

ЭСХАТОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ В «СЛОВЕ О НЕКОЕМ СТАРЦЕ»,
ПАМЯТНИКЕ ПАЛОМНИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ XVII в.

«Слово о некоем старце» — «вновь найденный памятник русской паломнической литературы XVII в.» — впервые опубликовал Х. М. Лопарев¹. До сих пор его исследования ограничиваются единственным комментарием издателя 1890 г., краткими очерками А. Н. Пыпина и К.-Д. Зеemannа, статьей О. А. Белобровой в «Словаре книжников и книжности Древней Руси» и лаконичным указанием в справочнике «Russian Travelers to the Christian East from the Twelfth to the Twentieth Century»². Первоначальные характеристики «Слова о некоем старце» сводились к указаниям, что для данного текста не характерны особенности, свойственные древнерусским паломническим хождениям: историчность повествования, следование географо-топографическому принципу в изложении материала и т. п. Попытки анализа сочинения приводили исследователей к выводу о максимальном использовании легендарного материала и сведении к минимуму историко-географических реалий: «это оригинальное произведение народного творчества»; «...в целом «Слово» принадлежит не столько литературе паломничества, сколько народной поэзии на тему фантастических сказаний о Святой Земле и соседних с нею странах»; «показания «Слова» до такой степени невероятны... что «Слово» можно рассматривать именно только с этой точки зрения, как узоры народной фантазии о чудесах, ожидающих путника в Святой земле»³.

Отступление от традиций, названное «оригинальностью» и «странностью», было настолько очевидным, что чаще обращалось в недостаток, нежели в достоинство текста. Однако между его частями, казалось бы, разрозненными, лишенными пространственно-временных отношений, обнаруживается далеко не поверхностная, весьма осмысленная и глубокая связь, открывающая зависимость «Слова» от его устных и литературных источников. Так соединены три составляющие центр описания града Иерусалима фрагмента, посвященные селу Скудельничье, месту схождения Господа в ад в иерусалимской «церкви Святая Святых» и «дому Давыдову». Несмотря на отсутствие географической связки и хронологической оправданности, эти отрывки представляют собой структурное и смысловое целое, причем отчетливо в их взаимозависимости прочитываются эсхатологические мотивы, вольное или невольное обращение к проблемам конечной гибели мира во времена Судного дня и всеобщего Страшного Суда, ожидающего воскресший человеческий род в целом и каждого человека в отдельности.

Упомянутые рассказы «Слова» так или иначе связаны с «единственной», по утверждению автора, иерусалимской церковью, которую он называет «Святая Святых»: «А церков во Ерусолиме одна, Святая Святых». Однако все пересказанные им сказания имеют непосредственное отношение к храму Воскресения Христова и воспроизводят в той или иной мере евангельскую историю трагических событий в жизни Божьего Сына: Распятие, крестную смерть и Воскресение (в тексте происходит смешение и, по сути, объединение в одно целое Святая Святых и храма Воскресения

¹ Сборник Отделения Русского языка и словесности Академии наук. 1890. Т. 51. № 2. С. 4–7. Далее в статье сочинение цитируется по рукописи (РНБ. Собр. ОЛДП. № Q 234. Перв. пол. XVII в. Л. 100 об.–104 об.); при цитировании текста допущены упрощения орфографии, титла раскрыты, выносные буквы внесены в строку, не предусматривается выделение выносных и пропущенных букв при их восстановлении, сохраняется написание «ѣ», «ѡ», «Ѣ», «Ѥ», «Ѧ», пунктуация современная.

² Белоброва О. А. Сергей // Словарь книжников и книжности Древней Руси. XVII в. СПб., 1998. Ч. 3. С. 338–339; Пыпин А. История русской литературы. СПб., 1898. Т. II. С. 251–253; Seemann K.-D. Die altrussische Wallfahrtsliteratur. München. 1976. С. 334–336; Russian Travelers to the Christian East from the Twelfth to the Twentieth Century. Slavica Publishers. Columbus. Ohio, 1984. P. 44–45.

³ Лопарев Х. М. Слово о некоем старце // Сборник Отделения русского языка и словесности Академии наук. 1890. Т. 51. № 2. С. 2; Пыпин А. Н. История русской литературы. С. 251.



Христов). Неожиданное, на первый взгляд, появление в этом описании вставной легенды, повествующей об Иуде Искариоте, основным грехом которого стало предательство Спасителя, более чем оправданно и в данном случае не противоречит авторской логике. Этот отрывок «Слова» содержит весьма примечательное описание «Июдина гроба» в селе Скудельничьем: «А в Скуделничне селе бо Июда пропал, закрыта дира древяною доскою мраморною, печатана красными печатми. И с велика дни открываецца невидимою силою небесною до Вознесенева дни, и с Вознесеньева дни закрываецца, ино засыпают ладаном, по пуду на всякой день. А не засыпати диры, ино в селѣ в Скуделничном жити не мошно. А мертвых кладут за две сажени от Июдина гроба на все на четыре стороны». Об этой местности в тексте уже упоминалось, причем называлось нереально большое количество храмов (700!). Во фрагменте, приведенном выше, автор вновь возвращается к описанию места, его заинтересовавшего, делая его более подробным и связывая с греховностью, которая происходит от находящейся здесь могилы Иуды Искариота — некой «диры», запечатанной «древяною доскою мраморною», «красными печатми». Реальное село Скудельничье находится на южном склоне Сионской горы (в районе Акелдама, «земли Крови», «поля Крови»), в Гинномской (Гионской) долине. «Скудельничье» — древнее название погоста (или кладбища), происходящее от евангельского сказания, по которому так называемая «земля горшечника» была куплена первосвященниками за 30 серебряников Иуды Искариота для погребения странников-иноземцев. В «Слове» имеется описание того, как мертвых кладут вокруг Иудиной могилы — не рядом, а «за две сажени от Июдина гроба на все на четыре стороны»; такое расположение захоронений подразумевало, что приходят сюда отовсюду: и с Востока, и с Запада.

Евангелие повествует о том, как Иуда, узнав об осуждении Христа и выдаче его на расправу Понтию Пилату, в раскаянии возвращает своим нанимателям деньги, полученные за предательство Учителя. Добытые «ценой крови», 30 серебряников создают проблему: они были выданы из храмовой кассы, но не могут быть возвращены обратно по причине лежащей на ней скверны: «Первосвященники, взяв сребренники, сказали: непозволительно положить их в сокровищницу церковную, потому что это цена крови. Сделав же совещание, купили на них землю горшечника, для погребения странников; посему называется земля та «землею крови» до сего дня» (Мф. 27:3—8). Согласно «Деяниям апостолов», Иуда сам купил этот участок земли «неправедною мздою» и на нем повесился, тем самым определив его греховную, «нечистую» судьбу (Деян. 1:18—19). В процитированном фрагменте «Слова» отчетливо прослеживается связь с евангельским текстом. Библейская основа сочинения вытеснила в данном случае историко-географический контекст; здесь нет топографических указаний на расположение села и на время его посещения паломником. Для книжника подобные факты оказались несущественными, в этом обнаруживается его отличие от создателей традиционных паломнических хождений. Для автора «Слова» наиболее важны упоминаемые им библейские и апокрифические мифы или даже краткие ссылки на них.

С «анти-сакральностью» Скудельничьего связано и то, что, по евангельским преданиям и рассказам паломников, здесь особо тяжелый, отравленный воздух, который, кажется, исходит сама земля, томящаяся под тяжестью людских грехов. В «Слове» об этом также говорится — Иудина «дира» не просто закрыта «древяною доскою мраморною» и «красными печатми», ее еще «засыпают ладаном, по пуду на всякой день: а не засыпати диры, ино в селѣ в Скуделничномъ жити не можно». Ладан в данном случае воспринимается как противодействие идущему снизу, из «диры», смраду, а Иудина могила отчетливо ассоциируется со входом в преисподнюю, который ради защиты простых смертных закрыт доскою (причем так и неясно: деревянной или мраморной — или для крепости совмещены оба материала), запечатан печатями и засыпан чудодейственным «ладаном». Не исключено, что автор «Слова» подобрал эти образы сознательно, поскольку, совмещенные воедино, они символизируют весьма важную мысль — для Иуды нет обратного пути

из царства смерти и забвения. Неслучайно на протяжении всей истории человечества Искарriot с момента своего предательства воспринимается как символ человека, принявшего на себя проклятие человеческого рода и вечно несущего бремя собственного наказания.

Следующий анализируемый отрывок продолжает описание главной христианской обители во Святой земле: «А церковь Святая Святых, куда Господь сходил, ино закрыто доскою кипарисною, а верху камен склитъ, а не имет его железу александрийское. И подле тоже есть зеркало, во что Господь смотрился, и всякой человекъ годом, что согрешит, и онъ посмотритца и видит своя согрешения вся, и он в том каетца». С «единственным» в «Слове» иерусалимским храмом, помимо прочих библейских и апокрифических легенд и местных сказаний, связано предание о схождении Христа в ад. Согласно ему, в церкви Святая Святых сохраняется место — «куда Господь сходил», знаменитое тем, что представляет собой отверстие в пропасть, из которой вышел Христос, посетивший преисподнюю. Впоследствии, как описывает автор, оно было закрыто кипарисной доской и заделано камнем «склит», так что грешникам и служителям ада выход оттуда был отрезан. Для средневекового книжника представления о проникновении в ту часть света, где пребывают души людей, испытывающих терзания за свои земные грехи, не были чем-то необычным. У всех славян, прежде всего южных и восточных, книжные (= церковные) верования о существовании ада зачастую смешивались с народными, сосуществовали одновременно с ними. Согласно им, область его нахождения чаще всего определялась под землей, что восходило к ветхозаветным понятиям («ров преисподний», «царство мрака», «страна тьмы и сени смертной»). Сам ад («геена огненная») мыслился как место вполне зримо-вещественное и достижимое, но — только для воскресшего Сына Божьего. Простым смертным проникновение туда и возвращение обратно было недоступно, поскольку преисподняя существовала для вечного наказания душ умерших грешников (Мф. 25: 41). Христос же умер и воскрес, чтобы стать господином над живыми и мертвыми (Рим. 14:9) — при Страшном Суде Он будет судить всех когда-либо живших людей по делам их (Откр. 20:11-15). Сюжеты, рожденные эсхатологическими представлениями, зачастую упоминались древнерусскими авторами-паломниками применительно к Святой Земле, местам пребывания Господа в том или ином обличии. Не обошел их своим вниманием и создатель «Слова о некоем старце».

Как на место схождения Христа в ад он указал на церковь Святая Святых. Также и дьякон Зосима, паломник XV в., говорил о «вратах ада» сразу после описания Святая Святых и Сионской базилики, что «мати всем церквам»: «... и привел царь Соломон воду из Сихиме, сииречь из Хамелисе, во церковь Святая Святых и оттолъ поидохъ ко адовым вратомъ и виде врата адовы»⁴. Х. М. Лопарев, анализируя данный фрагмент, утверждал, что речь здесь идет о знаменитой скале Сахра в центре мечети Омара, воздвигнутой на месте бывшей христианской обители⁵. В углу, на ее юго-восточной стороне, была высечена пещера, а в ней находился колодезь, покрытый каменной доской, который магометане-арабы называли «колодцем душ». Несмотря на то что Сахра — пример самого живого почитания мусульман, исследователь считал, что автор «Слова» имел в виду именно это место, описывая бывший Соломонов храм и покрытую кипарисной доской и камнем «склит» пещеру, куда сходил Господь, — «это предание повести с успехом объясняется на почве мусульманских верований и относится не к церкви Воскресения Христова, а собственно к Святая Святых»⁶.

⁴ Хождение Зосимы // Православный Палестинский сборник. СПб., 1889. Т. VIII. Вып. 3. С. 20.

⁵ Церковь Святая Святых — одна из древних и почитаемых в Иерусалиме. Именно так, вслед за русским паломником XII в. игуменом Даниилом, древнерусские книжники называли мечеть Омара, построенную в VII в. арабами-мусульманами на месте древнего храма Соломона (в то время она получила еще одно название — Мечеть Скалы или «Купол Скалы»), которая в XI столетии была превращена крестоносцами в христианскую обитель, но в XII в. вновь стала принадлежать «слугам Аллаха». По преданию, в 636 г. халиф Омар, взявший приступом Иерусалим, обратился к тогдашнему патриарху православной византийской церкви Софронию с просьбой показать ему в городе землю, достойную строительства святилища — владыка указал на храмовую площадь Соломона как на «святое святых» израильтян «в пределах мира». Находится Святая Святых на возвышении Храмовой горы (по Библии — горы Мориа), между храмом Воскресения и возвышенностями Елеонской горы.

⁶ Лопарев Х. М. Слово о некоем старце. С. 40–41.



Вместе с тем нужно отметить, что скала и священная пещера в мечети Омара были устроены по образцу ротонды и купола над пещерой Святого Гроба в храме Воскресения Христова⁷. Аналогичную пропасть-«диру», в том числе недалеко от Господней гробницы, обнаруживали и в этом культовом строении, о чем также сохранились упоминания некоторых древнерусских паломников. Арсений Солунский, Василий Гагара и другие рассказывали, что адская пропасть находилась в 1,5 сажнях влево от Гроба Господня: «... с левую сторону гроба Господня есть пропасть велика, где сошел Христос во ад, стоит весь год запечатана, только в Воскресение Христово отпадают печати ... А пропасть от гроба есть Господня полторы сажени»; «Да въ томъ же храме въ левую страну щель есть, величиною какъ мощно человеческой главе проити, и въ той щили шумъ не велми великъ, аки осы шумятъ; и тою де щилью Господь нашъ Иисусъ Христосъ во адъ сходилъ на воскресение мертвыхъ: а глубина той щиле никому не ведомо ...»⁸.

В пределах храма Воскресения, действительно, имеются подобные «расселины» — места поклонения. Так, известна «дира», которая образовалась в Голгофе после землетрясения, случившегося во время предания Христа крестной смерти, и дошла до самого основания знаменитой скалы: «И вот, завеса в храме раздралась надвое, сверху донизу; и земля потряслась; и камни расселись; и гробы отверзлись; и многие тела усопших святых воскресли» (Мф. 27:51–52). Голгофа «расселась» на том месте, где был погребен Адам, кровь Христа омыла его череп и очистила весь род человеческий от грехов прошлого, настоящего и будущего времени. Христианами в храме также почиталась еще одна «трещина», находящаяся у «пупа земного», определявшего здесь середину мира. Она представляла собой накрытое камнем круглое отверстие в полу, размером «как мочно человеку пролезти». В прошлом это был открытый сход в подземную камеру, где хранилась святогробная казна и драгоценная утварь, по этому случаю данная «расселина» составляла своего рода тайну иерусалимских священнослужителей, которые тщательно скрывали ее от посторонних глаз⁹. Все имеющиеся сведения о храмовых «отверстиях» были хорошо известны, следовательно, приписать одному из них предание о сошествии Спасителя в ад, пересказанное в «Слове», не составляло особой сложности. Смещение преданий, большинство которых в данном случае носит эсхатологический характер, не является для текстов подобного рода чем-то необычным, нарушающим традицию. Поэтому указанная автором «Слова» адова пропасть с полным правом могла быть отнесена им и к церкви Святая Святых, и Воскресения Христова.

Если, исследуя предыдущие легенды, чаще всего приходилось обращаться к библейскому тексту, то предание о «камне склит», закрывающем то место, куда Господь «сходил», явно другого происхождения. Известно, что в древнерусских списках «Александрии» — переводного романа об Александре Македонском — встречаются формы «суинклит», «суиклит» и «соиклит» (от греч. σϋκλειω — «запирать, смыкать, соединять»)¹⁰. Не исключено, что слово «склит» и упоминание «железа александрийского», которого этот камень «не имеет», указывают на заимствования из этого

⁷ Храм Воскресения Христова — главная святыня всех христиан. Возведен он был в IV в. при византийском императоре Константине Великом на месте предполагаемого Распятия и Погребения Иисуса Христа, в VII столетии он был впервые разрушен и заново отстроен, после его очередного разорения и восстановления крестоносцами в XI в. передан католическому духовенству. Православные христиане вернулись к святыне в XII столетии при египетском султани Салахаддине. Особо почитаются в пределах храмового комплекса гора Голгофа, где был распят Спаситель, и Гроб Господень, где его тело пребывало 3 дня. Здесь же, по преданию, происходили и другие знаменательные новозаветные события Страстной недели и Воскресения Христова, которые отмечены святынями и памятными местами. Храм Воскресения располагается к западу от Святая Святых.

⁸ Путешествие Арсения Солунского // Сахаров И. Сказания русского народа. СПб., 1849. Т. II. Вып. 8. С. 75; Житие и хождение в Иерусалим и Египет казанца Василия Яковлева Гагары // Православный Палестинский сборник. СПб., 1891. Т. XI. Вып. 3. С. 56.

⁹ Чтения в обществе истории и древностей российских. 1871. № 1. С. 37 (Примечания).

¹⁰ Это весьма древнее предание о существовании «нечистых народов» и заключении их Александром Великим в горы вошло в состав латинской редакции «Сказания об Индийском царстве», также было использовано во второй редакции Хронографической Александрии, включенной в Еллинский и Римский летописец (См.: Истрин В. М. Александрия русских хронографов. Исследование и текст. М., 1893. С. 186–187), и попало в Александрию Сербскую.



произведения. Оно включило в свой состав фрагменты, описывающие «нечистые народы», которых Александр Македонский запер между двумя горами и замазал это место «суинклитом»: «Язъци же сии невернии от стран слышавше и убояшася и к северной стране побегоша. Александр же побиваше их до высоких великих гор... И в тот час оныи две горы сступилися на 12 локоть близу не сстася. Адександр же виде, прослави бога, врата же медная великая сотвори, ту замаза суинклитом. Суинклит же есть такового естества, ни огонь его похватити может, ни железо»¹¹. Этот отрывок далеко не случаен для данного текста, в нем неоднократно говорится о времени Страшного Суда, о конечной гибели мира, о человеческой душе и теле после смерти. Не исключено, что эсхатологические мотивы переводного сочинения оказались хорошо знакомы и близки автору «Слова» и показались ему весьма уместными в рассказе о «дире» иерусалимского храма, которая вполне с точки зрения его поэтической фантазии могла быть заделана прочным «склитом» и скрывать вход в ад, которым проходил Господь.

Камень «суинклит» (а также сходная с этим словом форма «асингит»¹²) как залог нерушимости преграды, созданной между людьми, еще живущими на земле, и иным миром, где обретаются души уже умерших, обнаруживается и в сходной легенде апокрифического «Откровения» Мефодия Патарского, памятнике, возникшем в VII в. и пользовавшемся широчайшим распространением по всей Европе (на Руси он появляется не позднее начала XII в.). Это неудивительно, поскольку рассказ о «нечистых народах» из «Александрии» восходит именно к нему: «Александр же заковал железными воротами несомкнутое место и [потом] заделал [это место] суинклитом и когда хотят рассечь секирами своими ворота, то невозможно им сделать это. Или огнем захотят сжечь это, и тем нельзя будет [сделать]. Ибо то, что суинклитом заделано, то ни железо не берет, ни огонь не сожжет, но тотчас угаснет»¹³. Пересказ предания в «Откровении» сопровождается легенда о нечестивых Гоге и Магоге и о грядущем конце света: «В последние дни перед концом мира Гог и Магог выйдут на землю израильскую. Это цари языческие, которых закрыл царь Александр с северной стороны... И после царствования Михаила за прегрешения людей тех откроет Бог горы западные и выскочат из них Гог и Магог и Анег, и других 20 царей, и начнут передвигаться по земле... И [эти люди] растлят землю и осквернят ее, и не будет на ней [никого, кто] терпит. Будут бегать все люди три года, даже и до Иерусалима. И пошлет Господь Бог архистратига Св. Михаила и убьет их ночью в долине Асафатов»¹⁴. Эсхатологические мотивы здесь проявляются в сюжете о Гоге и Магоге, олицетворении антихристовой рати, чье появление знаменует конец света — они выступят в последние дни мира и будут уничтожены силою Господа.

Подобные предсказания «Откровения» Мефодия Патарского повлияли на содержание «Слова» скорее всего посредством «Александрии». Известно, что в древнерусской литературе апокрифические сказания бытовали в многочисленных переделках, чаще они встречались в извлечениях и отрывках, нежели полностью; предания, возникшие на их основе, были в большей степени известны и распространены, чем сами апокрифы. Вместе с тем предположения о том, что в «Слове» можно обнаружить следы влияния «Откровения» Мефодия Патарского, появляются не только из-за вновь возникшего камня «суинклит», но и потому, что данный текст принадлежит к жанру предсказательной эсхатологической литературы, которая восходит к еврейской традиции ожидания Мессии и вечного царства¹⁵. Те же самые легенды определяли для иудеев значимость

¹¹ Александрия // ПЛДР: Вторая половина XV в. М., 1982. С. 130–132.

¹² Тихонравов Н. М. Памятники отреченной русской литературы. СПб., 1863. Т. II. С. 217.

¹³ Апокрифы Древней Руси. Тексты и исследования. М., 1997. С. 24–25.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Стоит заметить, что «Слово» Мефодия Патарского принадлежало к числу древнейших источников апокрифических сказаний, распространенных в южной Руси. Авторство «Слова» приписывается Сергию, иноку Черниговского Елецкого монастыря Пречистой Богородицы и сыну известного в XVI в. донского казачьего атамана Михаила Черкашенина (их имена упоминаются во вступительной части сочинения). Данный факт и особенности языка текста склоняли исследователей к мнению, что это произведение было написано где-то в юго-западной Руси.

Храмовой горы и находящейся на ее вершине церкви Святая Святых, название которой настойчиво упоминал автор «Слова о некоем старце».

Показательна конкретизация места совершения этого пророчества — предсказанное сбудется в «растленном» и «оскорбленном» Иерусалиме, точнее в Иосафатовой долине, находящейся вблизи Святого града, где должны быть собраны грешники для совершения над ними Страшного Суда, указание на нее встретится в «Слове о некоем старце» далее. Можно предположить, что его составитель был неплохо осведомлен во всех упоминаемых им знаковых наименованиях, наполненных библейской символикой. Они вызывали в его памяти ряд ветхозаветных и новозаветных рассказов, что приводило к появлению в тексте все новых и новых сюжетов, связанных цепочкой авторских воспоминаний с теми или иными географическими пунктами — сакральными местами Иерусалима и его окрестностей. В данном случае не имело значения, что их последовательность подчинялась не географическому принципу следования по реальному паломническому маршруту, а литературной памяти создателя текста, которая оживляла и переносила на конкретные места поклонения фрагменты Священного Писания и какой-либо иной переводной литературы: будь то «Александрия» или «Откровение» Мефодия Патарского.

Весьма любопытно в «Слове» и сказание о «зерцале», находящемся рядом с адовой пропастью и показывающем грехи человеческие. Если обратиться к истокам этого фрагмента в тексте, то возможно опровергнуть мнение Х. М. Лопарева о его «неизвестном происхождении»¹⁶. Повествование о зеркале, которое чудесно тем, что «всякой человекъ годом, что согрешит, и онъ посмотритца и видит своя согрешения вся, и он в том каецца», перекликается с аналогичной легендой в «Сказании об Индийском царстве», переводном произведении, имеющем своеобразное словесное оформление. Несомненно, автор «Слова» был знаком с этим памятником и, как мы можем убедиться по тексту, не раз к нему обращался, плененный чудесным сплетением экзотических легенд и фантастикой, свойственной текстам-«утопиям»: «Есть у мене полата злата, в ней же зарцало праведное, стоит на четырех столпех златых. Кто зрит в зеркало, той видит своя грехи, яже створил от юности своея»¹⁷. Этот рассказ прочитывается только во второй редакции «Сказания» — переводного греческого повествования об Индийском царстве, которое, по сути, представляло собой «Послание» мифического индийского царя-христианина Иоанна византийскому императору Мануилу (его перевод датируется концом XIV — началом XV столетия). Следовательно, на «Слово» повлияла именно она, видимо, в ее поздних списках, возможно, появившихся в одно время со «Словом о некоем старце»; речь в данном случае идет не о текстологическом сближении фрагментов, а, скорее, о сходстве на образном уровне.

В большинстве списков «Сказания» закрепились версии «бродячего» сюжета, отличная от той, которая дана в его латинском оригинале, — в них рассказывается о «зерцале» (одном или двух), в котором любопытствующий человек обнаруживает не намерения других людей или народов (как то встречается в разных редакциях западного «Послания»), а свои собственные грехи и дела, добрые или дурные. Эта способность правдивого зеркала стала существенной чертой легенды в «Сказании», внутренние видоизменения которого сделали его непохожим в очень многих случаях на западноевропейский первоисточник. Причем нередко в поздних списках древнерусского повествования об «Индии богатой» внимание акцентировалось на «зерцале», показывающем «некую вину» человека, и ему приписывались судебные функции, оно начинало играть роль обличителя человеческих пороков — «всякому человеку на обличение к доброму и злому делу». Подобные пересказы легенды появлялись под воздействием религиозных верований о грядущем Судном дне, согласно которым грехи людей по его приходе будут или обнаруживаться в «зерцале», или взвешиваться на весах,

¹⁶ Лопарев Х. М. Слово о некоем старце. С. 41.

¹⁷ Сказание об Индийском царстве // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2000. Т. V. С. 400.



называемых «мерилом». Н. Баталин не без оснований настаивал на активном влиянии образа «мерила праведного», изображение которого было, к примеру, необходимой принадлежностью в иконописных изображениях Страшного Суда. Нарисательное значение, приобретенное этим словом в древнерусской письменности, привело к тому, что так стали называться сборники законоположений, «на основании которых можно было определить дурную или хорошую сторону человеческих поступков, определить то возмездие, которому должен подвергнуться человек за свои дела в здешней жизни», их целью было наставить людей судить грехи и провинности так правильно и безошибочно, как бы они в действительности были взвешены или измерены с помощью весов или мерила¹⁸.

Существенно, что для «Слова о некоем старце», создателя которого привлек такой сюжет и связанный с ним образ «зеркала» — прорицателя и обличителя, эта легенда, прочитанная в контексте религиозных представлений, оказалась не чужда и прекрасно вписалась в контекст повествования. Отличие от «Сказания» отмечается в том, что здесь речь идет скорее не о наказании, а о раскаянии человека в том дурном, что он совершил и что чудесным образом «материализовалось» при помощи правдивого зеркала («и онъ посмотритца и видит своя согрешения вся, и он в том каецца»). Представление о зеркале в его ипостаси прорицателя людских грехов не являлось чем-то непривычным для древнерусского человека, поскольку в народной культуре оно всегда наделялось сверхчеловеческой силой, «уничтожающей» расстояния, служило отражению и удвоению действительности и было способно воссоздавать не только видимый мир, но и невидимый (и даже потусторонний)¹⁹. По народным представлениям, человек мог увидеть в нем не только свои грехи, но и прошлое, настоящее и будущее. Зеркало было магическим предметом, в отражении которого человек способен рассмотреть свою душу. Не случайно этому рассказу в «Слове» предшествовало указание на сюжет о схождении Господа в ад — зеркало, еще раз напомнившее о бренности и суетности человеческого существования, наполненного грехами, искупаемыми и непощенными, оказалось для автора наиболее подходящим и выразительным образом.

Ощутима связь двух анализируемых фрагментов, поскольку зеркало в его народной трактовке всегда было еще и знаком границы между земным и потусторонним мирами, его символический облик сравним с традиционным восприятием «того света» как зеркального по отношению к земному. Кроме того, данные верования в «Слове» пополняются упоминанием имени Господа — «зерцало, во что Господь смотрился». В этом просматривается отсылка к библейской символике, согласно которой люди имеют возможность стать «зерцалом» Бога, когда Его лицо открывается им, когда они стремятся познать Его и проникаются любовью к Нему: «Мы же все открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу Господню, преобразуемся в тот же образ от славы в славу, как от Господня Духа» (2 Кор. 3:18). В силах человека увидеть не только то, что лежит на поверхности, но и познать глубину мира, открывающегося ему, он способен не просто «длить» свое существование на земле, но своей душой — «зерцалом» Господним — соизмерять содеянное им и каяться в том, что недостойно человеческой сути, Божьего подобия: «Ибо, кто слушает слово и не исполняет, тот подобен человеку, рассматривающему природные черты лица своего в зеркале: он посмотрел на себя, отошел и тотчас забыл, каков он. Но кто вникнет в закон совершенный, закон свободы, и пребудет в нем, тот, будучи не слушателем забывчивым, но исполнителем дела, блажен будет в своем действии» (Иак. 1: 23–24).

К этому стоит добавить, что мотив зеркала как своего рода «мерила праведного» (отмеченных в основном в поздних списках «Сказания») неожиданно появляется и в интерпретации этого образа в «Слове», поскольку возникает одна интересная, сходная с этими рассуждениями параллель. Выше уже упоминалось, что в данном анализируемом материале, связанном с иерусалимской церковью, пересеклись предания, имеющие отношения и к храму Воскресения Христова, и к церкви Святая

¹⁸ Баталин Н. Сказание об Индейском царстве // Филологические записки. 1875. Вып. 5. С. 113.

¹⁹ Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. II. С. 321.



Святых. В связи с этим необходимо вспомнить, что в мусульманской мечети Омара, выстроенной на месте ветхозаветного святилища Соломона, находится так называемое «праведное мерило» — огромные весы, с помощью которых, согласно ветхозаветному преданию, определялось достоинство жертв, приносимых на алтарь. Жертвенник находился здесь еще во времена Давида, поскольку именно этому царю-псалмопевцу, по одной из легенд, Бог послал весы и цепь из огня и света, а затем на этом месте был возведен Соломонов храм (Ис. 28:17–18). В память об этих событиях в скале была высечена большая пещера, от сводов которой спускалась огромная цепь с весами. Таким образом, вполне возможны символические аналогии между зеркалом и «мерилом», пребывание которого на Храмовой горе связывалось с иудейскими и мусульманскими преданиями о том, что в последний Судный день Христос и Магомет здесь будут судить людей по грехам их. Не исключено, что в восприятии автора «Слова» произошло своеобразное наложение этих легенд, ветхозаветных и новозаветных, услышанных им о палестинских святилищах и прочитанных в описаниях неведомых земель «Сказания об Индийском царстве», а в их сплетении явно вновь прозвучали отголоски все той же судной тематики.

Очевидны параллели, связующие мини-сюжет о месте схождения Господа в ад с предыдущим рассказом сочинения о селе Скудельничье. Так, прочность запоров на Иудиной могиле может сравниться с надежностью и твердостью «доски кипарисной» и камня «склит» на месте схождения Господа в ад, почитаемом в иерусалимском храме. Отсылкой к этому же сюжету можно считать упоминание того, как с «велика дни», Великого Четверга накануне Пасхи, «невидимую силою небесною» Иудина «дира» открывается, а закрывается только «с Вознесеньева дни», на сороковой день после Воскресения. Именно в это время, согласно апокрифам, Господь нисходил в ад и разрешал грешников от страданий. Следы этих сказаний обнаруживаем в упоминании образа «диры» — «Июдин гроб» откроется, спадет с него доска с печатями, и прекратятся, по-видимому, муки грешников, возможно, на время снимется проклятие и с Иуды. С Вознесения Господня доска с печатями снова будет возложена на «диру», а грешники вновь до следующей Пасхи продолжают влачить мученическое существование, и Иудин грех так и останется непрощенным. Параллели эти станут еще более прочными, если вспомнить, что нечто похожее об «адской» пропасти, месте схождения Иисуса в преисподнюю, говорил Арсений Солунский. По его описаниям, она «стоит весь год запечатана, только в Воскресение Христова отпадают печати», — эти слова он включил в рассказ о схождении огня на гроб Господень накануне праздника Пасхи²⁰. Подобное, правда, об иерусалимском храме в целом передавал в своем «Хождении» архимандрит Грефений: «за все годеше стоит всегда запечена и запечатана ... отворяют же церковь, когда преидут поклонницы. Годищный же отвор в Лазареву субботу вечером»²¹.

В «Слове о некоем старце» такое восприятие Скудельничьего и Иудиной могилы — «отдушины геенского огня», по библейской терминологии, тесно связывает описываемые места с Гинномской долиной, которую в свою очередь часто отождествляют с самой «геенной огненной» из Священного Писания. Располагается она к юго-западу от древнейшей части Иерусалима и переходит в Кедронскую долину: «отсюда предел идет вверх к долине сына Енномова с южной стороны Иевуса, который есть Иерусалим, и восходит предел на вершину горы, которая к западу против долины Енномовой, которая на краю долины Рефаимов к северу» (Нав. 15:8; 18:16). Если село Скудельничье освящено в основном новозаветными сказаниями, то история Гинномской долины основывается большей частью на ветхозаветных рассказах и пророчествах.

Во времена царя и пророка Соломона здесь совершались человеческие жертвоприношения ханаанскому богу Молоху (Иер. 7:30–31). После того как царь Иосия велел уничтожить

²⁰ Путешествие Арсения Солунского. С. 75.

²¹ Хождение архимандрита Грефения в Святую землю // Русский филологический вестник. 1885. № 1. С. 11.



культовые места по всей Иудее (2 Пар. 34:11–7), здесь осталось живое воспоминание о жертвоприношениях, а пророк Иеремия предсказал, что это место будет именоваться «долиной убийства» (Иер. 7:32; 19:6), где совершится будущий карающий суд, а Гинном называл местом казни, поскольку трупы будут здесь лежать непогребенными, служить пищей птицам и зверям, будут вытащены кости мертвецов из могил и разбросаны под солнцем (Иер. 7:33–34). Как земля постоянного суда и настаивающего возмездия воспринимается Гинномская долина и у пророка Исаии: «... и увидят трупы людей, отступивших от Меня: ибо червь их не умрет, и огонь их не угаснет; и будут они мерзостью для всякой плоти» (Ис. 66:24). Во времена Христа здесь же находилась городская свалка. Еще царь Иосия, истребляя идолопоклонство иудеев на протяжении своего правления, осквернил бывшее языческое святилище — сюда стали выбрасывать городские нечистоты, человеческие кости, трупы казненных преступников и павших животных. Во избежание распространения заразных заболеваний здесь постоянно, днем и ночью, жгли костры, поэтому впоследствии глубокий и узкий овраг в Гинномской долине на южной стороне Иерусалима, поблизости от Скудельничьего, получил название «геенны огненной», отсюда и описание ее «огня неугасимого». В Новом Завете геенна уже отчетливо упоминается как символическое место наказания грешников, их вечного мучения, и становится еще одним определением ада (Мф. 5:29–30, 10:28; Мк. 9:43–45; Лк. 12:6; Мф. 5:22, 18:9; Мк. 9:47; Иак. 3:6).

Именно с землей Гиннома непосредственно связан следующий сюжетный фрагмент «Слова»: «А домъ Давыдов за Ерусалимомъ, 12 версть, в болоте, низу ю проити не мошно на востоце, страх в нем велик: камение идет с утра и до полудни с небеси, а с полудни поидет на небо, а с неба крык поидут и зык велик, и тутъ страх во весь годъ; а с велика дни до Вознесениева дни то нет ничего! И с велика дни пономар идетъ в домъ Давыдов стар, а выидет млад». Эта часть сочинения также максимально насыщена ссылками на библейские и апокрифические сказания, впрочем, этому способствовал сам объект описания, породивший немало местных преданий, — «дом Давыдов». Его месторасположение ныне определяют внутри Иерусалима, у западной городской стены, около Давидовых (Сионских) ворот. Согласно «Слову», однако, он находится вне городских стен, «за Ерусалимомъ». По мнению Х. М. Лопарева, читатель в данном случае имеет дело с явно «драгоценным упоминанием», которое «подтверждается блистательным образом древними преданиями, опять-таки XII в.»; исследователь утверждал, что это произведение в большей степени впитало в себя ранние по времени появления легенды, которыми изобилует история палестинских святых земель²². Указание на то, что «дом» стоит в 12 верстах от градских стен, нереально, но в данном случае важно само описание его расположения, а не конкретные детали.

Башня-крепость, каковой на самом деле является «дом Давыдов», представляет собой древнейшую часть Иерусалима. Ее основные строения были возведены во времена Хасмонеев и Ирода Великого. Во время разрушения Иерусалима императором Титом башни крепости были сохранены, а территорию, на которой прежде находился царский дворец, на 200 лет занял военный лагерь. Византийцы приняли западную сторону Иерусалима за Сион, поэтому отождествляли бастион Хасмонеев и Ирода с дворцом Давида. Традиционно же считалось, что воздвигнутые на горе Сион стена и башни были захвачены и заново отстроены во времена Давида и Соломона, их появление датируется XX в. до Рождества Христова, о чем говорится в Ветхом Завете (2 Цар. 5:7; 3 Цар. 8:1). Доныне на Сионской горе указывают место гробницы царя и псалмопевца, и не случайно «дом Давыдов» зачастую путают с «градом Давыдовым». Именно во времена Византии остатки большой башни в Иродовой крепости стали именоваться «башней (домом) Давида». Из истории известно, что в современном виде она была отстроена в 1310 г. при мамлюкском султane Аль-Назире Мухаммаде. В XVI в. османский правитель Сулейман Великолепный построил

²² Лопарев Х. М. Слово о некоем старце. С. 44.

монументальный вход и платформу для орудия вдоль западной стены (тогда Давидов дом уже «вышел» за градские стены), с этого времени знаменитая крепость, всегда исполняющая функции военно-оборонительного сооружения, окончательно приобрела вид грандиозной городской цитадели.

Этим чаще всего оправдывалась недоступность «Давыдова» строения в сочинениях многих русских паломников, которым обычно был запрещен вход в крепость и которые не знали, что там находится и происходит. Так, в XII в. утверждал Даниил: «И есть много твердь ко взятию, и то есть глава всему граду тому; и блюдут его велми и не дадят влѣсти никомуже во нь лапъ»; в XIV в. — Игнатий Смольнянин: «И в нем во единой стране живут сороки; а в большиа дома не смеют ни заглянуть»; в XVI в. — Василий Позняков: «А в тѣхъ вратѣхъ сторожи и пушки лежатъ, а христианъ въ тотъ домъ не пуцають»; в XVII в. — Василий Гагара: в этом доме «а в нем стоит снаряд, и пороховая казна, и ядра. А жити в нем ништо не смеет»; в XVIII в. — Иоанн Лукьянов: «У врат великого дома лежат пушки большие, и сторожи, караул великой, стоят: турки, арапы, янычеры. А живут в нем турки, а христиан не пуцают; а кто даст подарок, так того и пустят»²³. Так, и в «Слове о некоем старце» прочитывается: «низу ю проити не мощно на востоце» — и объяснение тому находится не только в том, что «дом» стоит «в болоте», но и в том, что «страх в нем велик»²⁴. Данное указание представляет собой прямой повтор евангельских слов. Дело в том, что практически все предания, связанные с этим местом, как правило, основаны на пророчестве Священного Писания: «Во доме Давыдове страх велик» — и часто приводятся в паломнических сочинениях. За стенами «Давыдова дома» в направлении от севера к югу, мимо западной стены города проходит Кедронский (Кедрский) поток, точнее — его иссохшее русло²⁵. Ниже Иерусалима он соединяется с потоком Плача, пролегающим в уже упоминавшейся Гинномской долине, которая, в свою очередь, составляет южную часть Кедрона (это место соединения получило название «Юдоль плачевная»), а далее уходит к Мертвому (Содомскому) морю. Таким образом, традиционное соединение дома Давида и Кедрона с Юдолью плачевной, Гинномской долиной, Содомским морем насыщает его легендарную историю эсхатологическими образами; одного этого достаточно для признания того, что здесь пребывает «страх великий».

К тому же между Старым городом и Елеонской горой, вдоль указанного сухого русла, располагается известная Кедронская долина. С ней связано ветхозаветное предсказание пророка Иоила, согласно которому именно здесь для последнего Судного дня Господом будет собрано воскресшее человечество: «Я соберу все народы, и приведу их в долину Иосафата, и там произведу над ними суд за народ Мой и за наследие Мое, Израиля, который они рассеяли между народами, и землю Мою разделили ... Пусть воспрянут народы и низойдут в долину Иосафата; ибо там Я воссяду, чтобы судить все народы отовсюду» (Иоиль. 3:2, 12). В переводе с еврейского языка Иосафат означает «Господь вершит суд», отсюда и символическое обозначение этой долины как места, по которому пройдет «огненная река» («огненная река выходила и проходила пред Ним; тысячи тысяч служили Ему и тьмы тем предстояли пред Ним; судьи сели, и раскрылись книги» (Дан. 7:10)) и где воссядет Бог, воскресит мертвых и совершит Суд над всеми людьми. В христианской, иудейской и мусульманской традиции Иосафат был напрямую отождествлен с иерусалимской долиной Кедрон

²³ Хождение игумена Даниила // Библиотека литературы Древней Руси. XII век. СПб., 2000. Т. IV. С. 42; Хождение Игнатия Смольнянина // Православный Палестинский сборник. СПб., 1887. В. XII. Т. IV. В. 3. С. 24; Хождение Василия Познякова // Православный Палестинский сборник. СПб., 1887. Т. VI. Вып. 3. С. 48; Житие и хождение в Иерусалим и Египет казанца Василия Яковлева Гагары. С. 58; Путешествие Иоанна Лукьянова // Русский архив. 1863. № 4. Стб. 336.

²⁴ Правда, неясным остается, почему в «Слове» указано на это, тогда как «дом Давыдов», окруженный рвом, располагается на возвышенности и ведет к нему длинный ряд ступеней; вместе с тем все тот же игумен Даниил описывал: «посредъ его воды в немъ многи». См.: Хождение игумена Даниила. С. 42.

²⁵ Ручей несет свои воды только до начала лета, так как не имеет источника, а собирает дождевую влагу, сбегаящую вниз со склонов Елеонской (Масличной) и Храмовой гор.



(по-еврейски «мрак, темнота»). Поэтому очень быстро она превратилась в самое предпочитаемое место погребения, до настоящего времени здесь находятся древние еврейские захоронения — весь склон спускающегося к низине холма изрыт могилами. Еще во времена иудейских царей эта земля использовалась как кладбище для простого народа (4 Цар. 23:6; Иер. 26:23), впоследствии здесь появились многочисленные надгробия, которые относятся к ветхозаветным и новозаветным эпохам: мавзолей Авессалома, гробницы царя Иосафата, пророка Захарии и святого Иакова, брата Господня. Упомянув о «страхе великом» в «доме Давыдовом», автор «Слова» невольно или сознательно связал данный фрагмент с предыдущим отрывком, рассказывающим о сошедшем в ад Господе, предрекшем грядущий Суд и будущее воскрешение душ.

В связи с этим указанием интересно описание того, как в «доме» «с неба крык поидут и зык велик, и тутъ страх во весь годъ». В поисках источника данного утверждения следует обратиться к русским духовным стихам, в которых башня Давида была весьма распространенным и любимым образом. Из всех палестинских святынь и культовых зданий именно она чаще всего упоминается в религиозной поэзии наряду с одной-единственной иерусалимской церковью, которая «всем церквам мати». Так, в «Стихе о Егории Храбром» в Иерусалиме, который оказался «весь повыгублен» и стоял «пуст пустехонек», помимо «одной церкви соборной» сохранился лишь дом отца Егория Храброго, «да еще был оставши второй — Давидов дом». По духовной поэзии именно он прежде всего известен в связи с событиями грядущего Страшного Суда, с идеей воздаяния за грехи и добродетели человеческие, как, например, о нем было заявлено в стихе «Василий Кесарийский»:

«Сотворены у Господа Бога в Давыдовом доме:

Сотворены три упокоя:

Первый упокой сотворен у Господа Бога в Давыдовом доме:

Висят черви висящие-людоеды

Ради душ многогрешных, ради хмельного человека.

Второй упокой сотворен у господа Бога в Давыдовом доме:

Течет река огненная от востока до запада

Ради душ, ради многогрешных, ради хмельного человека.

Третий упокой сотворен у Господа Бога в Давыдовом доме:

Царство Небесное, прекрасный рай растворен стоит»²⁶.

В народной эсхатологической поэзии, вобравшей все многообразие паломнических преданий, практически всегда указания на башню Давида сопровождалась описаниями не только «страха великого», но и «шума презельного», «бурного»: «В Давидове доме ... бысть шум презельный, носиму духу бурну»; «... шум бурный являше в Божий град Давыдов» (стих «В неделю пятидесятницы») ²⁷. Без сомнения, их основой стали слова «Деяний апостолов», правда, относились они, согласно библейской истории, к Сионской горнице и появлению в ней Святого Духа, сошедшего на учеников Христа «огненными языками»: «И внезапно сделался шум с неба, как бы от несущегося сильного ветра, и наполнил весь дом, где они находились» (Деян. 2:2). Данный случай — наглядный образец смешения «града» (на Сионе) и «дома» Давида, о чем упоминалось выше. Отсюда совмещение в поэтических строках разных по происхождению и сути сказаний: о событиях, которым суждено сбыться на месте башни Давида, вблизи иерусалимских стен, в долине Кедрона («Во граде в Ерусалиме, в Давидове доме, тамо предъявися предивное чудо ... Бысть шум презельный, носиму духу бурну ...»), и о явлении ученикам Христа Святого Духа, произошедшем на Сионской горе: «Бог в Сионе, окрест Его зельный огонь же и буря, и шум носим сильной, Суд творит в мире, о гресе и правде, во святом граде» ²⁸.

²⁶ Голубиная книга. Русские народные духовные стихи XI—XIX в. М., 1991. С. 196.

²⁷ Бессонов П. Калики переходные. Сборник стихов и исследование: в 2 т. 1861—1863. Т. II. Вып. 5. С. 39, 43.

²⁸ Там же.



Можно провести аналогии между «крыком и зыком великим» «Слова» и «шумом презельным» и «бурным» духовного стиха, в основу которого легли известные Троицные стихиры, душеполезные размышления и молитвы в их народном изложении. Звуковое сопровождение «страха великого» в одном и том же месте, связанном с именем ветхозаветного Давида, присутствует в обоих текстах. Не исключено, что данные или подобные сюжеты, столь богато используемые в народной поэзии эсхатологического характера, были знакомы и автору «Слова». К тому же паломнические сочинения и русская духовная поэзия, обращенная к палестинским святыням, достаточно близки не только содержательно, но и типологически. В создании поэтических аналогий книжника вряд ли могло остановить то, что в данных стихотворных строках допущено некоторое географическое несоответствие, смешение, как было выяснено, «града» и «дома» Давида и появление Святого Духа практически на одном уровне с предсказаниями Господнего Суда в пределах долины Иосафата (= Кедрона).

Кроме того, анализируемое выражение из «Слова» можно считать почти дословным повтором небольшого фрагмента из еще одного, сильного и впечатляющего, духовного стиха под многозначным для нашего исследования названием «Страшный Суд», поэтического переложения «Хождения Богородицы по мукам». В этом сочинении Дева Мария сама творит суд над умершими человеческими душами:

«Пропущу Я вас сквозь матушки сырой земли,
Засыплю Я вас матушкой-землей,
Закладу Я вас камнями горячими,
Завалю Я вас плитами железными,
Чтобы крику и зыку от вас не слышати»²⁹.

Близость отрывков в данном случае несомненная. Правда, в этом духовном стихе появляется не совсем традиционный образ Пречистой Девы, которая здесь, по меткому замечанию Г. П. Федотова, превращается в «неумолимого судию», а произнесенный ею «приговор» грешникам, более «уместный в устах Судии, желающего пощадить Свою Мать и вместе с нею всех святых от созерцания мук, в устах Богородицы приобретает страшный оттенок»³⁰. Следовательно, и все сочинение подчиняется одной сознательно проповедуемой мысли — на последнем Суде исключается любая милость к падшим, неотвратимое наказание — заслуженное «вознаграждение» для пребывавших в ожидании грешников. В аду души обречены, они навечно укрыты в безднах земли, за «камнями горячими» и «плитами железными», чтобы «крику и зыку» не было слышно, само спасение в итоге представляется делом не просто трудным, а практически невыполнимым. В этот духовный стих не проникло верование о спасающем милосердии Матери Иисуса, свойственное греческому апокрифу и, как известно, широко распространенное в русском народе, согласно которому Богородица, соглашаясь на муки евреев и врагов Христа, умоляет «невидимого Отца» за грешников-христиан и получает обещанный для них покой на определенное число дней в году: от Великого четверга до Троицы. В данном случае паломническому тексту, в котором идет возвращение к теме прощения людских прегрешений, более близок пафос апокрифического «Хождения», нежели неумолимость народной поэзии.

Однако и «Слово о некоем старце», и духовный стих соотносятся с еще одной евангельской цитатой, непосредственно связанной с рассказом об адской пропасти — месте пребывания грешников: «там будет плач и скрежет зубов» (Мф. 8:12). Кстати, паломники в хождениях при описании открывающихся им адских «щелей», «дир» и т. п. (как правило, обнаруженных в пределах храма Воскресения Христова) неоднократно рассуждали о том, какой «шум», «крик», «скрежет»,

²⁹ Бессонов П. Калики переходные. С. 161.

³⁰ Федотов Г. П. Стихи духовные (Русская духовная вера по духовным стихам). М., 1991. С. 114.



«чвекот» и «плач» раздаётся оттуда. Это мы встречаем у Арсения Солунского («и приходит патриарх с диаконы и приклонив свою главу над пропастью, и диакон также свою главу, и слышит чвекот в пропасти»), архимандрита Грефения («кузнец под тем мистом и доньне бьет млатом и примчющи слушають иже гвозди ковал на Христа») и Василия Гагары («да в том же храме в левую страну щель есть величиною, как мощно человеческой главе проити, и в той щили шум не велми велик, аки осы шумят»)³¹.

Достаточно уверенно можно предположить, что автору «Слова» были знакомы строки этого образца народной эсхатологической поэзии; земля дома Давида обладала для него «страхом великим», поскольку соединялась с преисподней. Эсхатологический мотив, столь образно проявившийся в поэтическом источнике «Слова» — строках духовного сочинения, — в данном случае связал описание «дома Давыдова» с рассказом об адской пропасти в селе Скудельниче, где нечестиво «пропал» Иуда Искарот. Не случайно здесь шум прекращается «с велика дни до Вознесенева дни», точно так же, как в Скудельниче «Июдина дира» «с велика дни открываецца невидимую силою небесною до Вознесенева дни» — благодать и всепрощение нисходит на все земли христианских народов. В тексте идет переключка данных отрывков и с указанием на то место в иерусалимском храме, где Господь спускался в ад. По древнерусским апокрифам известно, что воскресший Христос совершил это опять же в указанные хронологические сроки и благословил «отдохновение» грешникам от вечных мук в это же сакраментальное время — от Великого четверга до праздника Вознесения и далее — дня Троицы.

Безусловно, отдельные символические детали текста «о некоем старце» (не только «крик и зык») сопоставимы с «камнями горючими» и «плитами железными» процитированного поэтического «апокрифа». Не исключено, что автор «Слова», зная о столь выразительных образах стиха, чье назначение — препятствовать доступу к сфере недостижимого, потустороннего, приравнял к ним и камень «склит», который вместе с «доскою кипарисною» закрывает, «куда Господь сходил», и «доску мраморную», «древяную», «печати красные» и ладан, которыми надежно запечатана и засыпана «дира Июдина». Столь явно ощутимая связь двух текстов не может быть случайной, скорее всего, «Слово» писалось автором с оглядкой на эти духовные стихи, на используемые в них образы-символы, на выраженные в них богословско-философские и нравственные постулаты. Связующей оказалась эсхатологическая идея об ожидании предстоящего возвращения Христа и о неминуемом для каждого человека в отдельности и человечества в целом Страшном Суде, о чем столь наглядно могут напоминать знаковые для любого верующего святыне места: место схождения Господа в ад, и село Скудельниче, и дом Давыдов и т. п.

Любопытна и легенда о летящих камнях, также приуроченная к «дому Давыдову», она повествует о том, как в этом месте «камение идет с утра и до полудни с небеси, а с полудни поидет на небо». Х. М. Лопарев предположил, что описание столь чудного явления объясняется обычаем, занесенным мусульманами из Мекки в Иерусалим. Существовал, однако, еще и еврейский обряд, по которому любой, проходящий мимо гробницы Авессалома (расположена она в Кедронской долине), мог бросить в нее камнем, тем самым выразив презрение к погребенному ветхозаветному герою, оказавшему непослушание своему отцу — царю Давиду. Тем не менее в «Слове» эта легенда не излагается. Более правдоподобной представляется связь «Слова» с духовной поэзией, ее следы обнаруживаем в стихе «Свиток Иерусалимский», который по происхождению тождествен уже упоминавшемуся «Сну Богородицы»³². Рассказывается здесь об упавшем с неба камне, в котором находился некий «Иерусалимский свиток», содержащий тайну и истину мироздания, «... во прети Бог написал, господа нашего Иисуса Христа, Его рукописание Духом Святым напечатано»:

³¹ Путешествие Арсения Солунского. С. 75; Хождение архимандрита Грефения. С. 9; Житие и хождение в Иерусалим и Египет казанца Василия Яковлева Гагары. С. 56.

³² Бессонов П. Калики перехожие. Вып. VI. С. 96.



«Во светлом граде Иерусалимове
В третьем часу воскресения Христова
Из седьмого неба выпадши камень,
Камень ни огня, ни студен, ширины об аршин.
Тяготы ему не споведать никому»³³.

Установление связи между летящими камнями из «Свитка Иерусалимского» и «Слова о некоем старце» далеко не случайно, поскольку пересекаются эти образы вновь на эсхатологическом уровне. Описанное далее в стихе имеет непосредственное отношение к предсказаниям Страшного Суда, то есть, по сути, речь идет о событиях, «приписанных» «дому Давыдову»:

«Речет же ко всем истиной Христос:	Разодвину я седьмое небо,
«Чады вы мои! Горько восплачите,	Спущу на вас камня горящую, воду
О страшном вы суде помышляйте.	кипящую,
Время Божее приближается,	Побью вас камением на земле;
Слова Божие скончиваются ...	Тогда ухо свое отклоню,
Чады вы мои! Да не послушаете моей	Не услышу тогда ни плаканья, ни рыданья,
заповеди,	Ни зубного скрыжитанья ...» ³⁴ .

Последняя легенда, относящаяся в «Слове» к дому Давида, рассказывает о некоем пономаре, который накануне Пасхи, с «велика дни», «идеть в домъ Давыдов стар, а выидет млад». Известно, что подобное поверье сохранилось в малороссийском изложении, по которому в «доме Давидиве» с людьми происходили необычайные превращения из одного возраста в другой: «До москаля того було пристало истири жинки: ото женися на котри за нас ... Так до ёго взялись, што москаль той никуда диться! Вибрав соби идну молодицю ... Та якась стара баба ёго навчила: не бери молодшой, а саму старицу, за себе бери. То й була криница, оно перекинулась бабаю»³⁵. Малороссийские источники данного сказания исключать нельзя, поскольку в имеющихся исследованиях настойчиво утверждается южнорусское происхождение автора этого сочинения. Уже намеченные параллели со «Сказанием об Индийском царстве» позволяют привлечь для сравнения еще один эпизод этого переводного сочинения. В описании многочисленных «полат» дворца царя-пресвитера Иоанна имеется рассказ об одной из них, примечательной тем, что обычный огонь в ней гаснет, а горит только тот, которым зажигают мир, истекающее из негниющего дерева шлема / балшима (balsamo). Любо́й человек, который помажеться тем миром, более не стареет, и глаза у него не болят: «Того мира вливают в паникадила и зажигают, ино той огонь горит и тѣмъ миром в которую верству помажеться человек, старъ или молод, болѣ того не старѣтеться, а очи его не болят»³⁶. Также сохранились местные предания, согласно которым каждый год в башню Давида, связанную с прощением грехов, впускали по одному человеку, но оттуда, если кто и выходил, то немым (!). Объяснялось это, безусловно, легендой, по которой «дом» станет источником «огненной реки», чьи воды разольются по всей Вселенной при кончине мира.

Таким образом, три фрагмента «Слова» с описаниями палестинских земель, казалось бы, не имеющих тесной и более привычной для древнерусского хождения — пространственно-временной — связи друг с другом, оказываются объединены эсхатологическими мотивами: посмертных мук для человека и Страшного Суда для человечества. Можно утверждать, что в этом соединении открывается сознательный замысел книжника, согласно которому легендарные мини-сюжеты текста «некоего старца» складывались воедино. Описание Гроба Господнего и «дыры» над адом, ставшей его преддверием, привело книжника к воспоминанию апокрифического рассказа о схождении Иисуса

³³ Голубиня книга. С. 216.

³⁴ Там же. С. 218.

³⁵ Драгоманов М. Малорусские народные предания и рассказы. Киев, 1876. С. 99.

³⁶ Сказание об Индийском царстве. С. 400.



Христа в потусторонний мир и помиловании грешников, даровании им покоя на ежегодный краткий срок. Опосредованно при помощи этого сюжета проводится мысль о том, что человеку дарована свобода выбора между добром и злом, от этого зависит и его посмертная участь — он попадает в рай или в ад. Если праведникам, страстотерпцам и крещеным младенцам уготована вечная жизнь на небесах, то прочих ожидают глубины преисподней. Но раскаявшиеся грешники, очистившие себя милостыней, постом и молитвой, также могут рассчитывать на пребывание в «пресветлом раю». Возможность спастись имеется у них при жизни — не так уж много грехов «непрощенных» — тех, которые невозможно отмолить или простить. Реальность их исправления на земле подтверждает символический образ зеркала, расположенного в «Слове» «подле» того места, «куда Господь сходил», и показывающего людям их «согрешения», в которых следует раскаяться.

Мотив выбора и суда над неправедными соединяет этот эпизод с библейским сюжетом о непрощенном грешнике Иуде Искариоте, связанном со Скудельничьим. Как и он, души «грешные, беззаконные» будут подвергнуты вечным мучениям, для них и в «том» мире нет спасения. И только с Великого четверга до Вознесения — как раз на то время, которое Господь даровал грешникам по своему сожжению в ад, согласно легендам, прекращается даже «смерд» от «Июдина гроба» в Скудельничьем. Если посмертных мук еще можно избежать, ведя праведную жизнь, то последнего Судного дня не миновать никому. Символическим напоминанием об этом, по мнению и замыслу создателя «Слова», является «дом Давыдов». Все когда-либо жившие, живущие ныне и будущие поколения должны стать его свидетелями и жертвами. В этом фрагменте, по сути, завершающем рассказ о Святом граде Иерусалиме, появляется мотив Страшного Суда для всего человечества, его символом становится великий «страх во весь год» в описанном в «Слове» «доме Давыдове». Вместе с тем в этот паломнический текст проникает ожидание не только возмездия, кары, неизбежного наказания, но и Господней милости, воскресения и «обновления» тела и души — показательна в этом плане легенда о пономаре. Анализируемые фрагменты легендарного характера, по сути, принимают вид одной легенды об аде, только разбитой на несколько мини-сюжетов, отнесенных к разным местам поклонения и святым местам Иерусалима, что создает, в свою очередь, целостность их восприятия, органичное единство текста. Если взглянуть на них через призму библейских сказаний, местных преданий, духовных стихов, в прозаической и стихотворной форме излагающих христианское учение о добре и зле, то многое делается понятным, становится очевидной многозначность открывающегося подтекста в привычных, на первый взгляд, описаниях хождения.

В результате можно сделать вывод, что данный текст лишен той несообразности и нелогичности повествования, в которой его обвиняли первые комментаторы. К достоинствам его составителя относится начитанность в области библейской и апокрифической литературы, переводных беллетристических произведений и осведомленность в кругу древнерусских хождений и духовных поэтических текстов. Это дает основание проводить параллели со столь обширным рядом сочинений, предположительно, оказавших на него влияние (Священным Писанием, «Откровением» Мефодия Патарского, сербской «Александрией», «Сказанием об Индийском царстве» и русскими духовными стихами). В данном случае текст представляет собой неточное и подробное воспроизведение реальности, в нем максимально используются знакомые автору устные и письменные источники. Как показывает данный анализ, литературная техника книжника в данном случае заключается в следовании за собственной литературной памятью, за теми воспоминаниями, на которые его наталкивали те или иные географические объекты, описываемые в сочинении, и предания, с ними связанные. Именно им, прочитанным или услышанным, создатель «Слова» в первую очередь стремился придать соответствующую художественную форму.

