

С. С. Аверинцев

РОСКОШЬ УЗОРА И ГЛУБИНЫ СЕРДЦА: ПОЭЗИЯ ГРИГОРА НАРЕКАЦИ

(Аверинцев С. С. Поэты. - М., 1996. - С. 97-118)

Не страшись моих золотых риз, не пугайся блистания моих свечей.
Ибо они - лишь покров над моей любовью, лишь щадящие руки над моей тайной.
Я выросла у древа позора, я упоена крепким вином слез,
Я - жизнь из муки, я - сила из муки, я - слава из муки,
Приди к моей душе и знай, что ты пришел к себе

Гертруд фон Ле Форт. Из «Гимнов к Церкви»

Место «Книги скорбных песнопений» Григора из Нарека не только в традиционной армянской культуре, но и во всей традиционной армянской жизни не с чем сравнить. Сборник, законченный в самые первые годы XI века, из столетия в столетие переписывали наравне с Библией, стремились иметь чуть ли не в каждом доме. Целый народ принял поэзию Нарекаци к сердцу. Ее благое действие представляло в умах простых людей распространившимся из области духовного на область материального; если от текстов ожидали врачевания человеческой души, то в вещественности рукописи сборника искали исцеления для недужного человеческого тела - ее можно было подложить под голову больному. Так у крестьян Японии было заведено тереть хворые места тела об изваяния будд работы гениального мастера Энку, отчего деревянные статуэтки непоправимо стирались, но зато вера в чудотворную силу жалости и милости, вдохновлявшая художника, со всей конкретностью наглядного жеста подхватывалась людьми, для которых художник работал. Наивность есть наивность, но о недоразумении в таких случаях говорить не приходится - вещь употреблена по назначению, художника поняли, в общем, верно. Вот и рукописям со стихами Нарекаци никак не меньше, чем фигуркам Энку, идет эта судьба - предстать воображению народа как источник действенной помощи.

В этой связи трудно не вспомнить простосердечную легенду о чуде, явленном от могилы Григора в Нареке много времени спустя после смерти поэта [1]. Владевший тогда Нареком курд поручил заботам армянской крестьянки свою курицу с цыплятами, но бедная женщина недоглядела - курица со всем выводком забралась от ливня под жернов, жернов, как на грех, упал, и птицы были насмерть раздавлены. Отчаянно перепуганная крестьянка отнесла курицу и цыплят на могилу Нарекаци и положила их там, а сама занялась своими трудами - деревенская работа не ждет - про себя взывая к его помощи. «И когда прошло около часа, - повествует минейный текст, - увидела она, как идет переваливаясь курица с ожившими цыплятами». Чудеса на могиле святого - общее место житийной литературы, но у этого рассказа - особый колорит, очень домашний; не забыта даже такая подробность, как переваливающаяся походка курицы. Положение, из которого чудесный избавитель вызволяет деревенскую женщину, - вправду серьезное, потому что взбешенный курд не стал бы ее щадить; однако материя сюжета лишена обычной в таких случаях патетики и не выходит за пределы обыденности - тут перед нами не разбушевавшееся море, не тяжкий недуг, не плен в далекой стране, а только курица и жернов, и даже расправа грозит не от какого-нибудь злого царя, а от тирана сугубо локального значения.

Способным понять, пожалеть и помочь в житейской беде, совсем «своим» - таким представлялся из века в век Нарекаци; армянскому народу. Гений редко бывает также и святым (самый несомненный пример - Августин); но гений и святой в одном лице, про заступничество которого рассказывали бы такие мягкие по тембру легенды, какие связывает армянская агиография с именем Григора, - это, кажется, единственный в своем роде случай.

А в фольклоре складывается рассказ о том, как Нарекаци - в действительности ученый монах, вардапет, книжник и сын книжника - семь лет нес смиренную службу пастуха, ни разу не осердившись на скотину, не хлестнув ее и не обидев злым словом. «Блажен муж, иже и скоты милует». Выдержав испытание, он воткнул прут, которым ни разу не была

бита ни одна живая тварь, в землю посреди деревни, и прут превратился в куст, напоминающий людям о красоте милости и о славе Нарекаци. Народные итальянские легенды о Франциске Ассизском называются «фьоретти» - «цветочками». Вокруг имени вардапета Григора из Нарека тоже выросли свои фьоретти.

Образ поэта мы видим прежде всего в зеркале легенды. А что знает о нем история? Время жизни Григора Нарекаци приходится на вторую половину X - первые годы XI века. Это эпоха Багратидов - эпилог «золотого века» Армении. После смерти в 928 году Ашота Железного, отстоявшего в войнах с арабами независимость Армении, наступила мирная пора, много давшая культурному развитию. Любитель армянского искусства вспомнит, что при жизни Нарекаци явилась на свет царственная роскошь миниатюр Эчмиадзинского евангелия 989 года. Зодчий Трдат, построивший в городе Ани, столице Багратидов, кафедральный собор и церковь Гагикашен, - тоже современник поэта. Как это обычно для средневековья, углубление духовной культуры, самосознание личности, возросшая чуткость души к самой себе направляются в аскетическое русло. Людей перестает удовлетворять внешняя сторона религии. Одни порывают с церковью и уходят в ересь: фон эпохи - сильное антицерковное движение тондракитов. Другие ищут более внутренние и духовные стороны христианского идеала, стремятся построить за стенами монастырей иную, праведную жизнь: на армянской земле во множестве вырастают обители, это тоже черта времени. И Санаин, и Ахпат, а в числе менее известных - Нарек, где провел свою жизнь поэт, возникли именно в X веке. Воздух эпохи насыщен богословскими спорами: монофизиты, ревнители местной армянской традиции, ведут резкую полемику против диофизитов, разделяющих доктрину византийского православия, те и другие анафематствуют народное еретичество тондракитов, и вероучительные разногласия, как всегда, переплетаются с политическими и общественными конфликтами.

Биография поэта сложилась таким образом, что ему пришлось знать об этих спорах куда больше, чем ему хотелось бы. Его отцом был ученый богослов Хосров Андзеваци, занимавшийся интерпретацией литургической символики; впоследствии, овдовев или разлучившись со своей женой, Хосров стал епископом, однако на старости лет был обвинен в ереси и отлучен от церкви. К тому же кругу принадлежал и связанный с Хосровом узами кумовства учитель Григора и настоятель Нарекского монастыря Анания Нарекаци, прославленный вардапет, автор аскетических поучений, самые темы которых - слезный дар, отрешение мыслей от всего земного - характерны для новой духовности эпохи. Возможно, его тоже подозревали в неправоверии; есть глухое сообщение, что он не хотел проклясть тондракитов (против которых, однако же, написал полемический трактат), но сделал это перед смертью, повинуясь прямому повелению католика. Наконец, подозрения не пощадили и самого Нарекаци. Житийная традиция повествует, что его уже звали на церковный суд, и его оградило только чудо: он позвал посланных за ним к столу и вопреки всем своим аскетическим обыкновениям подал жареных голубей, а когда гости напомнили, что день постный, на глазах у них воскресил голубей и отослал обратно в стаю (надо думать, именно этот эпизод, с особенным удовольствием излагаемый в агиографических источниках, надуумил нашу знакомую испрашивать у Нарекаци воскрешения курицы с цыплятами).

Что стоит за таким рассказом? Неоднократно высказывавшееся мнение, согласно которому поэт был тайным тондракитом, едва ли достаточно обоснованно. Источники дают не меньше, а, пожалуй, больше оснований считать виднейшего византийского богослова XIV века Григория Паламу тайным богомилом, однако ни один византист этого делать не будет. Во-первых, приводимые традицией бранные слова, которые говорились обвинителями по адресу Нарекаци, предполагают подозрение не в тондракитстве, а в диофизитстве или, по крайней мере, в терпимости к диофизитам. Например, его бранили «ромеем и вероотступником», то есть единоверцем византийской церкви. Другое бранное слово, по-видимому, образовано от этнонима «тцат», то есть наименования армянских цыган, которые первоначально были единоверцами армян, а затем перешли в диофизитство. Автор жития подчеркивает примирительную позицию Григора в конфессиональной распри. «...Между епископами и вардапетами шла распря по различным вопросам в делах халкидонитов (то есть диофизитов). А блаженный Григор, верно поняв, что это есть бесполезная и пагубная церковная смута, в которой при разномыслии повреждалась

здоровь учения, увещевал всех быть кроткими душою и миролюбцами, пребывать в любви и единомушии» [2]. Во-вторых, известно, что Нарекаци по примеру своего учителя Анании написал полемическое сочинение против тондракитов. Представить себе, что оба они сделали это, стремясь отвести от себя опасное обвинение, значит заподозрить их в двоедушии, в отказе от своих истинных взглядов, то есть в таком образе действия, который жестокие обстоятельства могут сделать понятным, но ничто не может сделать похвальным. По всему, что мы знаем о Нарекаци, это не представляется на него похожим. В основе его поэзии не может лежать душевная раздвоенность отступника, спасающего свою жизнь. Тондракитскую гипотезу лучше отложить до тех пор, пока не найдутся очень сильные доводы в ее пользу.

И все же сведения о наветах против церковной репутации вардапета Григора очень важны. Во-первых, мы узнаем, что Нарекаци, будучи монахом и верующим членом церкви, не был Духовным конформистом. Вдохновлявший его (и по-видимому, его учителя Ананию) энтузиазм аскета, устремленный на возрождение христианского идеала, в реальной ситуации его времени противостоял инерции бездуховного обрядоведения и механического поклонения авторитету. Как говорит минейная заметка, «порядки святой церкви, искаженные и позабытые по причине ленивых и плотолюбивых пастырей духовных, он желал утвердить и восстановить»; немедленно после этого отмечается понятное недовольство «ленивых и плотолюбивых», едва не приведшее к расправе над поэтом. Если он и не был тондракитом, а был, напротив того, оппонентом тондракитской доктрины, он должен был хорошо понимать чувства людей, искавших правды в еретичестве. Сложная диалектика психологической близости и идейного размежевания внецерковных и внутрицерковных устремлений к аскетической реформе - общее явление, очень характерное для духовной жизни зрелого средневековья; отношение Нарекаци к тондракитам типологически сопоставимо с отношением Франциска к вальденсам, Григория Паламы к богомилам или Нила Сорского к стригольникам. Во-вторых, мы узнаем, что Нарекаци, будучи ревностным аскетом и мистиком, не был фанатиком и не разделял страсти своих современников к анафематствованию инакомыслящих, но призывал к примирению, отлично зная, что ставит этим под удар самого себя. Похоже на то, что миролюбивое настроение тоже было унаследовано им у его многоученного наставника; возможно, нежелание Анании проклясть тондракитов свидетельствует о принципиальной позиции в вопросе отношения к еретикам, аналогичной позиции русских нестяжателей в их споре с иосифлянами. Мы знаем, что в средние века не всякий, кого не привлекало занятие охотника на еретиков, непременно сам был еретиком или хотя бы сочувствовал еретической доктрине; встречались, хотя бы в меньшинстве, люди, искренне принимавшие догматы церкви как истину, но не принимавшие насилия как метода борьбы за эту истину и советовавшие оставлять спорные вопросы до суда Божия. Еще Исаак Ниневийский, сирийский отшельник VII века, учил иметь «сердце милующее», которое «не может вынести или видеть какого-либо вреда или малой печали, претерпеваемых тварию», а потому со слезами молится, между прочим, и «о врагах истины», то есть о неверных и еретиках [3]; такое расположение сердца, приближающее, по словам Исаака, к Богу, явно препятствует тому, чтобы с легким чувством предавать инакомыслящих проклятию. И позднее некоторые учителя полагали, что проклинать заблуждающихся - занятие не совсем христианское («...не достоин никого же ненавидети, или осужати, ниже невернаго, ниже еретика»); другие подчеркивали, что это дело, во всяком случае, не монашеское («...аще и подобает судити или осужати еретики или отступники, но царем, и князем, и святителем, и судиям земским, а не иноком, иже отрекошась мира и всех яже в мире, и подобает им точию себе внимати, и никого же не осужати...») [4]. Такие люди были, конечно, и в Армении. Почему бы обоим инокам из Нарека не быть в их числе? Это похоже на то, что мы знаем о любимых темах Анании, так много писавшего о слезном даре. Это еще больше похоже на то, что мы знаем о душе Григора Нарекаци из его стихов. Нет надобности напоминать, что элементарный историзм возбраняет нам интерпретировать подобную позицию в духе новоевропейских идеалов терпимости или свободомыслия. Скорее речь должна идти - как в случае с Франциском Ассизским, или Нилом Сорским, или творчеством Андрея Рублева - о самом благородном варианте средневековой духовности. Мы упоминали пристрастие житий Нарекаци к эпизоду вызова на церковный суд и

чудесного воскрешения голубей; в остальном биографическое предание не богато подробностями. По-видимому, жизнь вардапета Григора прошла довольно тихо среди обычных монашеских занятий и литературных трудов. В 977 году он написал толкование на библейскую Песнь песней, как это делали Ориген и Григорий Нисский до него и Бернард Клервоский со своими последователями после него; тема очень характерна для средневековых мистиков, переносивших акцент с религии страха на религию любви. По преданию, этот труд был выполнен в ответ на просьбу Гургена, государя Васпуракана. Нарекаци принадлежат также похвальные слова Кресту, Деве Марии, святым, а также гимнографические сочинения в различных жанрах. Все это - почтенные образцы средневековой армянской литературы. Но «Книгу скорбных песнопений», законченную около 1002 года, поэт написал для всех людей и на все времена. Именно она веками жила в памяти народа и будет жить во всемирной памяти культуры.

Шедевр Нарекаци - это наиболее совершенное выражение в слове того духа, который вдохновлял старинных армянских зодчих, камнерезчиков, миниатюристов. За ним стоит особый, ни на что не похожий мир. Зрелость художественной воли, определившей облик «Книги скорбных песнопений», подготавливалась уже давно. За три с половиной столетия до поэтических плачей Нарекаци был задуман и выстроен Звартноц, поражающий наше воображение даже в руинах. Нигде на свете не найти такой весомой, тяжелой, почти пугающей избыточности форм и образов, как та, которой отмечены капители Звартноца; но когда Нарикаци начинает разворачивать свои метафоры, которым не предвидится конца и от которых захватывает дыхание, - мощь не меньше, и в логике замысла много общего.

Поэзия Нарекаци удостоверяет как своеобразие древнеармянской культуры, так и неповторимость поэтического гения самого Григора. Но историзм требует от нас, чтобы мы постарались увидеть то и другое в универсальной, «вселенской» перспективе - внутри того целого, которое называется литературой христианского средневековья.

Песни Нарекаци - это «скорбные» песни, буквально - «песни-плачи». О чем скорбит, о чем плачет поэт? О своем несовершенстве, о своей духовной расслабленности, немощи, бессилии перед суетой мира, об утраченном первородстве человека. Укоры самому себе в каждый момент легко преобразуются в сетование о грешном человечестве вообще, с которым Нарекаци ощущает себя тесно связанным круговой порукой вины и моральной борьбы. Он просит у Бога прощения не для одного себя, но вместе с собою - для всех людей:

Причислив себя к заслуживающим наказания,
Со всеми вместе молю о милосердии:
Вместе с униженными и несмелыми,
Вместе с падшими и презренными;
Вместе с изгнанными - и с возвратившимися к Тебе,
Вместе с сомневающимися - и с уверенными,
Вместе с повергнутыми - и с воскресшими...

(«Книга скорбных песнопений», гл. 32, § 1, с. 1-7) [5]

Исповедальные самообличения и плачи о своих грехах - очень продуктивный жанр средневековой литературы; творчество в этом русле нормально шло от установки, очень далекой от романтических или послеромантических представлений о самовыражающейся индивидуальности. Когда автор говорит нам: «я» страдаю и скорблю, «я» виновен и укоряю себя, - его «я» обязано явиться таким, чтобы любой единовверный автору читатель или слушатель смог высказать каждую жалобу уже от своего имени, отождествив свое «я» с авторским «я» всецело и без оговорок. Повторим еще раз - всецело и без оговорок; ибо и в тот способ восприятия, на который со времен романтизма обычно рассчитана так называемая исповедальная лирика, входит известная мера самоотождествления по формуле «вот и я - такой», однако в соединении с пафосом дистанция «и я» уже значит «не он», «такой» уже значит «не тот же». Личность поэта от Байрона и Лермонтова до Цветаевой и Лорки мыслится как исключительная; созерцая ее в воображении, читатель соотносит с ней свою личность по тому же признаку исключительности («как он, гонимый миром странник»), но личностное отношение не может быть отношением тождества («нет, я не Байрон, я другой...»). Когда Пушкин рассказывает о тех самых чувствах, которые были предметом поэзии Нарекаци:

И, с отвращением читая жизнь мою,
Я трепещу и проклиная,
И горько жалуясь, и горько слезы лью,
Но строк печальных не смываю, -

описываемое переживание предстает как переживание поэта, или, что то же самое, «лирического героя» [6]; переживания читателя могут быть ему созвучны, но читатель не может его себе безоговорочно присвоить. Именно потому, что от поэта ждут слова о себе самом и лишь опосредованно, через его собственную индивидуальность, - слова обо всех и за всех, биографические детали допускаются, даже приветствуются. В том же пушкинском стихотворении «немые стогны града», на которые по окончании дня «полупрозрачная наляжет ночи тень», безошибочно опознаются как площади Петербурга - оттого и ночная темнота «полупрозрачная». Поэт, повествующий о жизни своей души, остается в своем биографическом времени и пространстве, в своем, говоря по-бахтински, хронотопе. Общечеловеческий смысл и сугубо индивидуальная характерность, «приватность» лирического признания взаимно оттеняют и подчеркивают друг друга. А потому лирика Нового времени рассчитана на эффект читательского изумления - подумайте только, поэт сказал о тайне *моей* души; но само это изумление предполагает, что поэт подрядился говорить о тайне своей души, о собственном индивидуальном бытии, причем последнее специально подчеркивается «хронотопическими» подробностями ради усугубляющего эффект «отказного движения» (термин С. М. Эйзенштейна). Но с духовной литературой средних веков дело обстоит иначе - и куда проще.

Слияние чувств поэта и читателя - для молитв и покаянных плачей не парадоксальный и неожиданный результат противостояния двух индивидов, их диалектического контраста, но само собой разумеющееся задание. Здесь никто не удивится тому, как это поэт умудрился сказать обо всех и за всех; ничего иного и не предполагалось уже априорно. И вот еще важное различие: отождествляя свое «я» с «я» поэта, читатель как бы раздваивается внутренне на абсолютное «я», пригодное к такому отождествлению, и эмпирическое «я», заведомо отличное от лирического героя (причем последний не совпадает также и с эмпирическим «я» поэта, так что раздвоение проникает и в облик последнего); с духом средневековой аскетики подобная игровая установка несовместима. Здесь раздвоения и актерские переодевания не допускаются.

Это значит, что все приметы индивидуальной биографии должны быть либо элиминированы, либо обобщены до такой всечеловеческой парадигмы, в которой каждая деталь без остатка переработана в символ. Иначе не могла бы состояться процедура усвоения текста общиной, для жизненного обихода которой он создан. Процедура эта предполагала, что все члены общины могут «едиными устами и единым сердцем», как гласит одна литургическая формула, произнести текст как свое аутентичное коллективное высказывание, то есть что каждый член общины применяет каждое слово к самому себе, и притом без всяких метафор и раздвоений, возможно более буквально; чем буквально, тем лучше. Когда, например, византиец присутствовал за великопостной службой при речитативном чтении «Великого канона» Андрея Критского, он мог иметь какие-то представления о биографии этого гимнографа - более или менее реальные, почерпнутые из житийной литературы, или фантастические, почерпнутые из фольклорного предания, где святой выставляется неким новым Эдипом, - но при каждом возгласе этого покаянного гимна ему предлагалось думать отнюдь не о грехах Андрея, а о своих собственных. Поэтому Андрей и не говорил ни о каких особых чертах индивидуальной греховности, но о греховности, так сказать, «человека вообще»; и так же поступал Нарекаци.

Еще раз о «хронотопе»: Пушкин мог дать в своих стихах петербургскую ночь как обстановку для покаянной бессонницы своего лирического героя, но для Нарекаци невозможно было дать почувствовать за своими стихами какой-либо характерный ландшафт, отличный от любого другого реального ландшафта, например ландшафт монастыря Нарек на берегу озера Ван, где прошла его жизнь. Интересно, что современный читатель как раз этого от него ждет. Это хорошо выразил Л. Мкртчян, толчок воображению которого дали образы «моря житейского», щедро рассеянные в гимнах Григора: «В непогоду волны могучего озера в гневе вздымались и падали и снова яростно вздымались и рушились. А поэт, запертый в смиренном монахе, смотрел на разбушевавшуюся стихию и

думал о своей жизни...» [7] Именно так принято изображать рождение замысла в биографических романах и киносценариях о поэтах: поэт смотрит на бурю, а потом под впечатлением от этого пишет про бурю. Но то, что более или менее годится как подступ к современной поэзии, не работает в применении к поэзии средневековой. Метафора «моря житейского» из греческой риторики (где она действительно была обусловлена опытом народа мореходов) попала в состав «общих мест» международной христианской литературной традиции и уже в святоотеческие времена стала непременным компонентом последней [8]; между прочим, она популярна и в русском фольклоре, хотя житель Средней России не так уж часто наблюдал валы на море или даже на достаточно большом озере. Что касается Нарекаци, важно даже не то, что его «морская» метафорика насквозь условна и не обнаруживает ни единой конкретной черты, а то, что по ее внутреннему заданию конкретность ей принципиально противопоказана. Положим, мы могли бы идентифицировать его покаянные излияния как произносимые именно на берегу озера Ван; это означало бы, что единоведец, по случайности обретающийся вдали от озера Ван, уже отлучен от тождества с кающимся лирическим героем.

Позволим себе исторически оправданную аналогию. Современный интерпретатор византийско-русской иконы объясняет, почему линейная перспектива и объемная телесность разрушили бы смысл иконы; изображенный предмет тем самым получил бы однозначную фиксацию в физическом пространстве перед зрителем, а его трехмерность словно выталкивала бы зрителя по тем законам, по которым два физических тела не могут одновременно занимать одно и то же место, а между тем для сверхзадачи иконы необходимо, чтобы предмет этот предстал не только *перед* зрителем, но одновременно внутри него и вокруг него, как объемлемое и объемлющее, а потому позволяющее войти внутрь себя, пускающее в себя [9]. Те же самые требования предъявляются для покаянных жанров к авторскому «я»: оно должно пускать в себя, а значит, ему не пристало быть чересчур объемным.

Итак, жанру в целом предписан сверхличный характер. Сверхличный - для поэтов со слабой индивидуальностью это значит: безличный. И мы знаем, что в сакральной словесности средневековья немало таких «ничьих» текстов, живущих не индивидуальным вдохновением, а внушениями самого жанрового канона, энергией жанровой нормы как таковой. Это отнюдь не всегда тождественно с эстетической слабостью; порой перед нами просто совершенство - но совершенство безличное. Нарекаци совсем не таков. Его индивидуальность достаточно сильна, чтобы сохранить себя, отречься от себя и до конца отдавши себя, чтобы явиться воскресшей и преображенной, сойдя в гробницу сверхличной духовной дисциплины. Как сказано, «ненавидящий душу свою сохранит ее», и обещание это оправдывает себя в историко-литературном казусе Григора из Нарека: поэт-монах очень круто обходится с индивидуальной «душой» своего творчества, отказывает ей во всякой биографической идентичности, без остатка стирает все портретное, стесняет ее спонтанное самовыражение, но самая жизнь этой души впрямь сохранена. Каждый читатель может убедиться в ее сохранности. Заметим в скобках: если чтение Нарекаци побудит каждого из нас лишний раз задуматься над тем, насколько непроста диалектика личного начала, это будет неплохо.

И вот что важно: из простой данности, навязанной религиозным мировоззрением и религиозным обиходом эпохи, то есть извне литературы как таковой, из обязательства, с которым приходится просто мириться, Григор превращает сверх личное направление своей поэзии в особую поэтическую тему. Если он приносит в жертву, «распинает» свою индивидуальность, этот акт имеет у него патетику монументального жеста. Он ломает средостение между «я» и «не-я» словно широким взмахом руки, чтобы мольбу за себя и мольбу за всех нельзя было различить. В нашем веке поэты так часто искали пути «от горизонта одного к горизонту всех». Горизонт поэзии Нарекаци и есть в каждое мгновение горизонт всех - конечно, увиденный так, как мог видеть человек того времени; и это специально выражено, высказано в слове: «Со всеми вместе молю о милосердии; вместе с униженными и несмелыми, вместе с падшими и презренными...» Выше мы оборвали цитату, чтобы она не была чересчур длинной. Но Нарекаци не боялся нарушить меру в этом пространном перечне категорий людей, с которыми он объединяет себя в самой конечной,

самой последней инстанции своего бытия - перед престолом Бога. Перечень все длится и длится:

Вместе с угнетенными - и с укрепившимися,
Вместе с оступившимися - и с поднявшимися,
Вместе с отверженными - и с воспринятыми,
Вместе с ненавидимыми - и с призванными,
Вместе с безрассудными - и с отрезвившимися,
Вместе с беспутными - и с воздержными,
Вместе с удалившимися - и с приблизившимися,
Вместе с отринутыми - и с возлюбленными,
Вместе с оробевшими - и с дерзновенными,
Вместе с пристыженными - и с ликующими.

(Гл. 32, § 1, с. 8-17)

Мы как будто видим две многолюдные толпы, два сонма, два хора - одни стоят прямо и бодро, поднявшись после всех падений, и ликуют в твердой вере и уверенном знании о своем избранничестве, другие колеблются, шатаются, падают и не умеют подняться, поражены сомнением, ощущают себя отвергнутыми, отринутыми, чуть ли не предопределенными к гибели. Если бы поэт думал только о собственном спасении, он мог бы сосредоточиться на мольбе: пусть его Бог сподобит быть с первыми, а не со вторыми. Если бы поэт был озабочен тем, чтобы выказать свое смирение, он мог бы однозначно отождествить себя со вторыми: я грешник, а потому отделен от праведных. В самом начале своего перечня он как будто вступает на этот путь, объединяя себя с «уничужденными и несмелыми», «падшими и презренными». Но в следующий момент преграды сняты. Поэт грешен, и потому - только ли потому, или по закону жалости? - прежде всего ставит себя в ряды самых пропавших и безнадежных; однако он не отделяет себя и от праведников, хотя бы потому, что не отделяет себя ни от кого. Казалось бы, два сонма так разнятся между собой - они собраны по противоположным признакам, между ними нет ничего общего, - однако избранные и бодрые непрерывно ходатайствуют за отверженных и расслабленных, а те просят о помощи, между обоими сонмами идет общение. Для традиции, к которой принадлежал Нарекаци, это составная часть принятой доктрины; но для поэзии Нарекаци это тема, артикулируемая с необычной остротой. Особенно интересна роль, которая при этом отводится фигуре самого поэта; раз она «вместе» с теми и другими одновременно, воссоединение тех и других происходит в ней и через нее; она явлена «во знамение» воссоединения. Люди должны быть заодно, потому что поэт уже сейчас заодно со всеми.

Нарекаци не устает повторять, что говорит за всех, для всех, но «все» для него чересчур отвлеченно, ему надо конкретизировать, перебрать возможные варианты человеческого существования. Поэтика каталога - очень традиционная [10]; Григор воспринимает ее одновременно в верности традиции, в послушании традиции, общей для всего средневековья, и в первоизданной непосредственности, характеризующей именно его. Вот как у него сказано, кому он предлагает свою книгу как увещание и зеркало:

И тем, что в первую пору жизни вступили,
И тем, что находятся во второй, именуемой возмужалостью,
И старцам немощным, чьи дни подходят к концу,
Грешникам и праведникам,
Гордецам самодовольным и тем, что корят себя за прегрешения,
Добрым и злым,
Боязливым и храбрым,
Рабам и невольникам,
Знатным и высокородным,
Средним и вельможам,
Крестьянам и господам,
Мужчинам и женщинам,
Повелителям и подвластным,
Вознесенным и униженным,
Великим и малым,

Дворянам и простолюдинам,
Конным и пешим,
Горожанам и селянам,
Надменным царям, коих держит узда грозного,
Пустынникам, собеседующим с небожителями,
Дьяконам благонравным,
Священникам благочестивым,
Епископам неусыпающим и попечительным,
Наместникам божьим на престоле патриаршем,
Что раздают дары благодати и рукополагают.

(Гл. 3, § 2, с. 6-30)

Широкое дыхание таких пассажей, которые разматываются, как нить, разворачиваются, как тонкая ткань, струятся, как река, довольно характерно для определенного типа словесного творчества, представляющего собой константу всей средневековой литературы в целом - от Атлантики до Месопотамии и от Августина до Вийона. Что касается специально Вийона, трудно не вспомнить перечень из его «Большого завещания», очень близкий к процитированному строкам Нарекания еще и по топике. Вот этот перечень в буквальном переводе: «Я знаю, что бедных и богатых, мудрых и безумцев, священников и мирян, благородных и подлых, щедрых и скардных, малых и великих, прекрасных и безобразных, и дам с высокими воротничками, любого сословия, причесанных как барыня или как мешаночка, возьмет смерть без всякого исключения». Вийон не может сказать «все вообще люди» - он должен эксплицировать объем этого понятия через долгую цепочку антитез.

Но нас сейчас больше интересует не топика исчисления человечества путем дихотомической классификации, имеющая многочисленные прецеденты уже в Ветхом завете, - «одна участь праведнику и нечестивому, доброму и злему, чистому и нечистому, приносящему жертвы и не приносящему жертвы, как клянущемуся, так и боящемуся клятвы» (Екклесиаст, 9, 2), - но интонация как таковая: неудержимый напор словесного потока, когда каждое слово сейчас же варьируется в ряде синонимов, каждая метафора - в последовательности дополнительных метафор. Вот взятые наугад примеры из «Размышлений» Августина: «Дай мне дела милосердия, труды человеколюбия: сострадать страждущим, вразумлять заблудших, пособлять злосчастным, помогать убогим, утешать скорбных, подымать угнетенных, нищих насыщать, плачущих веселить, оставлять долги должникам, прощать согрешающих против меня, ненавидящих меня любить, за зло воздавать добром, никого не презирать, но всем воздавать честь» (1, 3); «Какое зло сотворил ты, сладостный отрок, что судим ты таким судом? Какое зло сотворил ты, возлюбленный юноша, что с тобою поступили столь сурово? В чем преступление твое, в чем грех твой, в чем вина твоя, чем заслужил ты смерть, чем навлек на себя казнь?» (8, 1).

В древнерусской литературе подобная интонация особенно характерна для Епифания Премудрого и авторов его круга: «..Да и аз многогрешный и неразумный, последуя словесем похваления твоих, слово плетуци и слово плодящи, и словом почтити мнящи, и от словесе похваление събираа, и приобретаа, и приплетаа, паки глаголя: что еще ты нареку, вожа заблуждшим, обретателя погыбшим, наставника прелщеним, руководителя умом ослепленным, чистителя оскверненным, взискателя расточеним, стража ратным, утешителя печальным, кормителя алчущим, подателя требующим, наказателя несмысленим, помощника обидимым, молитвеника тепла, ходатаа верна, поганым спасителя, бесом проклинателя, кумиром потребителя, идолом попирателя, богу служителя, мудрости рачителя, философии любителя, целомудрия делателя, правде творителя, книгам сказателя, грамоте перьмстей списателя», - обращается Епифаний к своему герою [11].

Именно в применении к русскому материалу такая поэтика патетического «нанизывания», то есть эмоционально-суггестивного использования синонимов, очень отчетливо описана Д. С. Лихачевым: «Здесь синонимы обычно ставятся рядом, они не слиты и не разделены. Автор как бы колеблется выбрать одно, окончательное слово для определения того или иного явления и ставит рядом два или несколько синонимов, равноценных друг другу. В результате внимание читателя привлекают не оттенки и различия в значениях, а самое общее, что есть между ними...» [12]. Роль «синонимических» сравнений аналогична роли лексических синонимов: их сочетание «не позволяет вниманию читателя задержаться на их

ощутимой стороне, стирает все видовые отличия, сохраняя лишь самое общее и абстрактное и оставляя у читателя ощущение значительности того, о чем идет речь» [13]. Сами древнерусские авторы называли цель своих стремлений «словесной сытостью». Ее поиски «заставляют авторов давать длинные перечисления («слезы тьплыя, плаkania душевная, въздыхания сердечная, бдениа повсенощная, пения трезвенная, молитвы непрестанныя, стояния неседальная, чтение прилежная, коленопреклонения частаа»), прибегать к перифразам («не отбежа абие ту от места того, не отче инамо камо, и не отиде никамо же оттуда»), сочетать отрицание с утверждением противоположного («не победихом... но паче веема побеждени быхом»), разлагать родовое понятие на все входящие в него видовые (вместо «на богослужение» - «на заутреню, и на литургию, и на вечерню»), приводить все виды того или иного понятия («болваны истуканныя, изваянныя, издолбеныя, вырезом вырезаемаа»), перечислять признаки («кумиры глухия, болваны безгласный, истуканы безеловесныи») и т. д.» [14].

К этой характеристике мало что можно добавить, кроме одного очень важного момента. Речь идет о стилистической традиции, в которой неразлично сближены начала, представляющиеся нам несовместными, - шумное витийство и тихая медитация, игра со словами и вникание в смысл, лежащий за словами. В этом смысле характерен историко-культурный казус Августина, который мог на пороге средневековья перейти от роли риторика к роли медитатора, так мало изменив в чисто стилистических приемах своей прозы. Для средневековой медитативной литературы особенно много дала техника риторической «амплификации» - искусства делать речь пространной и тем повышать ее внушающую силу. Ритор, владеющий такой техникой, будет подбирать для одного и того же предмета все новые слова, имея в виду усилить блеск устрояемого им словесного праздника, словесного фейерверка; но для человека, совершающего акт медитации, такая же процедура нужна ради того, чтобы все глубже и глубже уходить внутрь предмета, в пределе достигая уровня, на котором слова уже не существует. Так, Псевдо-Дионисий Ареопагит, неизвестный грекоязычный автор V века, щедро излив в трех своих «катафатических» трактатах потоки синонимов и параллельных метафор, заявляет под конец своего корпуса, в последнем, «апофатическом», трактате: «Здесь мы обретаем уже не краткословие, а полную бессловесность» [15]. Ему нужно было очень много слов, чтобы выйти за пределы слова [16]. Его пример многое проясняет в практике Нарекаци.

Обратим внимание на смысловую структуру обращения к Богу в § 2 той самой тридцать второй главы, которая открывается приведенным выше грандиозным перечнем грешников и праведников, с которыми соединяет себя Григор из Нарека. Сначала идут очень богатые парафразы отвлеченного философского понятия высшего блага, *summum bonum*, искусно перемежаемые библейскими метафорами «наследия» и «жребия», но в целом Держащиеся линии античного идеализма, а на чисто литературном уровне поражающие просто своей неисчерпаемостью - тем, что Флоренский назвал применительно к аналогичным явлениям византийской поэзии «кипящим остроумием» [17].

Сущность непостижимая, истина неисповедимая,
Сила всемогущая, милость всевластная,
Совершенство безбрежное, наследие неизреченное,
Жребий достойный, одарение обильное,
Мудрость неомраченная, милостыня вожденная,
Даяние желанное, радость взыскуемая,
Покой беспечальный, обретение несомненное,
Бытие неотъемлемое, стяжание негибнущее,
Высота несравненная...

Эта часть ряда - самая «умственная»; и в ней Бог- не «ты», а «оно», не лицо, а сущность, рассматриваемая сама в себе, онтологически («бытие», «истина», «сила», «мудрость», «высота»), а в отношении к человеку - лишь как цель его устремлений и обретения («радость», «покой», «стяжание», «жребий»). Невольно вспоминается неподвижный перводвигатель Аристотеля, заставляющий все сущее любить себя и в любовном порыве тянуться к нему, приводящий таким образом в движение машину мира («Метафизика», XII, 7), но сам любящий только свое самодостаточное, покоящееся совершенство, никуда и ни к кому не порывающийся.

Но сейчас же начинается средняя часть ряда, где Бог - уже не сущность, но деятель, «живой Бог», проявляющий себя в актах любви, милости, жалости:

Искуснейший целитель, неколебимая твердыня,
Возвратитель заблудших, обретатель погибших,
Упование надеющихся, просвещение помраченных,
Очиститель согрешивших, Ты - прибежище беглецов,
Успокоитель мятежных, Ты - спасение погибающих,
Ты - разрушитель уз, освободитель преданных,
Ты - защита оступившихся, Ты - состраждущий соблазвившимся!
Долготерпеливое помилование сомневающихся...

И это - не последнее слово. Бог как защитник человека - все еще сила, внешняя по отношению к человеку; и его действие описывается скорее для рассудка, чем для чувства. В последней части ряда метафоры приобретают более сердечный и более таинственный характер. Речь идет уже не о самодостаточной сущности и не о предельной цели человека, лежащей над ним и впереди него, а также не о могущественном покровителе человека, на чью помощь можно рассчитывать, но о сокровенном средоточии самой человеческой души и человеческой жизни, о силе, действующей изнутри человека и более близкой ему, чем он же сам. Едва ли осмотрительно говорить в этой связи о пантеизме: термин, абсолютно четкий в применении к философии Спинозы, но вызывающий легкие сомнения даже тогда, когда речь идет о проповедях Мейстера Экхарта, является в данном случае весьма спорным. Когда в Евангелии от Луки сказано: «Царствие Божие внутри вас» (17, 21) [18], - это, конечно, не пантеизм. Когда Августин говорит о Боге как о сердцевине собственного «я»: «Я не был бы, я совершенно не мог бы быть, если бы Ты не пребывал во мне» («Исповедь», I, 2, 3), - это тоже не пантеизм. И все же акцентировка внутреннего присутствия Бога в человеке, в человеческих телодвижениях, в человеческой речи и т. д., несомненно, вносит новый смысловой момент, и притом очень существенный. Легко заметить, что тема интимности между Богом и человеком, тайны, сближающей Бога и человека, особенно волнует Нарекаци и делает его более красноречивым, чем обе предыдущие темы:

Образ света, видение радости, проливень благодати,
Дыхание жизни, сила облика, покров над головой,
Движитель уст, побудитель речи, водитель тела,
Воздыматель руки, простиратель пясти, обуздатель сердца,
Родное имя, родственный глас,
Единение искреннее, попечение отчее,
Имя исповедуемое, лик почитаемый, образ непостижимый,
Власть боготворимая, память похваляемая,
Вход ликования, стезя верная, врата славы,
Путь истины, лестница небесная...

В евангельском изречении Христос назван «путем» и «истиной»; если бы он был только «истиной», этим была бы лишняя раз подчеркнута недостижимость Бога для человеческой души, пребывающей вне истины, - но «путь» к истине, дарящий себя человеческим стопам, совсем иное дело. Если божественное начало - не только в запредельной неподвижности, в сакральной статике, но в динамике человеческого усилия, тогда человеку есть на что надеяться. Доступность пути выражена в слове сильнее, чем неприступная высота цели; отцовское, «родное» и «родственное» человеку - сильнее, чем царственное. Не модернизируя древнего армянского поэта, не настаивая ни на его вольнодумстве, ни на его пантеизме, ни на его богоборчестве, мы имеем полное право оценить его позицию как глубоко человеческую. Человечности дано последнее слово в разобранный нами пассаже; но ей у Нарекаци всегда принадлежит последнее слово.

Дойдя до этого итога, напор витийства знаменательным образом спадает. «Неисчислимые ряды, несметные строфы» - только средство, чтобы дойти до последней проникновенности и умолкнуть. Роскошь сравнений служит тому, чтобы на пределе возможностей поэзии раскрылась безмолвная глубина сердца, и сердца страдающего, уязвленного, незащитного. Убранство метафор должно быть очень тяжеловесным и плотным, чтобы укрыть такую

незащищенность. Кто этого не чувствует, тому лучше не читать Нарекаци, а может быть, и вообще поэзии.

Примечания

1. Четьи Миней на 21 месяца мекехи (ср. также Житие Григора Нарекаци // Собрание житий святых, т. 5. Изд. М. Авгеряна. Венеция, 1813).
 2. Пер. Л. А. Ханларян, которой автор выражает самую сердечную благодарность за всестороннюю и великодушную помощь.
 3. См.: Исаак Сириянин 1911, с. 206.
 4. Обе цитаты - выражение взглядов, отчасти основывавшихся на авторитете Иоанна Златоуста (ум. 407) и оспаривавшихся в начале XVI века в "Слове на ересь новгородских еретиков" Иосифа Волоцкого (Памятники литературы Древней Руси..., с. 324 и 346).
 5. Цитаты из Григора Нарекаци приводятся в переводе М. О. Дарбинян-Меликян и Л. А. Ханларян.
 6. См.: Казинян 1982, с. 137-151.
 7. Мкртчян 1977, с. 8.
 8. Ср.: Миллер 1972, с. 360-369.
 9. Ouspenski 1960, p. 216.
 10. Ср.: Curtius 1973, S. 120, 202, 239, 250 и.а.
 11. Епифаний Премудрый 1973, с. 195.
 12. Лихачёв 1962, с. 56. Ср. также: Лихачёв 1979, с. 107.
 13. Лихачёв 1962, с. 57.
 14. Там же, с. 60-61.
 15. Dionisii Areopagitae De mystica theologia 3 (Migne, PG, t.3, col. 1033).
 16. Ср. Аверинцев 1977 а, с.139-140.
 17. Флоренский 1914, с. 158.
 18. Если это спорное место не значит "между вами" - но даже и в таком случае запредельные ценности локализуются если не в человеческой душе, то в общении между людьми.
-

Литература

- Аверинцев 77а - С. С. Аверинцев. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
- Епифаний Премудрый 1973 - Житие Стефана Пермского, написанное Епифанием Премудрым // Хрестоматия по древней русской литературе / Сост. Н. К. Гудзий. Изд. 8-е. М., 1973.
- Исаак Сириянин 1911 - Творения Аввы Исаака Сириянина, подвижника и отшельника. Слова подвижнические. Изд. 3-е. Сергиев Посад, 1911.
- Казинян 1982 - А. А. Казинян. Лирический герой "Книги скорбных песнопений" Григора Нарекаци // Русская и армянская средневековая литературы / Отв. ред. Д. С. Лихачёв. Л., 1982.
- Лихачёв 1962 - Д. С. Лихачёв. Культура Руси времени Андрея Рублёва и Епифания Премудрого (Конец XIV - начало XV в.). М. - Л., 1962.
- Лихачёв 1979 - Д. С. Лихачёв. Поэтика древнерусской литературы. Изд. 3-е. М., 1979.
- Миллер 1972 - Т. А. Миллер. Образы моря в письмах каппадокийцев и Иоанна Златоуста (Опыт сопоставительного анализа) // Античность и современность. К 80-летию Ф. А. Петровского. М., 1972.
- Мкртчян 1977 - Л. Мкртчян. Мятежный гений // Григор Нарекаци. Книга скорби. Ереван, 1977.
- Памятники литературы Древней Руси - Памятники литературы Древней Руси. Кн. 6. Конец XV - первая половина XVI века / Сост. и общ. ред. Л. А. Дмитриева и Д. С. Лихачёва. М., 1984.
- Флоренский 1914 - П. А. Флоренский. Столп и утверждение истины. М., 1914.
- Curtius 1973 - Ср. E. R. Curtius. Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter. 8. Aufl. Bern u. München, 1973.
- Ouspenski 1960 - L. Ouspensky. Essai sur la théologie de l'Icone dans l'Eglise orthodoxe. P., 1960. - P. 216
-
- 