
А. М. Ранчин (Москва)

О ТОПИКЕ В ДРЕВНЕРУССКОЙ СЛОВЕСНОСТИ: К ПРОБЛЕМЕ РАЗГРАНИЧЕНИЯ ТОПОСОВ И ЦИТАТ



Понятие «топос» в медиевистике не является строгим. Д. С. Лихачев выделял два вида топики: стереотипные формулы и стереотипные ситуации¹. О. В. Творогов в составе топосов выделял «традиционные ситуативные формулы» («устойчивые литературные формулы») и образующие их собственно общие места («устойчивые словосочетания»)². Предметом моего внимания будут исключительно словесные формулы, выделяемые на основе повторяемости в плане выражения.

При изучении ряда топосов — ситуативных клише и особенно топосов — словесных формул, генезис которых может быть прослежен, а первоисточник (исходный текст) устанавливается в достаточной очевидности, неизбежно возникает вопрос о границах между топикой и цитацией: когда и при каких условиях заимствование, вкрапление из чужого текста призвано функционировать как цитата, а когда его структурно-семантическая связь с исходным текстом обрывается, перестает быть актуальной?³

В древнерусской агиографии, начиная со Сказания о Борисе и Глебе³ и Жития Феодосия Печерского,⁴ распространена формула, характеризующая святого, — «земной ангел и небесный человек». Она восходит, как известно, к переводному Житию Саввы Освященного, написанному Кириллом Скифопольским⁵. Причем в древнерусской агиографии эта формула «оторвалась» от своего исходного контекста и воспринимается не как цитата⁶ (значимое вкрапление «чужого» текста, отсылающее к своему месту, позиции в нем, являющееся «знаком знака»), а как нефункциональное вкрапление — заимствование⁷. (Точнее, она сохраняет «самодостаточность»,

¹ Лихачев Д. С. Литературный этикет Древней Руси: (К проблеме изучения) // ТОДРА. М.; Л., 1961. Т. 17. С. 8–9.

² Творогов О. В. Задачи изучения устойчивых литературных формул Древней Руси // ТОДРА. М.; Л. 1964. Т. 20. С. 29–40. Ср. понимание топоса Т. Р. Руди: «Используя термин “топос”, я понимаю его в том расширенном значении, которое он приобрел в современном литературоведении: топосом может быть любой повторяющийся элемент текста (художественная константа) — от литературной формулы до мотива или сюжета» (Руди Т. Р. Пустынножителю Древней Руси (Из истории агиографической топики) // Русская агиография: Исследования. Материалы. Публикации / Отв. ред. Т. Р. Руди, С. А. Семячко. СПб., 2011. С. 517. Прим. 3). При более строгом подходе разграничиваются относящиеся к плану содержания сюжетные, сюжетно-композиционные «общие места», которые и предлагается именовать собственно топосами, и стилистические (словесные) устойчивые формулы, принадлежащие плану выражения (см.: Конявская Е. Л. Проблема общих мест в древнеславянских литературах (на материале агиографии) // Ruthenica. Київ, 2004. Т. 4. С. 80–92).

³ «Вы оубо небесная чловѣка еста, земляная ангела» (Revelli G. Monumenti letterari su Boris e Gleb. Литературные памятники о Борисе и Глебе. Genova, 1993. P. 397).

⁴ «По истине земляный анг(е)лъ и н(е)б(е)сныи ч(ь)л(о)в(ѣ)къ» (Успенский сборник XII–XIII вв. / Изд. подгот. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон; Под ред. С. И. Коткова. М., 1971. С. 88. Л. 36г–37а).

⁵ «Земный аггелъ и небесный чловѣкъ Сава» («Житие святого отьца нашего и наставника пустынного Савы Освященного. Списано бысть Кирилом монахом» // ВМЧ. Декабрь. Дни 1–5. М., 1901. Стб. 515). Источник был указан А. А. Шахматовым (см.: Шахматов А. А. Несколько слов о Несторовом Житии Феодосия // Шахматов А. А. История русского летописания. СПб., 2003. Т. 1. Кн. 2. С. 24).

⁶ Возможен и случай превращения в книжной традиции исконной цитаты в «чистый» топос; ср. пример: Прохазка Е. А. О роли «общих мест» в определении жанра древнерусских воинских повестей // ТОДРА. Л., 1989. Т. 42. С. 231–232.

⁷ Ср. определение цитаты в статье: Минц Э. Г. Функция реминисценции в поэтике А. Блока // Труды по знаковым системам. Тарту, 1973. Вып. 6. Разграничение цитаты и заимствования принадлежит Г. А. Левинтону: Левинтон Г. А. К проблеме литературной цитации // Материалы XXVI научной студенческой конференции. Литературоведение. Лингвистика. Тарту, 1971. С. 52. К этой проблематике относится также работа: Жолковский А. К. Заметки о тексте,

семантическую изолированность — самождество — во всех этих контекстах, а не является знаком, отсылающим именно к Житию Саввы Освященного.) Это не более чем «общее место», топос житийного стиля, или, при более строгом употреблении терминов, словесная формула.

Существуют, однако, случаи, когда эти изолированность и самождество заимствованного текста, по-видимому, сохраняют цитатный характер.

Вопрос о разграничении топосов и цитат был поднят в последнее время в связи с дискуссией о так называемом центонно-парафразовом методе интерпретации древнерусской книжности, выдвинутом Р. Пиккио и модифицированном И. Н. Данилевским⁸. Критики упрекают этот подход в отсутствии строгих критериев цитатности и в смешении топосов с цитатами. А. В. Каравашкин заметил: «Единственным критерием верности суждений может быть сам источник. Он либо содержит подтверждение наших выводов о характере авторских интенций, либо не содержит»⁹.

Исследователь утверждает: «...подлинная верификация возможна лишь на несомненном фундаменте источников. Наука, в отличие от художественной литературы и мемуаристики, озабочена предельной достоверностью своего объекта. А он, в свою очередь, должен обладать одним важным свойством — непосредственной данностью. Этого нельзя не признавать»¹⁰.

Реальная ситуация, по моему мнению, намного более сложная. А. В. Каравашкин и солидарный с ним А. Л. Юрганов исходят из концепции «беспредпосылочной герменевтики»¹¹, согласно которой интерпретатор должен не подходить к тексту с позиции предзаданного толкования, а «открыть» себя его интенциям, смыслу. Это верно как идеальная цель, но фактически исследователь не в состоянии полностью отказаться от понятийного языка своего времени. Мало того, всякое понимание не есть некое интуитивное постижение интенций источника. Эти интенции обычно должны быть прежде реконструированы. Понимание смысла текста и функций его элементов не может не быть операцией семиотического перевода — с языка текста на метаязык, т. е. на язык интерпретатора.

В Первом послании князя Андрея Курбского Ивану Грозному (далее — ППК) есть слова о царе, который поступает, «тщася со усердиемъ свѣтъ во тму приложити, и тму в свѣтъ, и сладкое горко прозвати, и горкое сладко»¹². Этот фрагмент, как принято считать, восходит к Книге пророка Исаии, где говорится: «Горе... полагающымъ тму свѣтъ и свѣтъ тму, полагающымъ горькое сладкое, и сладкое горькое» (5: 20). В 5-й главе Книги пророка Исаии цитируемые

подтексте и цитации у Пастернака (К различению структурных и генетических связей) // Boris Pasternak: Essays / Ed. by N. A. Nilsson. Stockholm, 1976; ср.: Жолковский А. К. Поэтика Пастернака: Инварианты, структуры, интертексты. М., 2011. С. 409–424. Мне это разграничение представляется несколько искусственным или малозначимым по отношению к литературе Нового времени: почти любое заимствование, будучи опознанным как включение «чужого» текста в новый контекст, начинает функционировать в качестве цитаты. Но к традиционалистской литературе, в том числе к древнерусской словесности, оно вполне применимо. Н. А. Фатеева предложила различать цитаты (сохраняющие в новом контексте предикацию, присущую им в контексте исходном) и аллюзии, эту предикацию в новом окружении теряющие (см.: Фатеева Н. А. Интертекстуальность и ее формы в художественном дискурсе // Известия РАН. Сер. литературы и языка. 1997. Т. 56. № 5; *Ее же*. Типология интертекстуальных элементов и связей в художественной речи // Известия РАН. Сер. литературы и языка. 1998. Т. 57. № 5; *Ее же*. Контрапункт интертекстуальности, или Интертекст в мире текстов. М., 2000). Я употребляю слово «цитата» преимущественно в этом значении, а как общее обозначения цитат и аллюзий использую слово «реминисценции».

⁸ См. прежде всего: Юрганов А. Л. Древнерусский автор и топосы // Источниковедение культуры: Альманах. М., 2007. Вып. 1. С. 325–350. Моя точка зрения отражена в работе: Ранчин А. М., Лаушкин А. В. Еще раз о библеизмах в древнерусском летописании // Ранчин А. М. Вертоград златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М., 2007 (Новое литературное обозрение. Научное приложение. Вып. 60). С. 24–41.

⁹ Каравашкин А. В. Лабиринты центонно-парафразового метода // Источниковедение культуры: Альманах. Вып. 1. С. 374.

¹⁰ Каравашкин А. В. Гипотеза и воображаемое // Источниковедение культуры: Альманах. Вып. 1. С. 290.

¹¹ См. прежде всего книгу: Каравашкин А. В., Юрганов А. Л. Регион Докса: Источниковедение культуры. М., 2005.

¹² БЛДР. СПб., 2001. Т. 11. XVI век. С. 14.



слова входят в контекст обличения народа Израиля и Иудеи, который будет наказан за грехи нашествием иноплеменников. По замечанию Я. С. Лурье и Ю. Д. Рыкова, «Курбский включил указанный... текст в Послание, очевидно, с намеком на то, что царя Ивана в свете этого пророческого высказывания ждет неминуемое горе»¹³. Наиболее отчетливо и детально это мнение было артикулировано А. И. Филюшкиным¹⁴.

А. В. Каравашкин слова о тщащихся обратить горькое в сладкое, а сладкое в горькое отказывается считать цитатой из Исаии по причине ясности их смысла без обращения к тексту пророка и склонен видеть в них одну из «устойчивых топосных формул». Исследователь предлагает весьма жесткие критерии для опознания цитат в древнерусской книжности: «Подлинной цитатой следует признать только тот фрагмент чужого текста, который самим автором, его использующим, опознан как чужой и с помощью соответствующих средств маркирования включен в общий контекст. Если же перед нами невыделенная автором фразеологическая единица или не отмеченная никак обширная выдержка из неопознанного источника, то о цитате говорить не приходится»¹⁵.

Как можно предположить, А. В. Каравашкин подразумевает под «выделением» автором фразеологической единицы наличие атрибуции — указание на источник цитаты¹⁶.

Между тем само по себе понятие «атрибуция» отнюдь не является однозначно строгим, если применять его к принципам цитации, характерным для древнерусской (и шире — средневековой) словесности. Ограничусь примером — строками, открывающими Чтение о Борисе и Глебе Нестора: «Искони бо рече сътвори Богъ нѣбо и землю и вся яже на земли. И насади на востоцѣ породу. И созда челоуѣка своима рукама. И дуну на лице его. И бысть въ душу живу»¹⁷. Несогласованная лексема «рече», как указал А. М. Камчатнов, в такого рода случаях является маркером цитатности и соответствует современному кавычкам¹⁸. Иными словами, «рече» здесь — личный глагол в безличной функции, соответствующий современной конструкции — составному именному сказуемому с кратким страдательным причастием в именной части: «было сказано», или сопоставимо с безличным глаголом «говорится»¹⁹.

Однако маркер цитатности — это еще не строгая атрибуция. Цитата у Нестора может быть заимствована из разных источников: текст восходит к Книге Бытия, как она представлена и в составе сборников библейских книг, и в Паремийнике²⁰. Можно лишь определенно утверждать, что он не заимствован из такой парафразы Писания, как, например, Речь Философа в Повести

¹³ Там же. С. 593.

¹⁴ Филюшкин А. И. Андрей Михайлович Курбский: Просопографическое исследование и герменевтический комментарий к посланию Андрея Курбского Ивану Грозному. СПб., 2007. С. 219–220, 229–230; *Его же*. Аprobация центонно-парафраза метода на примере первого послания Андрея Курбского Ивану Грозному // Источниковедение культуры: Альманах. Вып. 1. С. 357 (А. И. Филюшкин развивает мнение А. Н. Грбовского.)

¹⁵ Каравашкин А. В. Лабиринты центонно-парафраза метода. С. 379.

¹⁶ Менее ясно выражение «неопознанный источник», предполагающее уточнение: кем именно он не опознан; ведь не опознанный современным исследователем источник мог быть легко узан древнерусским читателем, которому и адресовал свой текст книжник.

¹⁷ Revelli G. Monumenti letterari su Boris e Gleb. Литературные памятники о Борисе и Глебе. С. 601.

¹⁸ Камчатнов А. М. Форма аориста **рече** как знак цитации в древнерусских текстах // ДРВМ. 2004. № 1 (15). С. 14–16. А. М. Камчатнов рассматривает структурно аналогичные фрагменты — цитаты или парафразы в Толковой Палее. О маркерах цитатности см. также: Казимова Г. А. Псалтирные цитаты в «Слове пространном, излагающем с жалостию нестроения и безчиния царей и властей последнего века сего» Максима Грека // Герменевтика древнерусской литературы. М., 2008. Сб. 13. С. 495, 510–511 (здесь же краткий обзор работ по теме). Отчасти «рече» напоминает маркеры чужой речи, используемые обычно при ее устном пересказе, — «де», «дескать», «мол». См. о них: Арутюнова Н. Показатели чужой речи де, дескать, мол: К проблеме интерпретации речеповеденческих актов // Язык о языке / Под ред. Н. Д. Арутюновой. М., 2000. С. 435–449.

¹⁹ Ср. разночтения двух переводов фрагмента из Несторова Чтения: безличную конструкцию «как сказано» (Древнерусские княжеские жития / Сост., вступит. ст., подгот. текстов, коммент., перевод В. В. Кускова. М., 2001. С. 111) и неопределенно-личную «говорят» (Святые князья-мученики Борис и Глеб / Исследование и подгот. текстов Н. И. Милотенко; Отв. ред. Г. М. Прохоров. СПб., 2006. С. 357).

²⁰ Ср., например, чтения в Григоровичевом Паремийнике и в Паремийнике 1271 г.: Историческая христоматия церковнославянского и древнерусского языков / Составлено... Ф. Буслевым. М., 1861. Стб. 63, 73.

временных лет под 6496 г.: Несторов текст, как и библейский, открывается наречием «искони», а в Речи Философа ему соответствует «В начало»²¹. Следующее далее в Чтении Нестора известие о рождении Каина и Авеля также восходит к славянскому тексту Быт. 4: 1–2, отличаясь от передачи этого сообщения в парафразах Ветхого Завета в составе Речи философа²², Хроники Георгия Амартола и Хроники Иоанна Малалы. Нестор, как и в Быт. 4: 1–2, прямо указывает на первородство Каина²³, в то время как в отмеченных парафразах оно не отмечено непосредственно (Каин лишь упомянут раньше Авеля)²⁴. Таким образом, установить конкретный источник цитаты на основании имеющегося маркера не представляется возможным; но в данном случае это книжником, по-видимому, и не предусматривалось, так как разграничение библейских сборников с полным текстом Книги Бытия и Паремийника не было для него актуальным²⁵.

Более интересны весьма многочисленные случаи, когда при одной и той же цитате в одном тексте атрибуция имеется, а в другом — отсутствует. Вернемся к примеру с посланием князя Курбского. Действительно, в ППК рассматриваемое высказывание не атрибутировано Исаии. Однако у князя Курбского это же высказывание встречается в другом месте — в послании Кодияну Чапличу 21 марта 1575 г., на что давно было указано²⁶. Причем в этом случае слова прямо атрибутированы Исаии, т. е., бесспорно, функционируют как цитата: говорится, что это «словѣса» «боговидца Исайя пророка»²⁷. Пример послания Кодияну Чапличу позволяет утверждать, что Курбский воспринимал (помнил) это высказывание именно как цитату из пророка и что, соответственно, в ППК оно тоже функционирует как цитата. Вместе с тем в более позднем послании речение Исаии, несомненно, функционирует вне связи с мотивом пророчества о наказании народа за грехи правителя. Таким образом, более поздний текст содержит подтверждение, что князь Андрей Курбский употреблял слова о превращающих горькое в сладкое как цитату, но не свидетельствует о том, что автор непременно воспринимал эту цитату в широком обличительном контексте всей 5-й главы. Из последнего, однако, не следует, что речение не могло в этой функции использоваться в ППК. Но такая интерпретация остается гипотезой.

Еще один пример — цитата из Евр. 11: 37–38. В Житии Авраамия Смоленского она дана с атрибуцией, хотя и без указания конкретного послания: «...яко же рече Павелъ апостоль, вселенная учитель: “Ихъ же ни весь миръ имать, яко ходиша въ овчинахъ и в козяхъ кожахъ,

²¹ Повесть временных лет / Подгот. текста, пер., статьи и коммент. Д. С. Лихачева; Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. Изд. 2-е, испр. и доп. СПб., 1996 (Сер. «Литературные памятники»). С. 40.

²² Соответственно, категоричное утверждение С. А. Бугославского, что «весь фактический материал этого Несторова экскурса покрывается речью Философа» и что «ввиду же, притом некоторой текстуальной близости Чтения и летописи, можно думать, что Нестор пользовался только летописью, а не паремиями» (*Бугославский С. А. Текстология Древней Руси. М., 2007. Т. 2. Древнерусские литературные произведения о Борисе и Глебе. С. 292–293*), не соответствует действительности. Более обоснованным представляется мнение А. А. Шахматова, утверждавшего: «Я думаю, что мысль внести в сказание такой экскурс в историю человечества дана была Нестору знакомством с Речью философа... Сопоставление более внимательное показывает, что в распоряжении Нестора была не одна Речь, но также и другие источники и между ними... книга Бытия (едва ли не по паремийным чтениям) и Евангелие... Ввиду этого возможно, что Несторово палейное сказание... извлечено из какой-нибудь более обширной компиляции, совпадающей местами с Речью философа» (*Шахматов А. А. Разыскания о древнейших русских летописных сводах // Шахматов А. А. История русского летописания. СПб., 2002. Т. 1. Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 1. С. 64*).

²³ О значимости этого указания для составителя Чтения см.: *Ранчин А. М. К интерпретации историко-богословского введения в «Чтении о Борисе и Глебе» преподобного Нестора // Ранчин А. М. Древнерусская словесность и ее интерпретации: Маргиналии к теме. Saarbrücken, 2011. С. 196–197*.

²⁴ Таким образом, утверждение Н. И. Милютенко (*Святые князья-мученики Борис и Глеб. С. 258–259*) о Речи философа как об основном источнике Несторова вступления противоречит тексту Чтения.

²⁵ Собственно, и само представление о Библии как о едином корпусе текстов не было тогда еще определенным; ср.: *Алексеев А. А. Библейский канон на Руси // ТОДРЛ. СПб., 2010. Т. 61. С. 171–193*.

²⁶ С м.: *Рыков Ю. Д. К вопросу об источниках Первого послания Курбского Ивану IV // ТОДРЛ. Л., 1976. Т. 31. С. 239*.

²⁷ БЛДР. Т. 11. С. 536.

заблужающе и скрывающесея по вселеннѣи, не имуще ни дому, заблуждающе въ верьтепѣхъ и в пещерахъ земныхъ»²⁸. Однако в переводном Житии Евфимия Великого, составленном Кириллом Скифопольским (этот текст, как известно, оказал очень сильное влияние для древнерусскую агиографию благодаря тому, что был избран как одна из моделей для подражания Нестором — автором Жития Феодосия Печерского), эта цитата лишена столь явной атрибуции — имя апостола отсутствует: «...Писание ап(о)с(то)льское исполняюще. ходиша въ овчинахъ и козяхъ кожахъ. лишаеми обскорбляеми, их же не бѣ достоинъ миръ. злѣ стражуще. в пустыняхъ скитающесея в горахъ и в пещерахъ и въ пропастьехъ и земныхъ»²⁹. С атрибуцией неполная цитата дана в Житии Евфимия Суздальского: «О них же рече апостоль... яко ходиша в милотехъ, в козыхъ кожахъ, лишении, озлоблении, в пустыняхъ заблужающей, в горахъ и в пещерахъ и в пропастьехъ земныхъ, им же не бѣ достоинъ весь миръ...» (текст Краткой редакции)³⁰.

Если буквально исходить из ригористичного подхода, сформулированного А. В. Каравашкиным, надо признать, что составитель Жития Авраамия Смоленского помнил автора цитаты, в то время как составители двух других житий либо забыли точное авторство (имя апостола), либо демонстрировали читателю его неактуальность (какой именно апостол написал эти слова — не важно).

Нередки примеры, когда одна и та же реминисценция в одном тексте приводится как достаточно точная цитата и дается с атрибуцией, а в другом превращается в аллюзию, встроенную в новую предикативную структуру и неатрибутированную. Так, в Краткой редакции Жития Евфимия Суздальского реминисценция является точной цитатой с атрибуцией: «Хотяше же и постническое и иноческое пребывание от Бога получитьи, желаше же псаломъски: “Яко же желаетъ елень на источники водныя, сице желаетъ душа моя к Тебѣ, Боже”»³¹ (цитируется Пс. 41: 2). А вот иной пример — аллюзия в авторской речи, содержащаяся в Житии Мартирия Зеленецкого: «Блаженный же Мина, видѣвъ такое иерея непрестанное прилѣжание и поучение к людям, божественныя любве исполнивъся и духовную ревность восприимъ; яко елень, желаше присно наслаждающаго источника немутныя воды, и нелѣбно прилѣжаше того учению день и ночь...»³².

Предположение, что составитель первого из двух житий помнил о цитатной природе речения, а автор другого — нет или что первый книжник обособлял чужое (библейское) речение, а второй — решительно апроприировал, «присвоил» его, было бы слишком искусственным.

В древнерусской книжности — и в переводной, и в оригинальной — часты и цитаты или аллюзии, лишённые какой бы то ни было атрибуции, например встроенные в речь (дискурс) описываемого лица (условно говоря, персонажа). Так происходит в Житии Андрея Юродивого. Андрей молится перед кончиною: «Молим ти ся мы. нищии и странници и оубозѣи и назии. и не имѣюще кдѣ главы подѣклонити. твоего дѣля имене прѣкланяем д(у)шевнѣи колѣни и телеснѣи и с(ь)р(ь)д(ь)цнѣи. и д(у)ховнѣи»³³.оборот «не имѣюще кдѣ главы подѣклонити» восходит к речению Христа; ср.: «Лиси язвыны имоуть. птиця н(е)б(е)сьскыя гнѣзда. А С(ын)ъ Ч(е)л(о)в(ѣ)чьскыи не имать къде главы подклонити» (Мф. 8: 20)³⁴. Это не «говорение» библейским

²⁸ БЛДР. СПб., 2000. Т. 5. XIII век. С. 58.

²⁹ Лёнгрен Т. П. Соборник Нила Сорского. М., 2002. Ч. 2. С. 239. Л. 144 об.

³⁰ Клосс Б. М. Избранные труды. Т. 2. Очерки по истории русской агиографии XIV—XVI веков. М., 2001. С. 355.

³¹ Там же. С. 356.

³² Мартирий Зеленецкий и основанный им Троицкий монастырь / Изд. подгот. Е. В. Крушельницкой. СПб., 1998. С. 57.

³³ Молдован А. М. «Житие Андрея Юродивого» в славянской письменности. М., 2000. С. 446. В славянском переводе точно передана аллюзия, содержащаяся в греческом оригинале: Там же. С. 627.

³⁴ Архангельское Евангелие 1092 года. Исследования. Древнерусский текст. Словоуказатели / Изд. подгот. Л. П. Жуковская, Т. Л. Миронова; Отв. ред. Т. Л. Миронова. М., 1997. С. 100. Л. 29 об. В греческом тексте Нового Завета этому обороту соответствует выражение: «τὴν κεφαλὴν κλίην» (Novum Testamentum Graece et Latine. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1987. P. 19 (второй пагинации)).

языком, не простая апроприация «чужого слова» для выражения такого смысла, как одиночество и неприкаянность молящегося, а самоуподобление Христу в своих страданиях, сораспятие с Ним — одно из наиболее выразительных проявлений принципа *imitatio Christi* в агиографии³⁵.

Еще более интересный случай такого же рода содержится в предсмертном молении Глеба из Сказания о Борисе и Глебе: «Не порѣжете лозы не до коньца въздрастьша. а плодъ имоуща»³⁶. Глеб, обращающий слова моления к убийцам, именуется молодой лозой — виноградной лозой называет себя Иисус Христос (Ин. 15: 1–2). Это аллюзия, а не цитата (предикация исходного текста заменена новой). Соотнесенность с Писанием поддерживается контекстом, в котором развернут мотив хриstopодобия страстотерпцев, в том числе Глеба.

Текст Сказания обнаруживает соответствия с евангельским повествованием о распятии Христа. Ночное уединенное моление Бориса соотнесено с молением Христа о чаше; слова Бориса убийцам, выражающие приятие горестного и вместе с тем радостного жребия, напоминают о Христе, приемлющем предуготованное; Борис молится перед иконой Христа, прося его сподобить такой же смерти. Тело умершего Христа пронзено копьем (Ин. 19: 34), убийцы копьями пронзают тело Бориса. Борис уподобляет себя овну: «въмѣниша мя яко овьна на сьнѣдъ»³⁷. Глеба убивает ножом, как агнца, собственный повар Торчин; эти именованья Бориса и Глеба уподобляют их Христу — Агнцу Небесному. Повар — убийца святого Глеба в другом житии святых братьев — Чтении Нестора — сравнивается с Иудой: «оканьныи же поваръ... оуподобися Июдѣ. предателю»³⁸.

Отсутствие атрибуции при аллюзиях, которые благодаря изменению исходной предикации вплетаются в новый контекст, связано именно с этой процедурой уподобления, с говорением/нарративом «от лица» Другого. Атрибуция и даже маркеры здесь неуместны. Но цитата от этого не перестает быть цитатой, не превращается в обезличенное словесное «общее место».

Для этих примеров характерна стертость границ между речью святого (актанта текста) и нарратора (речь автора). Ведь точно неизвестно, как молились Андрей Юродивый и Глеб. Андрей вообще молится в уединении, а реальное моление Глеба (если убийцы дали ему время для молитвы) не сохранено очевидцами. По существу, в обоих случаях происходит как бы вкрапление дискурса автора в принадлежащей ему аллюзией в речь (внутреннюю речь) персонажа.

Атрибуция, по-видимому, более устойчива тогда, когда цитата функционирует как авторитетное слово³⁹, как подтверждение позиции нарратора, его мысли, как ключ к тексту — «тематический ключ» по Р. Пиккио,⁴⁰ как способ прояснения вечного (истин Писания) в преходящем. Классический пример, рассмотренный Р. Пиккио, — цитата из Псалтири (Пс. 111: 2): «Родъ правыхъ бл(а)гословить ся рече прор(о)къ и семья ихъ въ бл(а)гословении будетъ»,⁴¹ открывающая текст Сказания о Борисе и Глебе.

Разобранные примеры показывают, что требование наличия атрибуции (а это, по существу, единственный формальный маркер цитатности) как обязательного условия для установления цитаты

³⁵ См. об этом принципе: Руди Т. Р. Типика русских житий (вопросы типологии) // Русская агиография: Исследования. Публикации. Полемика. СПб., 2005. С. 64–73.

³⁶ Успенский сборник XII–XIII вв. С. 52. Л. 14а.

³⁷ Там же. С. 49. Л. 12б.

³⁸ Revelli G. Monumenti letterari su Boris e Gleb. Литературные памятники о Борисе и Глебе. Р. 660.

³⁹ Ср. выделение двух типов цитат в проповедях Кирилла Туровского — атрибутированных, с маркерами, указывающими на текст-источник (на Священное Писание), и реминисценций (также из Библии) без атрибуции, инкорпорированных в структуру цитирующего текста и придающих ему семантическую двумерность: Lunde I. Нъ не из своего сердца изношу словеса: Kirill of Turov's Rhetoric of Biblical Quotation // Kirill of Turov: Bishop, Preacher, Hymnographer / Ed. by I. Lunde. Bergen, 2000. (Slavica Bergensia 2). Р. 119–120.

⁴⁰ Picchio R. The Functions of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of Slavia Orthodoxa // Slavica Hierosolymitana. 1977. Vol. 1. Р. 1–31.

⁴¹ Успенский сборник XII–XIII вв. С. 43. Л. 8в.



является избыточным: цитата может употребляться без атрибуции. При этом авторская интенция не задана в тексте, а предполагается известной читателю-адресату послания из некоего широкого контекста, к которому апеллирует автор. (Это Евангелие как главный претекст для житий и дискурс полемического послания на религиозно-историсофские темы, опирающегося на Священное Писание, — для ППК.) При разграничении цитаты и топоса необходимо, очевидно, учитывать общую стратегию текста: наличие иных цитат, следов установки на связь с контекстом, к которому принадлежит вероятный источник, оправданность цитаты (функциональность, привнесение дополнительных смыслов из исходного контекста). Также важны статус цитируемого текста (его авторитетность, известность), частотность цитирования соответствующего высказывания в других памятниках. Очевидно, библейские афоризмы по причине своей авторитетности не превращались в древнерусской книжности в «простые» топосы, не отрывались от своего исконного контекста — если не в узком (контекст стиха/главы), то в широком смысле слова (контекст библейской книги или всего Писания). В частности, в случае с речением Исаии несомненно, что оно привносит в тексты Курбского дополнительную авторитетность и соотносит его позицию с позицией пророка, соответствует установке автора послания царю на использование цитат из Писания, согласуется с его концепцией Руси — «Нового Израиля», выраженной в ППК (перифраза «сильные во Израиле», обозначающая русских бояр и княжат).

Проблема разграничения цитат и заимствований-топосов возникает и в случае с характеристикой выражений фразеологического типа, восходящих к Священному Писанию. В повести об ослеплении Василька Теробовльского, включенной в Повесть временных лет под 6605 (1097) г., душевное смятение и ужас одного из заговорщиков, задумавших преступление, — князя Давыда Игоревича, оставшегося наедине с Васильком, описывается так: «И нача Василко глаголати к Давыдови, и не бѣ в Давыдѣ гласа, ни послушанья...»⁴². Д. С. Лихачев истолковывал это описание как замечательный пример «реалистичности» в древнерусской книжности: «Поразительно передан, например, разговор Василька с пригласившими его на именины Давыдом и Святополком. ...Зачем нужна вся эта сцена? Василий (предполагаемый составитель сказания об ослеплении Василька Теробовльского. — А. Р.) отобрал все эти детали, чтобы показать, как даже сами преступники были смущены своим замыслом. Именно такой “трудной” и должна была быть беседа с гостем, которого собирались схватить и ослепить»⁴³. Это мнение получило широкое распространение. Между тем описание «немоты» Давыда — реминисценция из Библии: «не было ни голоса, ни ответа» (3 Цар. 18: 26; ср.: 4 Цар. 4: 31). В славянском тексте (в Острожской Библии 1581 г.): «не бѣ гласа ни послушанья».

А. А. Шайкин усомнился в цитатном характере этого библейского выражения, так как исходные его контексты совсем непохожи на место, занимаемое в тексте повести об ослеплении Василька: «Выражение летописца “не бе в Давыде гласа, ни послушанья” можно возвести к библейскому “и не бе гласа, ни послушанья” (3 Цар 18: 26), но в самих ситуациях и персонажах не находим корреляции: в Библии речь идет о молчании языческого божества Ваала, которого никак нельзя отождествить с Давыдом Игоревичем; аналогичное выражение есть в 4 Цар, где не было голоса и ответа от умершего отрока (4: 31), что с натяжкой можно отнести к “омертвевшему” от ужаса Давыду (обе параллели указаны А. М. Ранчиным). Приходится либо счесть это выражение “общим местом”, “устойчивой словесной формулой”, не отсылающей к библейскому контексту, либо искать в Библии более близкое соответствие»⁴⁴.

⁴² Повесть временных лет. С. 109.

⁴³ Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. Изд. 3-е, доп. М., 1979. С. 136.

⁴⁴ Шайкин А. А. Повесть временных лет: История и поэтика. М., 2011. С. 526. Прим. 678.

Однако это выражение, имеющее книжный характер⁴⁵, по-видимому, воспринималось как библеизм, являясь цитатой в самом широком, нестрогом смысле слова — отсылая к Писанию / Ветхому Завету в целом, а не к какому-либо его фрагменту. Оно функционировало как знак библейского идиолекта⁴⁶.

Поскольку Повесть временных лет — это «летописный свод, в котором история Руси рассматривается как непосредственное продолжение библейской истории»⁴⁷ и, соответственно, «с библейской лексикой» связан «весь язык летописания»⁴⁸, слова «не бѣ в Давыдѣ гласа, ни послушанья» заключают в себе память о своем сакральном первоисточнике и могут быть определены как выражение, близкое к «библейским фразеологизмам»⁴⁹. Строго говоря, выражение *не бѣ гласа, ни послушанья* не является фразеологизмом, так как слова, входящие в его состав, не претерпевают приращения смысла и само выражение не относится к семантически связанным⁵⁰. Однако и такие словосочетания библейского происхождения, как *мерзость запустения, алчущие и жаждущие*⁵¹, относимые к библейским фразеологизмам, не обладают этими признаками, отличающими фразеологизмы в собственном значении. Правильнее это выражение из Повести об ослеплении Василька Теребовльского можно определить просто как библеизм — выражение, отсылающее не к конкретному фрагменту из Священного Писания, а к своему контексту в предельно широком смысле — к Писанию в целом⁵². Рассматриваемое как реминисценция (аллюзия) из Библии, это выражение является знаком «библейского стиля», «библейского дискурса», указывает на то, что древнерусский книжник ориентируется в плане выражения на язык Писания, посредством библейских коннотаций придавая излагаемой истории особую значимость: очевидно, преступление осмысливается как особенный грех, соотносимый с греховными деяниями ветхозаветных нечестивцев.

Существуют, однако, и более сложные и проблематичные случаи, когда происходит рецепция больших и легко опознаваемых фрагментов из одного текста в другой, когда исходный текст-источник не обладает особенным статусом сакральности/авторитетности и наличие установки на узнавание вкраплений из него неочевидно. Таков случай Задонщины, если принимать

⁴⁵ Признаки этого — и церковнославянская, а не древнерусская форма лексемы «гласъ» (в отличие от древнерусской «голосъ»), и свойственная именно книжности глагольная форма (аорист «бѣ»). О том, что аорист, по-видимому, отсутствовал в древнерусском языке уже в киевский период, см.: Успенский Б. А. История русского литературного языка (XI–XVII вв.). Изд. 2-е, испр. и доп. М., 2002. С. 215.

⁴⁶ Ср. наблюдения О. В. Творогова по поводу выражения «страх и трепет», восходящего к Ветхому Завету (Творогов О. В. Традиционные устойчивые словосочетания в «Повести временных лет» // ТОДРЛ. М.; Л., 1962. Т. 18. С. 282–283).

⁴⁷ Гиппиус А. А. «Повесть временных лет»: о возможном происхождении и значении названия // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. I. С. 450–451.

⁴⁸ Петрухин В. Я. Древняя Русь. Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. Т. I. С. 121; ср.: «Язык летописи, вводящей Русь во всемирную историю, направляемую Божьим промыслом, был и языком Священного Писания, каковым был славянский (старославянский или древнеславянский) письменный язык, созданный Кириллом и Мефодием для перевода Священных книг... Столь же естественно собственно русская история излагалась языком Священного писания, начиная с “призвания варягов”, на что не раз обращали внимание внимательные читатели летописи...» (Там же. С. 286).

⁴⁹ «Подобные фразеологизмы называют библейскими — они представляют собой цитаты из Священного Писания или устойчивые словосочетания, возникшие на базе библейских сюжетов» (Григорьев А. В. Русская библейская фразеология в контексте культуры. М., 2006. С. 9). Обзор обозначений, принятых в современной филологии для «устойчивых словосочетаний, восходящих к Библии», см.: Там же. С. 31.

⁵⁰ Оно не может быть отнесено к какой-либо из традиционно выделяемых (вслед за В. В. Виноградовым) трех групп фразеологизмов — ни к фразеологическим сращениям, ни к фразеологическим единствам, ни к фразеологическим сочетаниям.

⁵¹ Григорьев А. В. Русская библейская фразеология в контексте культуры. С. 31.

⁵² До некоторой степени такая функция выражения *не бѣ в Давыдѣ гласа, ни послушанья* может быть сопоставлена с обнаруживающимся, например, у А. С. Пушкина пониманием церковнославянской лексики именно и только как библеизмов. См. о таком понимании: Успенский Б. А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI–XIX вв.). М., 1994. С. 174–175.

господствующее мнение о ее вторичности по отношению к Слову о полку Игореве. Предполагали ли ее автор узнавание читателем преемственности по отношению к Слову как к претексту, или он этого читательского претекста не ожидал? Аналогичный вопрос возникает со многими фрагментами в летописании, в житиях и проповедях. Подобные примеры свидетельствуют, видимо, о размытости и относительности границ между произведениями и об аморфности самого представления о произведении как об автономном феномене. В этой ситуации, по-видимому, не работает механизм цитации; скорее, это механизм заимствования, способный порождать топосы. Но, может быть, сама исследовательская оппозиция «заимствование — цитата» здесь теряет релевантность.

Топосы должны быть отделены именно от цитат, а не от заимствований, т. е. от нефункциональных включений фрагментов из другого текста. Встречается немало случаев, когда из текста в текст переносится большой фрагмент (фрагменты) с сохранением последовательности, «рисунка» означающих, что, безусловно, говорит о заимствовании. Вместе с тем клишированный характер семантики этих фрагментов, их изолированность как в исходном, так и в новом контекстах, отсутствие приращения смысла при прочтении нового текста на фоне текста-источника не позволяют рассматривать эти случаи как цитаты⁵³. Перед нами топика, формирующаяся с помощью механизма заимствования.

Особый и чрезвычайно широко распространенный случай — это клишированные цитаты, цитаты-топосы, т. е. несомненные функциональные включения чужого текста, традиционно повторяющиеся в книжности, причем обычно в одной и той же структурной позиции. В агиографии эти цитаты служат оформлением и выражением для целого ряда топосов⁵⁴.

Топосом «необходимость повествовать о жизни святых, писать их жития» определяется регулярное присутствие цитат из притчи о рабах и талантах (Мф. 25: 26–27). Житие Саввы Освященного, написанное Кириллом Скифопольским, вступление: «...Преслушания страшнаго осужения боюся. помышляю г(лаго)лющаго, рабе лукавыи и лѣнвыи. Лѣпо ти бѣ положити сребреники моя пред купци»⁵⁵. Житие Феодосия Печерского: «Нѣ послушайте братие съ вьсяцѣмь прилежаниемь. испльнь бо есть пользы слово се вьсѣмь послушающимь. молю же вы о възлюблении да не зазрите паки груобости моеи. съдржимь бо сии любвьию еже къ преподобноуоумоу, сего ради окоусихъ ся съписати вься си яже о святѣмь. къ симъ же и блюдыи да не къ мнѣ речено боудеть. зълыи рабе лѣнвыи. подобаше ти дати сребро мое тръжникомь, и азъ пришь (должно быть: пришедь. — А. Р.) быхъ съ лихвою истязаль е»⁵⁶.

⁵³ Ср., например, рассмотренные О. В. Твороговым заимствования: Творогов О. В. Задачи изучения устойчивых литературных формул Древней Руси. С. 38–39. Границы между «чужим» и «своим» словом в древнерусской книжности могут быть подвижными — в диапазоне от собственно цитации с атрибуцией до «полного восприятия чужого как собственного»; последний случай может быть описан с помощью таких понятий, как «открытая традиция», «круг чтения» и «коллективная память». Сходство его с постмодернистским феноменом интертекстуальности — кажущееся: «Об осознанной интертекстуальности... не может быть и речи... Границы авторского “я” не укрепились еще настолько, чтобы можно было ими играть» (Марчалис Н. Реминисценция, парафраза, цитация: о принципах использования источников в московской полемической литературе XVI века // *Contributi italiani al XIV Congresso Internazionale degli Slavisti (Ohrid, 10–16 settembre 2008)* / A cura di A. Alberti, S. Garzonio, N. Marcialis, B. Sulpasso. Firenze, 2008. (Biblioteca di Studi Slavistici. 7). P. 167–168, 172, 176).

⁵⁴ На некоторые из них обратила особое внимание Т. Р. Руди, заметившая, что «при описании обретения святым места его будущих пустынных подвигов» очень часто используются две цитаты из Библии: Пс. 54: 8–9 и Пс. 131: 14; Т. Р. Руди условно определяет их как «цитаты вселения» (см.: Руди Т. Р. Пустынножители Древней Руси. С. 522). Анализ функций этих цитат в агиографии: Руди Т. Р. Об одном мотиве житий преподобных («вселение в пустыню») // *От Средневековья к Новому времени: Сб. в честь О. А. Белобровой / Под ред. М. А. Федотовой. М., 2006. С. 15–36.*

⁵⁵ Лёнгрен Т. П. Соборник Нила Сорского. Ч. 2. С. 363. Л. 200 об.

⁵⁶ Успенский сборник XII–XIII вв. С. 72–73. Л. 26г. В Несторовом тексте цитата более точна, чем в славянском тексте Жития Саввы Освященного; ср. в Остромировом Евангелии: «Зълыи рабе и лѣнвыи... подобаше ти оубо вѣдати сѣребро мое тръжникомь и пришедь азъ възьль быхъ свое съ лихвою» (Остромирово Евангелие 1056–1057 года. С приложением греческого текста Евангелий и грамматическими объяснениями, изданное А. Востоковым. СПб., 1845. С. 85). Для сравнения приведем текст Архангельского Евангелия 1092 г.: «Зълыи рабе лѣнвыи...

Тот же случай — в Житии князя Михаила Ярославича Тверского, где реминисценция, впрочем, является не цитатой, а аллюзией. Сразу после аллюзии на речение Христа о свече идет формула самоуничижения и за ней — аллюзия на притчу о рабах и данных им господином талантах: «Азь же аще грубъ сын и невѣжа есмь, но ревностию любви господина своего палим есмь, убоюся оного раба лѣнивааго, съкрывшаго талантъ господина своего въ земли, а не даваша добрымъ торжникомъ, да быша куплю сотвориша сторицею» (текст Пространной редакции)⁵⁷.

Эта же аллюзия содержится в Житии Сергия Радонежского («Паки же другойци другаа печаль приемлет мя и обдержит мя: аще бо азь не пишу, а инь никтоже не пишет, боюся осужения притчи оного раба лѣнивааго, скрывшаго талантъ и облѣнивааго») и в Пространной редакции Жития Юлиании Лазаревской: «Воистинну убо благословити достойно и призывать, вспоминая бо святую праведную госпожу мою родительницу и ея подвиги, милостыня и пощения, и на земли легания, и всенощная бдения, и непрестанныя слезы и молитвы. И инья к сим добродетели боюся забвению и молчанию предати, помышляя раба онаго муку, приемша Господень талант и погребоша его в землю, а прибьтка им не сотвориша» (цитируется текст 1-го вида Основного варианта)⁵⁹.

При этом талант понимается не как дар-способность (для агиографа — дар слова) — книжники как раз признаются в своей неискренности, — а как необходимость возвещать о делах Божиих⁶⁰.

Цитата/аллюзия из притчи о рабах и талантах может соединяться с другой цитатой из Писания — о тайне царевой (Тов. 12: 7), как в Житии Марии Египетской: «Тайну цареву добро есть хранити, а дѣла Божиа проповѣдати преславно есть». Тако бо рече ангель к Товиту по славнемъ его прозрѣнии ослѣпленую очию. Еже не хранити царевы тайны — пагубно есть и блазнено, а еже молчати дѣла Божиа преславнаа — бѣду души наноситъ. Тѣмъже и азь боюся молчати дѣла Божиа, въспоминаа муку раба оного, приемшаго господень талантъ и в земли съкрывшаго, а прикупа имѣ не створившаго. Повѣсть святу слышах азь и никакоже могу ея утаити»⁶¹.

Но реминисценция из Тов. 12: 7 может просто функционально замещать цитату из притчи, как в тексте Жития Сергия Радонежского: «И обрѣтох нѣкыя старца премудры въ отвѣтѣх, разсудны и разумны, и въпросих я о нем, яко да препокоят мое желание, и рѣх има, аще достоин писатися. Они же отвѣщавше, рекоша: “Якоже бо нелѣпо и не подобает житиа нечистивых пытати, сице не подобает житиа святых муж оставяти, и не писати, и млчанию предати, и в забытие положити. Аще бо мужа свята житие списано будет, то от того плъза велика есть и утѣшение вкупѣ писателем, сказателем, послушателем; аще ли же старца свята житие не писано будет, а самовидци и памятухи его аще будут преставилися, то кая потреба толикую и таковую плъзу в забытии положити и, акы глубинѣ, млчанию предати? Аще не писано будет житие его, то по чему вѣдати не знавшим и не вѣдавшимъ его, каковъ былъ, или откуда бѣ, како родися, и како възрасте, и како пострижесе, и како въздръжася, и како поживе, и каковъ имѣ конецъ

подобаше же ти вѣдати сребро мое. тѣржникомъ и пришьдѣ бо възьял оубо быхъ свое съ лихвою» (Архангельское Евангелие 1092 года. С. 138. Л. 48 об.). Цитата у Нестора в целом ближе к чтениям Остромирова Евангелия. А. А. Шахматов заметил: «...Нестор приводит текст Священного Писания в более исправном виде, чем Житие Саввы» (Шахматов А. А. Несколько слов о Несторовом Житии Феодосия. С. 21). Ниже (Успенский сборник XII — XIII вв. С. 74–75. Л. 27в–27г) эта же цитата встречается уже в ином контексте: в воображаемой речи Господа, обращенной к Феодосию.

⁵⁷ Клосс Б. М. Избранные труды. Т. 2. С. 189.

⁵⁸ БЛДР. СПб., 1999. Т. 6. С. 260.

⁵⁹ Житие Юлиании Лазаревской (Повесть об Ульянии Осорьбиной) / Исследование и подгот. текстов Т. Р. Руди. СПб., 1996. С. 121.

⁶⁰ Ср. о различных трактовках библейской притчи и концепта ‘талант’: Григорьев А. В. Русская библейская фразеология в контексте культуры. С. 154–166.

⁶¹ БЛДР. СПб., 1999. Т. 2. XI–XII века. С. 190.



житию? Аще ли будет писано, и сие нѣкто слышавъ, поревнуетъ въслѣд житиа его ходити и от сего примет ползу. Пишет же Великий Василие: «Буди ревнитель право живущимъ и сих житие и дѣланіе пиши на сердци своемъ». Виждь, яко велит житиа святых писати не токмо на харатиах, но и на своем сердци плъзы ради, и не скривати и ни таити: тайна бо царева лѣпо есть таити, а дѣла Божиа проповѣдати добро есть и полезно»⁶².

Еще одна цитата из Священного Писания, традиционно повторяющаяся в агиографии и оформляющая топос «слава святого / святость», не может не быть узнана: «Не может градъ оукрытиса връхоу горы стоя. Ни въжагають свѣтильника. И поставляютъ е подъ спудъмъ нъ на свѣщницѣ. Да свѣтитъ въсѣмъ» (Мф. 5: 14–15)⁶³. (Это же речение есть в Евангелии от Луки — Лк. 11: 33–34, но у Луки нет упоминания о городе⁶⁴.)

Цитата встречается, например, в Сказании о Борисе и Глебе: «И не въдяхоу мнози тоу лежащю с(вя)тоу страсотърпѣщю телесоу. нъ якоже рече Г(оспод)ь. не можетъ градъ оукрытиса връхоу горы стоя. ни свѣщѣ въжъгъше споудъмъ покрывають. нъ на свѣтилѣ поставляютъ да свѣтитъ тьмьныя. тако и си с(вя)тая постави свѣтити в мирѣ премногими чудесы. Сияти в Роусьскѣи сторонѣ велицѣи...»⁶⁵. В Сказании цитата включена в один семантический ряд с именем города Вышгорода и указывает на свойства пространственной структуры жития. Агиограф обыгрывает внутреннюю форму названия «Вышгород», наделяя этот город признаком избранности и славы, связанной со святыми братьями: «Блаженъ по истинѣ и высокъ паче всѣхъ градъ роусьскихъ и вышии градъ. имьи въ себе таковое скровище. емоу же не тѣчнъ ни въсь миръ. по истинѣ Вышегородъ нарече ся. вышии и превышии городъ всехъ»⁶⁶.

В Краткой редакции Жития митрополита Петра эта цитата дается с неверной атрибуцией фрагмента Евангелию от Луки⁶⁷ — цитируется в действительности версия речения из Евангелия от Матфея: «Не утай бо Богъ такового свѣтилника, яко же бо еуангелист Лука глаголетъ: “Не можетъ градъ укритиса верху горы стоя, ни свѣтилника вжегъ покрыти его сосудом”. Тако и сего Богъ просвяти»⁶⁸. Связь между цитатой и ее новым контекстом усилена благодаря паронимической аттракции «свѣтилникъ — просвяти».

В Житии князя Михаила Ярославича Тверского речение подано в виде аллюзии, а не цитаты (исходная предикация не сохранена), причем речение свернуто, так что невозможно определить, воспроизводится версия из Евангелия от Матфея или из Евангелия от Луки. Скорее всего, здесь дана некая инвариантная, «сборная» цитата из обоих источников: «Сего блаженнаго великаго князя Михаила Ярославича нѣсть лѣпо в забвение ума оставити, но

⁶² БЛДР. Т. 6. С. 256.

⁶³ Остромирово Евангелие 1056–1057 года. С. 213.

⁶⁴ Распространенность этой цитаты в агиографии поддерживается клишированной метафорой святого как светильника веры, встречающейся во множестве житий; ср., например: «за бл(а)гочестие въсиавъ свѣтле» (Житие Феодора Студита, вступление), «свѣтлеишии свѣтилникъ ц(е)р(ь)к(о)внаго оутвержения Иоаннъ прехвалный» (Житие Иоанна Дамаскина, вступление), «свѣтила в чернечѣстѣмъ житии явишася» (Житие Евфимия Великого, вступление) (Лёнигрен Т. П. Сборник Нила Сорского. Ч. 2. С. 217. Л. 115; С. 324. Л. 177 об.; С. 239. Л. 144 об.).

⁶⁵ Успенский сборник XII–XIII вв. С. 55–56. Л. 16в.

⁶⁶ Там же. С. 57. Л. 17б. См. об этом подробнее: Ранчин А. М. Вертоград златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. С. 81–82; *Его же*. Некоторые наблюдения над реминисценциями из Священного Писания в памятниках Борисоглебского цикла // А. М. Панченко и русская культура: Исследования и материалы. СПб., 2008. С. 39–42.

⁶⁷ Это, конечно, не самый яркий пример цитаты с ложной атрибуцией, порожденный, очевидно, ошибкой памяти (цитирование, судя по всему, совершалось не по книге). Более выразительный есть в Житии Феодора Ярославского (редакция Андрея Юрьева): «...Пророкъ рече: “Многими тѣсными путями входятъ въ царство небесное и вводятъ ны в животь вѣчныи”» (Клосс Б. М. Избранные труды. Т. 2. С. 280). Цитируется Нагорная проповедь (Мф. 7: 13–14), но речение ошибочно приписано некоему пророку. Едва ли можно предположить непростительную богословскую ошибку, совершенную книжником (причисление Христа к пророкам); скорее, это тоже ошибка памяти.

⁶⁸ Клосс Б. М. Избранные труды. Т. 2. С. 28.

на свѣщъницѣ проповѣдания поставити, да вси видящи свѣтъ богоразумнаго князя житие и терпѣния, конечна его страсти, просвѣтятъ сердца своя умная свѣтомъ немерцаемая благодати» (текст Пространной редакции)⁶⁹. Иносказательный образ свечи из исходного текста превращен в развернутую метафору света-благодати.

А в Слове похвальном преподобному Сергию это речение в версии Евангелия от Матфея предварено другой «световой» цитатой — из Мф. 4: 16: «рече Господь въ святом Евангелии: “Тако да просвѣтитъ свѣтъ вашъ предъ человеки, яко да видятъ дѣла ваша блага и прославятъ Отца вашего, иже естъ на небесѣхъ”. И пакы рече: “Не укрыется градъ, врѣху горы стоа. Ни вжигаютъ свѣтилника и поставляютъ его подъ спудомъ, но на свѣщъницѣ» и прочаа”»⁷⁰. В двух редакциях Жития митрополита Филиппа речение Христа приведено полностью по Евангелию от Матфея: «...Богоугодныя жития их “свѣтъ мирови” от Бога пронарековашеся. “Вы есте, — рече, — свѣтъ миру. И не можетъ градъ укрытися верху горы стоя; ни вжигаютъ свѣтилника и подъ спудомъ покрывають, но на свѣщъницѣ поставляютъ, да свѣтитъ всѣмъ, иже во храмѣхъ суть. Тако да просветитъ свѣтъ предъ человеки, яко да видятъ ваша добрая дѣла и прославятъ Отца вашего, иже на небесѣхъ”» (текст так называемой «Тулуповской» редакции)⁷¹. Эта же цитата содержится и в так называемой «Колычевской» редакции⁷².

Подобного рода «топосные» цитаты, очевидно, никогда не теряют связи с исходным контекстом, они маркируют наиболее значимые, узловые или переломные, точки агиографического повествования, с топосами же их сближает высокая вероятность⁷³ присутствия в тексте: сама цитация в данном случае определяется житийной топикой.

⁶⁹ Там же. С. 189.

⁷⁰ БЛДР. Т. 6. С. 396.

⁷¹ Лобакова И. А. Житие митрополита Филиппа: Исследование и тексты. СПб., 2006. С. 164.

⁷² Там же. С. 205.

⁷³ При этом сами цитаты могут вступать в отношения функциональной синонимии: так, топос «необходимость повествовать о жизни святых, писать их жития» оформляется или цитатой из Притчи о рабах и талантах, или цитатой из Тов. 12: 7, или двумя цитатами вместе.