ни разу нет отсылки к евангельскому рождественскому сюжету, а сбывшееся предсказание волхва Олегу трактуется как казус, требующий особого комментария. Язычество для времени составления Повести временных лет было еще живой враждебной реальностью и не могло потому рассчитывать на толерантное отношение. Сбывшееся или «как бы» сбывшееся предсказание волхва Олегу никак не влияет на отношение летописца к самому предсказателю.

Эти бинарные оппозиции – элементы, придающие целостность гетерогенному тексту Повести временных лет.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Библиотека литературы Древней Руси. – СПб., 1997. Т. 1: XI–XII века. – 543 с.
2. Боура С. М. Героическая поэзия / пер. с англ. и вступит. ст. Н. П. Гринцера, И. В. Ершовой. – М.: Новое литературное обозрение, 2002. – 810 с.
3. Вендина Т. И. Средневековый человек в зеркале старославянского языка. – М.: Индрик, 2002. – 336 с.
4. Веселовский А. Н. Дуалистические поверья о мироздании // Веселовский А. Н. Избранное: Традиционная духовная культура / сост., послесл., коммент. Т. В. Головенько. – М.: Российская политическая энциклопедия (РССПЭН), 2009. – С. 263–361.
5. Водолазкин Е. Г. Всемирная история в литературе Древней Руси (на материале хронографического и палеиноного повествования XI–XV веков). 2-е изд., перераб. и доп. – СПб.: Изд-во «Пушкинский Дом», 2008. – 467 с.
6. Гальковский Н. М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. – Харьков: Епархиальная тип., 1916. Т. 1. – 376 с.
7. Дергачева И. В. Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. – М.: Кругъ, 2004. – 352 с.
8. Истрин В. М. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе: Текст, исследование и словарь. – Пг.: Российская гос. академическая тип., 1922. Т. 1: Текст. – 615 с.
9. Истрин В. М. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе: Текст, исследование и словарь. – Пг.: Российская гос. академическая тип., 1922. Т. 2: а) Греческий текст «Продолжения Амартола»; б) Исследование. – 485 с.
10. Комарович В. Л. Культ рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // Из истории русской культуры. – М.: Языки русской культуры, 2002. Т. 2. Кн. 1: Киевская и Московская Русь / сост.: А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский. – С. 8–29.
11. Летописец Еллинский и Римский / Основной список подгот. О. В. Твороговым и С. А. Давыдовой; вступит. ст., археогр. обзор и критическ. аппарат издания подгот. О. В. Твороговым. – СПб., 1999. Т 1: Текст. – 513 с.

12. Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Новые аспекты в изучении культуры Древней Руси // Вопросы литературы. 1977. № 3. – С. 148–167.
13. Матвеевко В. А., Щеголева Л. И. Временник Георгия Монаха (Хроника Георгия Амартола). Русский текст, комментарий, указатели. – М., 2000. – 544 с.
14. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Труд И. И. Срезневского. – СПб.: Тип. Императорской академии наук, 1902. Т. 2: Л-П. – 917 с.
15. Мельникова Е. А. Сюжет смерти героя «от коня» в древнерусской и древнескандинавской традициях // От Древней Руси к новой России: Юбилейный сборник, посвященный члену-корреспонденту РАН Я. Н. Шапову. – М.: Паломнический центр Московского патриархата, 2005. – С. 95–108.
16. Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ // Из истории русской культуры. – М.: Языки русской культуры, 1996. Т. 3: XVII – начало XVIII века / сост. А. Д. Кошелев. – С. 11–264.
17. Петрухин В. Я. Древняя Русь. Народ. Князья. Религия // Из истории русской культуры. – М., 2000. Т. 1: Древняя Русь / сост. А. Д. Кошелев. – С. 13–412.
18. Петрухин В. Я. Христианство на Руси во второй половине X – первой половине XI в. // Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия / отв. ред. Б. Н. Флоря. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – С. 60–132.
19. Ранчин А. М. Вертоград златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. – М.: Новое литературное обозрение, 2007. – 576 с.
20. Ратобильская А. В. Летописный рассказ о «движении волхвов» и религиозные представления финно-угров // Славяноведение. 1996. № 5. – С. 54–64.
21. Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.): в 100 т. / гл. ред. И. С. Удуганов. – М.: Русский язык, 2002. Т. 5: (молимъ-обятънь). – 644 с.
22. Творогов О. В. Повесть временных лет и Хронограф по великому изложению // ТОДРЛ. – Л.: Наука; Ленингр. отд., 1974. Т. 28. – С. 99–113.
23. Фроянов И. Я. Древняя Русь: Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. – М.; СПб.: Златоуст, 1995. – 703 с.

24. Чекова И. Языческие и христианские коды в «Повести временных лет» // Русский язык и русская литература в современном обществе: Сборник докладов Юбилейной научной конференции 16–18.X.1998. – Шумен, 1999. – С. 233–239.
25. Шайкин А. А. «Повесть временных лет» о язычестве на Руси // ТОДРЛ. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. Т. 55 / отв. ред. Л. В. Соколова. – С. 29–39.
26. Шайкин А. А. Повесть временных лет: История и поэтика. – М.: Русская панорама, 2011. – 616 с.
27. Шахматов А. А. «Повесть временных лет» и ее источники // ТОДРЛ. – М.; Л.; Изд-во АН СССР, 1940. Т. 4 / ред. А. С. Орлов. – С. 9–150.

Об авторе / About author

Андрей Михайлович Ранчин – доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры истории русской литературы филологического факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, Ленинские горы, ГСП-1, 1-ый корпус гуманитарных факультетов, 119991, г. Москва, Россия. E-mail: aranchin@mail.ru

Andrey M. Ranchin – DSc in Philology, Assistant Professor, Professor of the Department of History of Russian Literature at the philological faculty at Lomonosov Moscow State University; Lomonosov Moscow State University, Leninskie gory, 1, the 1st corpus of humanitarian faculties, 119991 Moscow, Russia. E-mail: aranchin@mail.ru